

Алтайский государственный педагогический университет
Центр устной истории и этнографии
Институт археологии и этнографии СО РАН
Омская лаборатория археологии, этнографии и музееведения
Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института
культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева
Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова

Серия основана в 1994 г.

Этнография Алтая и сопредельных территорий



Материалы 10-й Международной научной конференции
(Барнаул, 2–4 декабря 2020 г.)
«Этнография Алтая и сопредельных территорий
в дискурсе инновационных и традиционных подходов:
результаты и проблемы изучения региональной истории и культуры народов»,
посвященной тридцатилетию Центра устной истории и этнографии
Алтайского государственного педагогического университета

Под редакцией Т. К. Щегловой

Выпуск 10

Барнаул
2020

УДК 39(571.15)+39(5)
ББК 63.529(253.37)я431+63.529(5)я431
Э916

Оргкомитет конференции:

Щеглова Татьяна Кирилловна, доктор исторических наук, профессор (председатель), *Корусенко Светлана Николаевна*, кандидат исторических наук, доцент (сопредседатель), *Селезнева Ирина Александровна*, кандидат исторических наук, доцент (сопредседатель), *Тадьшева Наталья Олеговна*, кандидат исторических наук (сопредседатель), *Грибанова Наталья Святославна*, кандидат исторических наук (заместитель председателя), *Гоппе Анастасия Александровна*, *Люля Наталья Викторовна*, *Рыков Алексей Викторович*, кандидат исторических наук

Ответственный редактор:

Т. К. Щеглова, доктор исторических наук, профессор

Э916 Этнография Алтая и сопредельных территорий : материалы 10-й Междунар. науч. конф., посвящ. тридцатилетию Центра устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета (Барнаул, 2–4 декабря 2020 г.). Вып. 10 / под ред. Т. К. Щегловой. — Барнаул : АлтГПУ, 2020. — 388 с. : ил.

Периодическое издание содержит материалы юбилейной 10-й Международной конференции, продолжающей серию конференций (1994, 1995, 1998, 2001, 2003, 2005, 2008, 2011, 2015 гг.). В сборнике представлены исследования специалистов из ведущих научных центров РФ и стран СНГ.

Главным направлением работы конференции являлось обсуждение результатов, проблем и перспектив изучения региональной истории и культуры народов Алтая и сопредельных территорий в дискурсе инновационных и традиционных подходов. Структура сборника отражает работу секций конференции и включает разделы: многообразие этнических процессов и идентичности в коммуникациях прошлого и настоящего; культура и быт народов в полиэтническом пространстве регионов; история исследований, историография, источниковедение и методы этнологии в региональных исследованиях; этнография восточнославянского населения сибирских регионов; антропология экстремальности и памяти в фокусе устной и гендерной истории; актуальные проблемы и исследования этнографического музееведения.

Интерес представляют публикации полевых материалов, оригинальных устных и архивных источников, а также достижений в области теории и методологии исследований. Материалы конференции демонстрируют вариативность методов, подходов и выводов представителей различных научных центров и школ. Издание может быть полезно широкому кругу специалистов социогуманитарных наук, а также обширной читательской аудитории.

УДК 39(571.15)+39(5)
ББК 63.529(253.37)я431+63.529(5)я431

Организация конференции и издание сборника осуществлены при финансовой поддержке РФФИ № 20-09-22030 «X Международная научная конференция «Этнография Алтая и сопредельных территорий в дискурсе инновационных и традиционных подходов: результаты и проблемы изучения региональной истории и культуры народов»

© Т. К. Щеглова, составление, редактирование, 2020
© Алтайский государственный педагогический университет, 2020

Устная история и этнография в научных проектах и полевых исследованиях историков АлтГПУ за тридцать лет¹

Настоящий сборник материалов юбилейной десятой международной конференции «Этнография Алтая и сопредельных территорий» выходит в год тридцатилетия Центра устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета и тридцатилетия полевых исторических и этнографических исследований.

В декабре 1990 г. (приказом от 26 декабря) при кафедре отечественной истории БГПУ была открыта лаборатория исторического краеведения (на протяжении всего времени ее бессменным заведующим является д-р ист. наук М. А. Демин). В ее организации участвовали преподаватели кафедры отечественной истории д-р ист. наук А. П. Уманский, канд. ист. наук М. А. Демин, канд. ист. наук Т. К. Щеглова, краевед В. Б. Бородаев, завершающие обучение студенты Н. И. Юртаев, А. В. Контев, Н. Елисеева. С 1 января 1991 г. в штатном расписании была всего одна ставка, на которую были устроены В. Б. Бородаев и Н. Елисеева, остальные первое время работали на общественных началах. Возникнув в педагогическом институте, в первую очередь лаборатория должна была, согласно приказу о ее создании, играть «...роль опорного пункта и научно-исследовательского центра для развертывания историко-краеведческой работы в институте и школах Алтайского края, а также стать экспериментальным центром по поиску и разработке новых форм и методов обучения и воспитания студентов и школьников».

Но организационная структура формировалась в течение первых лет на основе направлений научной деятельности сотрудников исторического факультета БГПИ (БГПУ, АлтГПА, АлтГПУ) — археологических, историко-архивных, устно-исторических и этнографических исследований. Последние оформились в самостоятельный сектор (рук. Т. К. Щеглова). В соответствии с приказом от 23 марта 2020 г. сектор устной истории и этнографии стал самостоятельной учебной научно-исследовательской лабораторией «Центр устной истории и этнографии», далее — Центр или ЦУИиЭ (в течение всей 30-летней деятельности лаборатории ее руководителем является д-р ист. наук Т. К. Щеглова). На протяжении 30 лет в его составе работали преподаватели, студенты, магистранты, аспиранты исторического факультета, которые вели научно-исследовательскую работу по программам ЦУИиЭ. Среди них О. А. Федоренко, И. В. Куприянова, Н. А. Старухин, Л. С. Дементьева, К. В. Григоричев, Н. С. Грибанова, Б. Б. Пушкарев, М. А. Овчарова, Г. В. Кидяева, А. В. Юсупова, Т. А. Горивячева, С. А. Семикин, Д. А. Дрожецкий. Многие из них стали признанными в сибирском научном про-

странстве исследователями, докторами и кандидатами наук. Среди них, например, проректор по научной работе ИрГУ, д-р социол. наук К. В. Григоричев, старший научный сотрудник Новосибирского краеведческого музея, канд. ист. наук М. А. Овчарова, научный сотрудник сектора археологии и источниковедения ИИ СО РАН, канд. ист. наук Н. А. Старухин и др. В разное время в историко-этнографических экспедициях участвовали исследователи Омска, Новосибирска, Санкт-Петербурга, Бийска и др. Многие из них добились признания — канд. ист. наук Е. А. Коляскина, канд. ист. наук М. В. Гавриленко, д-р ист. наук И. В. Куприянова и др. На сегодняшний день в состав Центра входят: д-р ист. наук, проф. Т. К. Щеглова (заведующий), А. А. Гоппе, Н. В. Люля, канд. ист. наук А. В. Рыков, А. С. Свидовская, И. А. Панченко, а также канд. ист. наук Н. С. Грибанова.

На современном этапе ЦУИиЭ — это прежде всего научный центр Алтайского края, который является хорошей стартовой площадкой для молодых исследователей. Он был образован с целью изучения памяти (семейной, индивидуальной, коллективной, исторической) населения Алтайского края и разработки методики ее изучения. Первым проектом, который обобщал в целом историю советской эпохи, в том числе по ранее табуированным темам, стало изучение истории исчезнувших и исчезающих малых сел Алтая, включая картографирование и создание банка данных о них на основе интервьюирования их жителей. Уже в 1991 г. на конференции по проблемам устной истории СССР, проведенной Всероссийским обществом устной истории в г. Кирове, а в 1992 г. — в Калининграде, были обобщены первые результаты формирования коллекции устных источников по истории сел Солонешенского и Павловского районов и определены темы исследовательских работ по изучению памяти о революциях и гражданской войне, истории единоличного хозяйствования и коммунарского движения, коллективизации и раскулачиваний, разрушения церкви и отношения сельского общества к этому и т. д. Одним из результатов этой работы стала защита сотрудником Центра К. В. Григоричевым диссертации «Динамика населения и миграционные процессы в Алтайском крае, середина 1940 — конец 1980-х гг.».

В сентябре того же года была начата стационарная работа в Барнауле. Первым городским проектом стало интервьюирование жителей правобережья р. Барнаулки (район тюрьмы), бывших заключенных и сотрудников барнаульской тюрьмы, жителей прилегающих улиц с целью восстановления картины массовых репрессий 1930-х гг. и выявления границы захоронений на месте расстрелов. Проведенная работа позволила не только создать самостоятельный фонд устных исторических источников, но и установить мемориальные границы территории, получившей статус городского кладбища, и вывести данную территорию из зоны застройки. В целом эта работа стала основой развития нового направ-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства образования и науки Алтайского края в рамках научного проекта № 19-49-220009 «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX — начала XXI века как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края».

ления в исторических исследованиях – устной истории (Oral history), которая позволила заложить первый в крае фонд устных исторических источников, приступить к разработке методики сбора, документирования и архивирования устных источников, их использования как для изучения исторических событий XX в., так и традиционных проблем этнографии народов Алтая.

В результате работы над этими проектами сформировались исследовательские программы «Города и села Алтайского края: историко-культурное наследие» и «Депортация народов и репрессии на территории Алтайского края». Дальнейшее развитие программ сектора происходило за счет тематического расширения и углубления изучения деревенского информационного пространства, которое стало рассматриваться не только как духовное наследие, но и как памятник крестьянской культуры. Так, в 1994 г. появилась новая программа – «Этнография Алтайского края (с 1998 г. – «Этнография Алтая и сопредельных территорий»).

Эти программы в соответствии с интересами исследователей, аспирантов, магистрантов и студентов, занимающихся научно-исследовательской работой, позволяли составлять индивидуальные подпрограммы. Например, несколько лет работа велась по программе «Крестьянская и сельская торгово-промышленная архитектура» по изучению планировки, застройки и архитектуры сельских усадеб, внутреннего убранства крестьянского жилища, трудовых и семейных традиций русского населения. Как и у многих других проектов, его реализация имела внешнюю финансовую поддержку, в данном случае – сотрудничество с НПЦ «Наследие». По итогам проекта были подготовлены порайонные каталоги жилой и торгово-промышленной архитектуры (Алтайский, Усть-Калманский, Тальменский, Усть-Пристанский районы) по состоянию на 1995–1997 гг. Одним из результатов этой работы стал научно-образовательный интернет-ресурс «Крестьянская архитектура: памятники традиционной крестьянской архитектуры», созданный при поддержке института «Открытое общество» (http://oralhistory.altspu.ru/p_arh/).

В последующие годы в этнографии большое внимание уделялось формированию населения Алтайского края, его этническим, этнографическим и историко-культурным группам, их традиционной культуре и быту. С 1996 г. реализуется программа «Народы Алтая: история и культура». В 2003 г. было заключено соглашение с администрацией Барнаула о совместном научно-исследовательском проекте «Этническая мозаика г. Барнаула». В результате были реализованы проекты по изучению истории и культуры народов Алтайского края «Мордва Алтая» (с 1996 г.), «Казахи Алтая» (с 2002 г.), «Татары Алтая» (с 2002 г.), «Казачество Алтая» (с 1995 г.), «Старобрядчество Алтая» (с 1991 г.). На основе полевых материалов в 2009 г. была защищена диссертация М. А. Овчаровой «Мордва Алтая: история и этнокультурные процессы (XIX – начало XXI века)». По рус-

ским Алтайского края в 2011 г. защитила диссертацию Н. С. Грибанова «Полотенце в культуре русского сельского населения Алтая в конце XIX – начале XXI в.», в 2015 г. защитила диссертацию О. С. Мамонтова «Гончарство русского населения Алтая в конце XIX – первой половине XX в.». Над диссертацией, посвященной культуре жизнеобеспечения русских в годы войны, работает А. А. Гоппе.

В 2013–2015 гг. коллективом исследователей в составе Н. В. Люля, Е. А. Прохоровой, А. С. Свидовской в сотрудничестве с И. В. Черновой, Е. А. Коптяевой, Ю. С. Новиковой (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского) под руководством канд. ист. наук Н. С. Грибановой (грант РГНФ, № 13-31-01008 а1) реализован проект по изучению семьи, семейно-бытовых традиций украинского сельского населения Западной Сибири, их развития и трансформации в конце XIX–XX в. Были проведены полевые исследования на территории Алтайского края, Омской и Новосибирской областей (13 экспедиций), изучены коллекции 21 музея, разработана методика работы с музейными предметами и коллекциями. Результаты исследования нашли отражение в коллективной монографии (проект РФФИ № 17-01-16116), странице проекта в сети Интернет (<http://sfrik.omsu.ru/page.php?id=368>), мультимедийном альбоме. Близка к защите кандидатской диссертации по этнографии украинцев Н. В. Люля.

Важнейшей формой работы Центра являются полевые исследования, которые подразделяются на большие комплексные, которые проходили летом, как правило, в июле, и тематические историко-этнографические экспедиции. Основой их работы стала авторская программа полевых исследований Т. К. Щегловой, базирующаяся на сочетании методов устной истории, этнографии, социально-культурной антропологии. Она позволяет создавать источники по этнографии народов Алтайского края, по «истории снизу», т. е. интерпретации участниками и очевидцами исторических событий XX – начала XXI столетий, по антропологическому содержанию исторических процессов и последнее время – по антропологии советскости. Предложенная ею методика экспедиционного выезда предполагает охват всей территории, населения и поселений административного района. Первое десятилетие экспедиция работала в поле три недели с переездом базового лагеря ближе к местам изучения. Например, экспедиция в Алтайский район 1993 г. останавливалась в селах Алтайское, Куяча, Куяган, экспедиция 1992 г. в Смоленский район базировалась в селах Смоленское, затем Ново-Тырышкинно и в горном селе Верх-Черновая. В Усть-Калманском районе в 1995 г. лагерь стоял в Усть-Калманке, затем передвинулся в предгорное село Михайловку, а затем в горы – в село Верх-Слюденка.

Часть ближайших сел изучалась небольшими группами с выездом в них из базового лагеря на два-три дня. Традицией стали проводы уезжавших с рюкзаками и палатками в 4–5 часов утра, поскольку все автобусы из райцентра в села, как правило, уходили от автовокзала в 6 утра. А еще надо было

дойти до места, так как в те годы из-за частых визитов непрошенных гостей из сельской молодежи лагерь стремились ставить подальше от поселения, порой за несколько километров, как в Быстром Истоке, когда участники экспедиции каждое утро ходили «за информацией» с диктофонами (диктофон «Легенда», на который долгое время записывали интервью, весил около 3 кг) и фотоаппаратами за 7 км туда и обратно. Поэтому с самого начала сложилась традиция называть старшими выезжающих групп «бывалых» полеви́ков, которые неоднократно были в экспедициях. Среди них Н. Старухин, С. Макаров, Е. Недошивкин, В. Стороженко, А. Мошкина, А. Литвинов, М. Пантелеев, К. Григоричев, А. Казаков, Б. Пушкарев, Г. Кидяева, А. Баландин, С. Семикин, Т. Горнявчева, Ю. Воеводина, А. Юсупова, Т. Шишмакова, Д. Алекса, А. Кузнецов и многие другие. Сложилась также традиция взаимодействия экспедиций с районными и сельскими администрациями, которые в соответствии со своими возможностями предоставляли для групп места проживания – школу, детсад, сельсовет, клуб. В базовом лагере оставалась группа, работавшая в селе, около которого стояли. Все эти традиции существуют до сих пор.

Трудности первого, да и второго десятилетия проведения экспедиций состояли в вывозе студенческой группы из Барнаула в район, учитывая расстояния в Алтайском крае – до 300 и более километров до отдаленных райцентров. Основным средством передвижения являлся общественный транспорт – районные рейсовые автобусы, пригородные электрички. Еще больше трудностей создавали поездки внутри района, когда группы студентов в 15–20 человек с рюкзаками, палатками, спальными мешками, котелками, да еще и с этнографическими экспонатами появлялись на автовокзалах около сельских автобусов-«пазиков» вместимостью чуть более 20 человек, около которых уже толпились сельские жители, приезжавшие в райцентр – кто в больницу, кто в магазины – и желающие вернуться назад. Из-за этих трудностей число населенных пунктов с разбивкой базового лагеря постепенно сократилось до двух: так, в Усть-Пристанском районе в 1997 г. лагерь базировался в самой Усть-Пристане на левобережье Оби, а затем передвинулся на правобережье Чарыша, впадающего на территории района в Обь, откуда экспедиция выехала с трудом, поскольку непрерывные дожди размыли дорогу и студенты, разбившись на группы выезжали разными машинами в Барнаул.

Не хватало финансовых средств и приходилось искать разные источники для обеспечения работы и проживания экспедиции. Так большие экспедиции с 1998 по 2008 гг. выезжали «в поле» благодаря бескорыстной помощи студентов-заочников. Ими стали ребята из ФСБ, которые получали историческое образование. Они вывозили и возвращали группы студентов в Барнаул на своих фирменных «пазиках» с затемненными стеклами, что создавало особую атмосферу при въезде в райцентры. А оборудование, продукты питания, диктофоны и батарейки

получали благодаря хоздоговорным работам. И самую большую поддержку оказывало НПЦ «Наследие» (Л. А. Никитина и Г. А. Кубрина) как деньгами, так и выдачей диктофонов.

Об этих трудностях стало весело вспоминать с 2009 г., когда большая летняя историко-этнографическая экспедиция получила возможность выезжать на университетском автобусе с гордой надписью «Первый вуз Алтая»; еще веселее, когда в 2013 г., экспедиция наконец получила собственный «уазик» для развоза и сбора исследовательских групп по селам изучаемого административного сельского района. Через 23 года после проведения первой экспедиции «головная боль» и бессонные ночи руководителя остались в прошлом. Современные экспедиции хорошо оснащены и укомплектованы благодаря поддержке администрации университета, прежде всего ректора, д-ра пед наук, профессора, выпускницы исторического факультета И. Р. Лазаренко.

На сегодняшний день обследовано более 30 районов и 600 сел Алтайского края. Только в комплексных летних экспедициях АлтГПУ за 1990–2019 гг. под руководством Т. К. Щегловой были обследованы поселения в Солонешенском (1990 г., совместно с А. Д. Сергеевым) Павловском (1991, 2009), Третьяковском (1992), Смоленском (1993), Алтайском (1994, 1995), Усть-Калманском (1995), Тальменском (1996), Усть-Пристанском (1997), Залесовском (1998), Заринском (1999), Мамонтовском (2000), Кытмановском (2001), Зональном (2002), Бийском (2003), Чарышском (2004), Шелаболихинском (2005), Тогульском (2006), Быстроистокском (2007), Пospelихинском (2008), Романовском (2010, 2014), Волчихинском (2011), Панкрушихинском (2012), Егорьевском (2013), Краснощековском (2015), Крутихинском (2016), Красногорском (2017), Топчихинском (2018), Курьинском (2019) районах.

Тематические экспедиции за все годы проводились в разное время года небольшими группами исследователей (аспирантов, магистрантов, студентов) по конкретным проблемам, в соответствии с задачами научных программ, с целью углубленного изучения выявленной в ходе большой экспедиции научной проблемы или для изучения коллекций сельских музеев и т. п. Например, в 1994–1995 гг. были организованы выезды в Алтайский район для работы со старообрядческой поморской общиной с. Куяча и старообрядцами белокрыницкого согласия в селах Ая и Каянча (Н. А. Старухин, Л. С. Дементьева), в 1998 г. – в с. Думчево Залесовского района для обследования культового памятника – срубной церкви с фресковой росписью 1915 г., в 2002 г. в села Ясашное, Усть-Тараба Кытмановского района и г. Заринск Заринского района для изучения телеутов степного Алтая, в 2004 г. – в Чарышский район для исследований по истории казачества (Д. А. Дрожцкий, С. А. Семикин). В 2000-е гг. активными были тематические выезды аспирантов и магистрантов кафедры отечественной истории в соответствии с темами диссертационных исследований: изучение этно-

графических групп русского населения Алтайского края – экспедиции под руководством Б. Б. Пушкарева (Поспелихинский район, август 2003 г.; Целинный район, июль 2003 г.; Кулундинский район, октябрь 2003 г.; Каменский район, май 2003, 2004 гг.; Шипуновский район, июль 2004 г. и др.), изучение мордвы Алтайского края – экспедиции под руководством М. А. Овчаровой (Залесовский район, август 2003 г.; Солтонский район, март 2004 г.), изучение коллекций муниципальных музеев, истории краеведческого движения и этнографии русского населения под руководством Н. С. Грибановой (Третьяковский, Петропавловский районы, август 2004 г.; Усть-Калманский район, август 2003 г., Заринский район, май 2003 г.; Мамонтовский район, апрель 2003 г.) и др.

В последние годы стали регулярными тематические экспедиции в рамках реализации научных проектов при поддержке РГНФ/РФФИ. В частности, в 2013 г. состоялась экспедиция Н. С. Грибановой в Усть-Коксинский район Республики Алтай (совместно с Е. А. Коляскиной и И. В. Куприяновой) (проект РГНФ № 13-11-22006, «Русские Алтая в конце XIX – начале XXI в.: отражение процесса формирования и развития этнокультурной специфики в знаковых предметах культуры», рук. Т. К. Щеглова), в 2014 г. – Н. С. Грибановой, Н. В. Люля в Кулундинский район, в 2015 г. – Н. С. Грибановой, Н. В. Люля, А. С. Свидовской в Карасукский район Новосибирской области, Е. А. Прохоровой в с. Романово Романовского района (проект РГНФ № 17-01-16116д «Семья и семейный быт украинского сельского населения Западной Сибири в конце XIX – XX в.», рук. Н. С. Грибанова). В 2015–2017 гг. в рамках проекта «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (РГНФ/РФФИ № 15-31-01019 a1, рук. Т. К. Щеглова) были проведены четыре тематические экспедиции в Залесовский (Д. В. Алекса, А. А. Мазырина, А. В. Рыков), Благовещенский (Д. В. Алекса, Д. С. Огнев, А. С. Кузнецов, А. В. Рыков, А. Н. Малахова), Усть-Пристанский (Ю. А. Диннер, А. Н. Малахова, А. С. Кузнецов, А. А. Мазырина, А. В. Рыков) и Ельцовский районы (А. С. Кузнецов, А. А. Мазырина, А. В. Рыков). В 2019 г. по гранту Минобрнауки «Этнодесант 22: интерактивная карта Алтайского края» (рук. Т. К. Щеглова) были проведены обследования ряда сел в Косихинском, Троицком, Шипуновском и Родинском районах (А. Свидовская, А. Рыков, Н. Люля, А. Гоппе, Ю. Диннер, С. Аброськин, А. Матюшкина, М. Самойлова, В. Струнина, К. Шумихин и др.).

Формируемый с начала 1990-х гг. архив устных исторических источников Центра включает на сегодняшний день различные виды источников. Самую весомую часть составляют полевые материалы – записи более 4700 интервью на магнитной пленке и цифровых носителях (мемораты), около 197 тыс. фотоснимков, 45 часов видеозаписи, полевые дневники, полевые описи, стенограммы интервью, копии карт и карты-схемы населенных пунктов, описания памят-

ников архитектуры и предметов музейных коллекций. В архив включены также материалы проектов, реализовавшихся в 1990-е гг.: по каталогизации памятников крестьянской архитектуры, созданию информационного банка исчезнувших сел и т. д. Комплекуются фонды текущих научных проектов, проведенных научных мероприятий и т. п. С 2016 г. начата передача материалов, в том числе историко-этнографических экспедиций, в Государственный архив Алтайского края на постоянное хранение (ГААК, ф. 971) с созданием при Центре фонда дублетных (копийных) материалов.

Частью работы сотрудников Центра в сфере источниковедения стал поиск форм публикации материалов устной истории. В результате были успешно апробированы проекты издания устных исторических источников благодаря участию в губернаторском конкурсе «Живая история» – «Алтайская деревня в рассказах ее жителей» (2012), «Устная история: жизненные стратегии и повседневные практики сельского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны» (2017).

Площадками для обсуждения конкретных результатов полевых исследований, теоретико-методологических и методических разработок в области устной истории и этнографии являются периодические конференции. С 1994 г. Центром проводится конференция «Этнография Алтая и сопредельных территорий» (1994 г. – Этнография Алтайского края, 1996 г. – Этнография Алтая, 1998, 2001, 2003, 2005, 2008, 2011, 2015 гг.). Конференции 2008, 2011, 2015, 2020 гг. были поддержаны грантами РГНФ/РФФИ. Партнером в 2008 г. выступал Институт археологии и этнографии СО РАН, в 2011 г. – Семипалатинский государственный педагогический институт (Республика Казахстан), в 2015 г. – Томский государственный университет, в 2020 г. – Институт археологии и этнографии СО РАН, Омская лаборатория археологии, этнографии и музееведения, Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева.

С 1993 г. Центром совместно с районными администрациями и краеведческими сообществами издаются в виде научных очерков материалы, в том числе используются результаты полевых исследований по истории и культуре населения сельских административных районов по программе «Города и села Алтайского края: историко-культурное наследие» (Павловский, Усть-Калманский, Усть-Пристанский, Залесовский, Алтайский, Тальменский, Зональный, Бийский, Кулундинский и др.).

С 2004 г. ежегодно с лабораторией исторического краеведения (д-р ист. наук, проф. М. А. Демин, ст. преподаватель кафедры отечественной истории А. Н. Телегин) проводится конференция и издаются сборники «Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае» (с 2013 г. добавились также иссле-

дования в Прииртышье), в котором наряду с разделом «Археология» сформированы разделы «Этнография», «Устная история», а с 2018 г. введен раздел «Музееведение». В последние годы партнерами этого проекта выступали Павлодарский государственный педагогический институт (Республика Казахстан), Горно-Алтайский государственный университет, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского.

Важнейшей площадкой для обсуждения вопросов региональной этнографии и устной истории с 2001 г. стала секция в рамках Конгресса антропологов и этнографов России, которая проводилась под названием «Устная история как источник и метод этнографических исследований» или «Устная история как источник и метод этнографических и антропологических исследований» (рук. Т. К. Щеглова). В 2021 г. оргкомитет Конгресса поддержал заявку «Историческая память в этнографии и устной истории» (рук. Т. К. Щеглова и С. Н. Корусенко). На основе выступлений на секции Конгресса в 2017 г. в Ижевске опубликован сборник статей «Устная история в современной исследовательской практике на постсоветском пространстве», на выступлениях участников секции Конгресса 2019 г. в Казани сформирован номер 5 журнала «Исторический курьер Института истории СО РАН», 2020, № 5, <http://istkurier.ru/index.php/2018-06-21-11-23-48/2020/vypusk-2020-5>.

Все эти регулярно действующие научно-практические форумы дополняются тематическими конференциями. Среди них заметную роль в развитии отечественной устной истории сыграл Всероссийский научный семинар 26–26 сентября 2006 г. «Устная история (Oral History): теория и практика» (грант РГНФ-Регион 06-01-60182 Г/Т), на который приехали представители российских центров устной истории из Петрозаводска (канд. ист. наук А. В. Голубев), Москвы («Мемориал», И. С. Островская, А. Г. Козлова), Братска (канд. ист. наук Л. М. Салахова и С. В. Сарапулова), ведущие специалисты в области устной истории (д-р ист. наук В. А. Бердинских, д-р ист. наук В. А. Зверев, канд. ист. наук Е. В. Косякова) и др. В 2012 г. Центром совместно с Институтом истории им. Марджани Академии наук Татарстана (отдел этнологических исследований, зав. д-р социол. наук Г. Ф. Габдрахманова) была проведена конференция по тюркской этнографии «Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации» в которой участвовали специалисты из Москвы, Петербурга, Казани, Якутска, Абакана, Кызыла, Горно-Алтайска и др. В изучении истории и культуры российских немцев важное значение имели две конференции с изданием тематических сборников, проведенные совместно с АОО Международной союз немецкой культуры и КАУ Алтайский краевой Российско-немецкий дом «Память, ответственность, будущее» (2011); «Российские немцы от истоков к современности» (2012) и др.

В последние годы сотрудники Центра активно стали осваивать IT-технологии. Большую роль в

этом играет молодой сотрудник Центра, аспирант кафедры отечественной истории И. Панченко. Так в 2019 г. благодаря реализации просветительского проекта «Этнодесант 22: создание интерактивной карты народов Алтайского края» (грант Министерства образования и науки, рук. Т. К. Щеглова) создан информационный ресурс (<http://etnodesant.altspu.ru>), отражающий этническое многообразие и культурную специфику отдельных поселений Алтайского края, в том числе и посредством публикации хранящихся в архиве Центра материалов (звукозаписей и транскриптов интервью, видеоматериалов, фотографий и др.). Он обеспечил возможность доступа к ним широкой аудитории исследователей, педагогов, учащейся молодежи для использования в учебной и научно-исследовательской деятельности.

На грантовые средства Центром было куплено файловое хранилище synology, расширившее возможности использования интернет-ресурсов. Осваивая интернет-пространство, сотрудники создали по научным проектам Центра еще ряд ресурсов: «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны» (<https://old.altspu.ru/history/kignak>), «Семья и семейный быт украинского населения Западной Сибири в конце XIX–XX в.» (<http://sfrik.omsu.ru/page.php?id=368>), поддержанные РГНФ. В настоящее время в разработке находится сайт «Полевые исследования по этнографии и устной истории на территории Алтайского края во второй половине XX – начале XXI в.» (<http://etnografy.altspu.ru/>), созданный при поддержке гранта РФФИ № 19-49-220009 (рук. Т. К. Щеглова), сайт конференции «Этнография Алтай» ([Oralhistory.altspu.ru](http://oralhistory.altspu.ru)) при поддержке гранта РФФИ № 20-09-22030 (рук. Т. К. Щеглова). Обновляется сайт самого Центра. Все сайты являются площадками для выставления материалов интервью, фотоматериалов, наработок сотрудников Центра в области методики устно-исторических и этнографических исследований и позволяют размещать как авторские работы ведущих исследователей России, так и итоги научно-просветительских центров образовательных и музейных учреждений Алтайского края.

В завершение необходимо отметить разнообразную и масштабную публикационную деятельность сотрудников Центра, освоивших разные научные жанры – монографии, учебные пособия, учебно-методические рекомендации, тематические интернет-страницы, сборники источников. Приобретен опыт издания библиографических указателей и мультимедийных альбомов. Значительная часть этих публикаций обобщена в одноименном указателе «Полевые исследования по этнографии и устной истории Алтайского края в 1950–2010-е гг. Библиографический тематический научно-вспомогательный указатель» (Барнаул, 2019), выставлена на сайте «Полевые исследования...» (<http://etnografy.altspu.ru>), на личных старницах официального сайта АлтГПУ и в персональных библиографиях сотрудников Центра.

Т. К. Щеглова

1

Многообразиие
этнических процессов
и идентичности
в коммуникациях
прошлого
и настоящего

УДК 394.21

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-10-15

А. В. Богочанова*Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, Российская Федерация***Государственные преобразования в сфере праздничной обрядности в период хрущевской оттепели**

Аннотация. В статье рассматривается проблема внедрения в сельский быт советских семейных и общественных праздников и вытеснения церковной и традиционной обрядности, проводимых руководящими партийно-хозяйственными органами в 1960-х гг. в целях борьбы с религиозными «пережитками». Основным содержанием этой деятельности являлась разработка сценариев и оформления обрядов и праздников, аналогичных традиционным, но имеющих строго гражданский характер и советское идеологическое наполнение. Результатом этой деятельности стало постепенное отвыкание населения от церковных и традиционных праздников и обрядов. **Ключевые слова:** *хрущевская оттепель, борьба с религией, советские праздники и обряды, антирелигиозная пропаганда, Алтайский край.*

Десятилетие после смерти Сталина, называемое «хрущевской оттепелью», стало временем больших общественных перемен. Либерализация политической сферы, науки, образования, культуры не исключала борьбы с чуждыми коммунистической идеологии явлениями и инакомыслием, в том числе и с религиозными верованиями.

Необходимо отметить, что в последнее сталинское десятилетие наблюдается ослабление репрессивной политики государства в отношении церкви, вызванное внешнеполитическими устремлениями, а также использованием идеологического потенциала РПЦ в военные и первые послевоенные годы [1]. Однако в период «хрущевской оттепели» позиция государства в отношении религии меняется в сторону усиления контроля над религиозными культурами. Постановления «О монастырях в СССР», «О повышении налогов на доходы епархиальных предприятий и монастырей» (1958); «О мерах по прекращению паломничества к так называемым святым местам», «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» (1960), были направлены на ограничение деятельности церквей. С марта 1961 г. Постановлением Совета Министров СССР открытие и закрытие храмов целиком передавалось на усмотрение областных и краевых исполкомов.

Отказавшись от откровенно репрессивной политики, руководство страны было вынуждено обратиться к поиску иных подходов к решению проблемы устойчивого сохранения в народном быту элементов религиозного культа. В третьей Программе Коммунистической партии, принятой в 1961 г., говорится о том, что религия является пережитком капиталистического строя, борьба с которым осуществляется в контексте коммунистического воспитания трудящихся: «Партия использует средства идейного воздействия в духе научно-материалистического миропонимания для преодоления религиозных предрассудков, не допуская оскорбления чувств верующих» [2, с. 170].

Позиция партийно-правительственного руководства заключалась в том, что религия паразити-

рует на потребности людей в периодическом праздничном времяпрепровождении, в связи с чем были приняты меры к увеличению разнообразия культурного досуга населения. Так, в рассматриваемый период отмечается внимание властей к духовной сфере советских людей, их культурному времяпрепровождению. Большой общественный интерес проявляется к различным видам искусства: музыке, живописи, театру, кино. Поэтическое искусство стремится к визуализации: молодые поэты-шестидесятники, открыто выражавшие свою гражданскую позицию перед публикой, стали символом эпохи хрущевской оттепели.

Особый подход был применен в борьбе с религиозными праздниками, под которыми понимались не только церковные праздничные службы, но и обряды крещения новорожденных, венчания молодоженов, отпевания умерших. Под пристальным вниманием властей оказались также широко распространенные в народе гуляния по поводу Рождества, Пасхи, Масленицы, Троицы, Радуницы, в которых религиозные мотивы сочетались с отголосками древних земледельческих культов. Календарные земледельческие праздники, связанные с началом и окончанием жатвы, также рассматривались как пережитки прошлого. Не случайно меры по ликвидации праздничной обрядности принимались в первую очередь в отношении населения сельских земледельческих районов, где были еще сильны формы традиционного быта. Пропагандистская кампания по борьбе с религией проходила в контексте мероприятий по борьбе «за культуру и быт села», «стирания граней между городом и деревней». Было уделено внимание социальной сфере, улучшению качества жизни населения сельских районов. Большое значение придавалось внедрению в быт новых праздников и обрядов, призванных заменить отжившие формы, основанные на религиозном мировоззрении.

В формировании новой обрядности активное участие приняли советские этнографы, перед которыми с середины 1950-х гг. была поставлена задача изучения культуры и быта колхозного крестьянства [3, с. 4].

Проблемы формирования и распространения новых обычаев и праздников у народов СССР широко обсуждались на страницах журнала «Советская этнография». В частности, И. А. Кривелев так обосновывал необходимость создания новой праздничной обрядности: «Назрела потребность в таких праздниках, которые, помимо своей основной функции украшения нашего быта, ознаменованя памятных дат и событий общественной и семейной жизни, сыграли бы свою роль в ликвидации религиозных праздников и вообще в вытеснении религии из быта советских людей» [4, с. 17].

Официальным документом, регламентирующим мероприятия по распространению новой обрядности на территории РСФСР, явилось принятое в феврале 1964 г. постановление Совета Министров РСФСР «О внедрении в быт советских людей новых гражданских праздников». Советам министров автономных республик, крайисполкомам, облисполкомам, органам записи актов гражданского состояния необходимо было создать надлежащие условия для выполнения постановления. Так, за основу сценария новогоднего праздника еще в 1930-х гг. легло традиционное крестьянское празднование Святки – с увеселениями, масками ряженых. В 1960-х гг. на основе народных празднований Масленицы был разработан сценарий гражданского праздника «Проводы русской зимы».

В Алтайском крае ответственность за выполнение Постановления была возложена на крайисполком, который уже 30 марта 1964 г. принял решение «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах и постановления Совета Министров РСФСР «О внедрении в быт советских людей новых гражданских праздников». На основании этого решения исполкомами районных городских, сельских, поселковых советов депутатов трудящихся были образованы специальные комиссии по внедрению в быт новых гражданских ритуалов [5, л. 1].

Состав комиссий формировался из лиц, ответственных за выполнение Постановления на местах: депутатов районных советов, заведующих ЗАГСами, секретарей комсомольских организаций, директоров Домов пионеров, работников торговли, медицинских работников. В райцентрах комиссии возглавляли директора РДК, в селах – заведующие клубами.

На момент принятия постановления в крае наряду с гражданскими праздниками – 1 Мая, 7 ноября, Днем Конституции – бытовали традиционные праздники и обряды. Примечательно, что еще с 1930-х гг. в традиционные обряды алтайской деревни начали проникать элементы советской праздничной символики. В частности, по воспоминаниям старожилов Бийского района, на Радунцу плавали в лодках на кладбище с красными флагами. В Третьяковском районе старожилы вспоминают сложившийся в период коллективизации обычай поздравлять невесту во время свадьбы красную косынку. В Алтайском районе в Святки наряду с традици-

онными персонажами рядились, например, в уполномоченного по хлебозаготовкам. Играя свою роль, «уполномоченный» надевал очки, брал в руки амбарную книгу и говорил: «Сдавайте хлеб, сдавайте хлеб». При этом Пасха в селах Тогульского района, по воспоминаниям старожилов, отмечалась не только рядовыми колхозниками, но и представителями партийного руководства [6].

Выполняя постановление правительства, краевые власти предпринимали меры по вытеснению из бытовой культуры православных праздников путем замены их новыми советскими праздниками, такими как Новый год, Проводы русской зимы. Праздники земледельческого календаря, связанные с началом сева, окончанием жатвы, были заменены такими, как Праздник первой борозды, Праздник урожая. Праздник русской березки был призван заменить Троицу. Вместо Радунцы труженикам был предложен День поминовения умерших [5, л. 1].

Особое внимание уделялось борьбе с религиозными обрядами, связанными с рождением, бракосочетанием и смертью. Количество обрядов, совершенных в храмах Алтайского края, отражено в таблице, составленной крайисполкомом в 1966 г. [5, л. 2].

Таблица 1
Количество обрядов, совершенных в храмах Алтайского края

Виды регистрации акта	Первое полугодие 1965 г.		Первое полугодие 1966 г.	
	Всего зарегистрировано	В том числе окрещено, обвенчано и отпето	Всего зарегистрировано	В том числе окрещено, обвенчано и отпето
Рождение	20 477	1980	21 287	1 387
Брак	11 247	34	11 514	51
Смерть	9 308	250/2641	10 234	278/2868

Примечание: количество отпетых очно показано числителем, заочно – знаменателем.

Из таблицы видно, что жители края проявляли довольно высокую активность в отправлении церковных обрядов. В справке крайисполкома «О внедрении в быт новых праздников в Алтайском крае» приводились данные о том, что из 42 861 родившегося в 1965 г. ребенка по новым обрядам было зарегистрировано только 1725 детей, что составляло 4% новорожденных. В то же время в трех церквях края было окрещено 2398 новорожденных, или 5,5% от общего количества родившихся. Такое положение вещей руководство края признавало неудовлетворительным, требующим усиления атеистической пропаганды, а также более энергичного внедрения новых обрядов, таких как «торжественная регистрация новорожденных», «комсомольская свадьба», «торжественное поминовение умерших».

Динамика ежегодного увеличения числа новых обрядов показана в таблице, составленной крайисполкомом в 1965 г. (табл. 2).

Таблица 2
Динамика ежегодного увеличения числа новых обрядов

Год	Зарегистрировано рождений			Зарегистрировано браков		
	всего	в торжественной обстановке		всего	в торжественной обстановке	
		абс.	%		абс.	%
1963	56 176	7	0,01	24 362	50	0,2
1964	47 093	350	0,74	22 572	314	1,4
1965	42 911	1725	4,00	22 322	1794	8,0

Данные, приведенные в таблице, свидетельствуют о незначительном распространении на территории края за период с 1963 по 1965 г. новых обрядов [5, л. 3].

Методическое руководство внедрением праздников и обрядов осуществлялось Управлением культуры края, которым в 1965 г. были выпущены буклеты «О праздниках юности и большой семьи», «Торжественная регистрация новорожденных», брошюра «Новые праздники и обряды», в которых содержались примерные сценарии мероприятий.

Примерный сценарий регистрации новорожденных, рекомендованный сельским, поселковым, городским и районным бюро ЗАГС, выглядел следующим образом: «На торжественную регистрацию новорожденных собираются жители села. Сцена клуба красочно оформляется. На сцене портрет В. И. Ленина в детские годы, живые цветы, в зале играет музыка. Вместе с родителями новорожденных находят почетные родители. Отцу каждого новорожденного вручается пышный каравай на красиво расшитом полотнце, матерям вручаются букеты живых цветов. Депутат районного совета открывает торжественную регистрацию новорожденных, производится запись в актовую книгу. Почетные родители

выступают с торжественным обещанием. Депутат поздравляет родителей с новорожденными, после чего вручает им свидетельство о рождении ребенка, письмо в будущее и торжественное обещание родителей. С поздравлениями выступают представители коллективов, вручают для малышей ценные подарки. На сцене с приветствиями выступают дошколята, октябрята и пионеры. Они дарят малышам игрушки, галстуки. Родители и все присутствующие на этом торжестве в заключение смотрят концерт художественной самодеятельности» [5, л. 12].

Сценарий обряда поминовения умерших отражен в отчете Хабаровского отдела культуры: «9 мая 1967 года в райцентре на кладбище семьями стекаются сельчане. Звучат траурные мелодии, читаются стихи, ведущий переходит к воспоминаниям о похороненных на этом кладбище. После официальной части все расходится по могилам своих близких и знакомых, возлагают венки, производят посадку деревьев, цветов, поправляют надгробные холмики» [7, л. 4].

Методические материалы по проведению праздников распространялись на специально организованных для работников культуры, сотрудников ЗАГСов семинарах, конференциях, а также на партийных и советских совещаниях. Так, например, в зональных семинарах в июле 1965 г. приняло участие 1200 заведующих клубами и библиотеками. В 1966 г. Смоленским райисполкомом был проведен семинар с председателями и секретарями сельских советов. В ходе семинаров демонстрировались любительские фильмы об успешном опыте распространения новых праздников и обрядов в крае, устраивались показательные мероприятия.

Справки, решения крайисполкома, отчеты районных отделов культуры за период с 1965 по 1967 г. изобилуют названиями новых праздников и обрядов, распространяемых среди жителей Алтая. Помимо упомянутых выше календарных, семейных праздни-



Рис. 1. Торжественная регистрация новорожденных. Змеиногорский район, 1968 г. ГААК. Ф. 1041. Оп 1. Д. 636. Л. 18.

Рис. 2. Проводы русской зимы. Емеля. Целинный район, 1968 г. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 686. Л. 7.



ков, довольно большую группу в новой праздничной обрядности составили праздники юношества и вступления в трудовую жизнь, такие как торжественное вступление в пионеры, комсомол, вручение паспорта, проводы в ряды Советской армии, посвящение в земледельцы. Также в результате внедрения новой обрядности начали отмечаться профессиональные праздники, в частности День животновода, День шофера, День механизатора. Празднование всевозможных юбилейных дат – золотых и серебряных свадеб, юбилеев колхозов и совхозов – также стало активно распространяться в ходе развернувшейся кампании по созданию новой обрядности. К новым праздникам можно отнести и чествование ветеранов труда, почетные проводы на пенсию, присвоение имени почетного гражданина села. Как отмечалось в отчетах, в ряде районов края, таких как Бийский, Волчихинский, Смоленский, в городах Рубцовске, Бийске торжественная регистрация новорожденных стала

традицией, что позволило значительно снизить количество крещений в церкви (рис. 1).

В отчетах также приводятся количественные данные о проведенных в районе мероприятиях. Так, например, в Быстроистокском районе в 1966 г. были проведены следующие праздники и обряды:

- Проводы русской зимы – 7;
- проводы в советскую армию – 10;
- Праздник русской березки – 2;
- Космический бал – 1;
- Праздник урожая – 2;
- торжественных регистраций новорожденных и новобрачных – 7 [7, л. 36].

В отчете Целинного отдела культуры за 1968 г. имеются фотографии праздника Проводов русской зимы (рис. 2–5). Среди большого количества участников мероприятия видны костюмированные персонажи как традиционного праздника (Емеля на печи, Масленица, гармонист), так и русских былин – Три



Рис. 3. Проводы русской зимы. Шествие костюмированных. Целинный район, 1968 г. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 686. Л. 8.



Рис. 4. Проводы русской зимы. Гармонист. Целинный район, 1968 г. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 686. Л. 7.



Рис. 5. Праздник русской зимы. Три богатыря. Целинный район, 1968 г. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1 Д. 686. Л. 6.



Рис. 6. Костюмированные на сцене. ГААК. Ф. 1041 Оп. 1. Д. 686. Л. 6.

богатыря. На грузовой машине – плакаты с лозунгами: «Товарищи животноводы! Подарим XXIV съезду перевыполнение плана!» и «Встретим весну с отличной подготовленной техникой!» [8, л. 5–8].

Тем не менее руководство края не удовлетворяли темпы распространения новой праздничной обрядности в сельских районах. Отмечалось, что в Змеиногорском, Павловском, Сорокинском, Кулундинском, Рубцовском райисполкомах комиссии по внедрению новых праздников и обрядов не образованы, в ряде случаев они работают формально, не вносят в новые праздники элементов народности, не добиваются их массовости, красочности и глубокого содержания [5, л. 23].

В мае 1966 г. крайисполком принял решение «Об улучшении работы по внедрению в быт новых праздников и обрядов». В соответствии с решением усиливалась ответственность руководителей за выполнение постановления. Также обращалось внимание на зрелищность, содержательность, эмоциональность проводимых мероприятий. Рекомендовалось привлекать к организации праздников местные коллективы художественной самодеятельности, улучшать эстетическое оформление клубов, Домов культуры. Исполкомы районных и городских Советов депутатов трудящихся обязывались к 1 октября 1966 г. представить крайисполкому информацию о выполнении настоящего решения.

К 1969 г., по отчетам учреждений, подведомственных Управлению культуры Алтайского края, активность пропагандистской кампании по внедре-

нию новой праздничной обрядности стала заметно снижаться. Однако указы и постановления властей, а также проделанная на местах исполнительными органами работа возымели действие. Так, к началу 1970-х гг. в селах Алтайского края нововведения значительно потеснили традиционные праздники. Весьма популярными стали гражданские праздники: Проводы русской зимы, торжественная регистрация брака, Праздник урожая, проводы в ряды Советской армии, праздники юности и профессиональные праздники. Этому способствовала не только активная антирелигиозная пропаганда, но и подходы, направленные на то, чтобы закрепить за новыми праздниками привычное для населения место в календаре, внешнюю форму и канву праздничных действий.

A. V. Bogochanova

State transformations in the sphere of holidays during the period of the khrushchov thaw

Annotation. The article discusses the problem of introducing into rural life of Soviet family and public holidays and the displacement of church and traditional rituals conducted by the leading party and economic bodies in the 1960s in order to combat religious «vestiges». The main content of this activity was the development of scenarios and design of ceremonies and holidays, similar to traditional ones, but having a strictly civil character and Soviet ideological content. The result of this activity was the gradual weaning of the population from church and traditional holidays and rituals. **Keywords:** *Khrushchev thaw, the fight against religion, Soviet holidays and rituals, anti-religious propaganda, Altai region*

Источники и литература

1. Шкаровский М. В. Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь в 1943–1953 годах [Электронный ресурс]. URL: azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/stalinskaja-religioznaja-politika-i-russkaja-pravoslavnaja-tserkov-v-1943-1953-godah/ (дата обращения: 17.09.2020).
2. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988). Москва, 1986. Т. 10. 488 с.
3. Купрянская В. Ю., Потапов Л. П., Терентьева Л. Н. Основные проблемы изучения народов СССР // Советская этнография. 1961. № 3.
4. Кривелев И. А. О формировании и распространении новых обычаев и праздников у народов СССР // Советская этнография. 1963. № 7.
5. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 550.
6. Архив ГХМАК. Материалы полевых этнографических экспедиций.
7. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 609.
8. ГААК. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 686.

УДК 39(571.1)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-16-20

В. В. Бубликов*Белгородский государственный национальный исследовательский университет, г. Белгород, Российская Федерация***Трансформация этнической идентичности биэтнического русско-украинского населения Западной Сибири (по материалам полевых исследования 2020 г. в Алтайском крае и Омской области)¹**

Аннотация. Эмпирические исследования, выполненные в 2020 г. в регионах традиционного проживания русско-украинского населения в Западной Сибири, свидетельствуют, что данная этногруппа по признаку трансформации этнической самоидентичности в течении жизни делится на две примерно равные группы: тех лиц, у кого ощущение двойной этничности присутствовало, по их собственному утверждению, всегда, и тех, у кого соотношение русской и украинской компонент этничности менялось под воздействием различных факторов, которые рассматриваются в статье. **Ключевые слова:** этническая идентичность, множественная этноидентичность, русские, украинцы, русско-украинцы, Западная Сибирь.

Идентичность этнически смешанного русско-украинского населения, которое в последние десятилетия демонстрирует гибкость своего самосознания, чаще всего обусловленную логикой инструменталистского поведения этнического меньшинства, долгое время оставалась на периферии интереса научного сообщества. Традиции советской этнологии и этнографии, предполагающие изучение «этносов» как неких этнокультурных монолитов, не позволяли «увидеть» группы на «стыке» этих этносов. В. В. Степанов пишет по этому вопросу: «В советские годы для многих отечественных этнологов, социологов, психологов были только русские, украинцы, татары, евреи и иные однозначные самоидентификации и никого «между ними», а для статорганов и паспортных столов — двойная национальность вообще казалась абсурдом» [1, с. 70]. Кстати, нередко этим же госорганам концепция возможности принадлежности только к одному «этносу» не мешала выдавать одному и тому же человеку документы с разными «национальностями». Ситуации, когда потомки украинских переселенцев (а равно и российские белорусы, немцы, евреи и др.) имели в документах разные национальности, были и остаются массовыми.

Часто в научной литературе статистическое уменьшение численности украинцев в России, фиксируемое все постсоветские десятилетия, объясняется крайне упрощенно, как некий линейный процесс «естественной ассимиляции». Однако на практике, как показывает ряд этносоциологических исследований [2], в том числе и выполненных учеными Института этнологии и антропологии РАН [3], в реальности речь идет скорее не о полной ассимиляции, а о распространении среди таких лиц множественной (чаще всего двойной) этничности, по крайней мере на несколько поколений.

Е. Ф. Фурсова также «приходит к выводу о формировании плавающей или ситуативной идентичности стольпинских переселенцев Западной Сибири, которая включает также промежуточные русско-украинские варианты», а нестыковки в переписях, по ее мнению, обусловлены именно существованием этой «плавающей» идентичности потомков украинских переселенцев, «а не медлительными процессами ассимиляции или «русификации»» [4, с. 748].

Эта смешанная, биэтническая группа населения только начинает входить в сферу интересов этнологов и этносоциологов, чему в определенной степени способствовали и события во взаимоотношениях России и Украины последних 6–7 лет. Как пишет Н. В. Люля, «на периферии научных изысканий остаются вопросы этнической идентичности украинского населения в 2010-е гг. и влияние на них событий 2014 года» [5, с. 114].

В июле 2020 г. в двух регионах Западной Сибири (Алтайском крае и Омской области) в рамках реализации проекта «Множественная русско-украинская этническая идентичность в России и ее региональные особенности» было проведено 40 глубинных интервью с жителями, имеющими русско-украинскую этническую идентичность. Условием участия респондентов в исследовании являлось обязательное наличие в той или иной форме (соотношении) и русской, и украинской этничности. Вместе с этим такие респонденты часто пользуются и иными этнонимами, чаще всего это самоназвание «хохлы», с которым себя идентифицируют 82% опрошенных. Допускалось также участие респондентов, имеющих еще какую-либо этническую компоненту в идентичности. Из 40 респондентов наличие третьей этнической компоненты указали четыре респондента: два — немецкой, по одному — эстонской и польской.

Одной из целей исследования стало выявление причин трансформации идентичности русско-украинских жителей, в том числе и причины самого появления у них двойной этничности.

Интервью проводились как в крупных городах — на территориях дисперсного проживания биэтни-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №20-011-00676/20 «Множественная русско-украинская этническая идентичность в России и ее региональные особенности».

ных жителей (города Барнаул и Омск), так и в сельских районах – местах компактного проживания таких респондентов (Романовский р-н Алтайского края, Павлоградский р-н Омской области). Из 40 респондентов: 15 – мужчины (38%), 25 – женщины (62%); 10 опрошенных (25%) возрасте 18–34 года, по 15 респондентов (38%) – в возрастных группах 35–60 лет и 60 лет и старше. Подавляющее большинство интервьюируемых (34 чел., или 85%) уроженцы регионов проведения опроса.

Большинство наших респондентов с русско-украинской идентичностью в последней переписи населения (2010 г.) или в документах записались украинцами (21 чел., или 53%), 16 чел. (40%) – русскими. Еще 3 человека (7%) указали, что в разных переписях указывали разную национальность или не помнят, что они указывали в переписи или в документах.

Этническое происхождение биэтнических респондентов также преимущественно украинское: 83% указали, что их отец по национальности украинец, у 60% – мать украинка (табл. 1).

Таблица 1
Этническая принадлежность респондентов с русско-украинской идентичностью, %

Национальность	Русский (-ая)	Украинец (-ка)	Иные варианты этничности
Отец	10	83	7
Мать	30	60	10

Таким образом, большинство среди опрошенных жителей Западной Сибири с русско-украинской этничностью имеют украинское происхождение по обоим родителям – 23 чел. или 58%, 13 чел. (32%) – имеют родителей разных национальностей, еще 4 чел. (10%) указали, что оба их родителя русские, хотя сами респонденты отмечают их украинское происхождение (т. е. это обрусевшие украинцы).

Наблюдаются значительные различия в этническом происхождении респондентов с двойной этничностью в городах и сельской местности. Так, среди жителей городов – региональных столиц об этнически смешанном происхождении заявили 40%, только русских родителей имеют 20%, только украинцев – всего 35%, в то время как в сельской местности обоих родителей-украинцев имеют 80%, а родились в смешанных семьях лишь 20%.

Сама природа множественной, двойной этничности обуславливает возможность изменения соотношения этнических компонентов идентичности в течении жизни человека. Другими словами, русская и украинская компоненты могли возникнуть или усилиться в течении жизни под воздействием тех или иных обстоятельств как личного, так и общественно-политического характера.

В ходе проведения интервью респондентам был задан вопрос: «Изменялось ли в течении жизни Ваше самоощущение, оценка собственной национальности?» Результаты опроса показали, что наши респонденты распределились на две количествен-

но равные группы (по 20 чел. каждая): одни заявили об изменении этноидентичности в течение жизни, другие, напротив, сказали, что они всегда чувствовали в себе двойную русско-украинскую идентичность и их ощущение собственной национальности не менялось. Среди респондентов, отметивших ту или иную форму трансформации этничности, 11 заявили о повышении украинской составляющей в их идентичности, 7 – о повышении русской, и еще 2 респондента указали на неоднократное изменение компонент этничности. Здесь необходимо подчеркнуть, что количественные параметры групп респондентов, заявивших о росте в течение их жизни «русскости» или «украинскости», могут не отражать реального распределения этих позиций во всем многочисленном русско-украинском сообществе. Количественное распределение предполагается исследовать в 2021 г. при проведении массового анкетирования биэтнических жителей. В 2020 г. целью интервью являлось изучение не количественных, а качественных параметров, т. е. выявление и систематизация всего возможного спектра мнений по исследуемой проблематике, в данном случае – причин трансформации этнического самосознания.

Наиболее часто встречающейся причиной изменения компонентов этнического самосознания у русско-украинского населения является изменение лингво-культурной среды проживания или социального взаимодействия (школа, работа и т. д.) (табл. 2).

Таблица 2
Факторы изменения этнической идентичности русско-украинскими жителями Западной Сибири

	Повышение русской компоненты в этноидентичности	Повышение украинской компоненты в этноидентичности	Множественное изменение соотношения этнокомпонент
Причины изменения компонент в этноидентичности	Переезд из села (с преобладанием украинского населения) в город (с преобладанием русского населения)	Интерес к корням	Переезд из села в город и обратно (в селе – рост украинской идентичности, в городе – русской)
	Влияние русскоязычной школы и работы на этничность	Общение с родственниками в Украине и/или поездки туда	
	«Стигматизация украинскости» / ощущение неравного социального статуса	Влияние интереса к украинской культуре	
		Влияние политических событий	

Наиболее распространенной причиной снижения значения украинской компоненты в этничности русско-украинского населения является миграция

из села (с преимущественно украинской этнокультурной средой) в город (с русской этнокультурной средой) и/или влияние русскоязычной школы и сферы образования в целом:

«В детстве мы были украинками, а уже в город пошли учиться, там мы уже русско-украинки, ну как бы русскими» (жен., 1956 г. р., Павлоградский р-н Омской обл.).

«Раньше, когда мы были маленькие, то разговаривали по-украински, а потом уже, когда в школу пошли, в город выехали, там уже как-то, никто не понимает [украинский], и всё вот так перевернулось, стали русскими мы все» (муж., 1950 г. р., Павлоградский р-н Омской обл.).

«Ощущение себя более русским с возрастом в городе, если это считать показателем изменения, ну тогда, наверное, да, переезд [из села в город] влияет» (муж., 1979 г. р., г. Барнаул, Алтайский край).

«В детстве, конечно, когда еще родители [были живы], они вообще по-русски не разговаривали, балакалы... конечно, мы тогда считали себя украинцами, а потом уже, как в школу пошла, уже как стала повзрослее, тут уже вот и говорим по-русски, и живем так вот по-русски, не по-украински» (жен., 1948 г. р., Романовский р-н, Алтайский край).

Практически единодушным в этой группе мнений является отождествление этничности и основного языка взаимодействия, прежде всего социального (школа, работа, СМИ и т. д.). Причем в случае возвратной миграции из города в село изменения языка взаимодействия и культурного окружения возрастает и украинская компонента этничности:

«Раньше, когда в паспорте писалась национальность, всегда было написано «украинка»... но когда я была тридцать лет замужем в Омской области, то я там была русская, конечно, а по прибытии сюда опять стала хохлушкой» (жен., 1958 г. р., Романовский р-н, Алтайский край).

«Где-то обострялась украинская самоидентичность, а где-то она притуплялась. Обострялась — когда конфликт начался [события 2014–2015 гг.], притуплялась — когда я жил в Омске четыре года и учился, то общался с различными национальностями... и поэтому круг общения разбавился, поэтому как-то идентичности национальной меньше... в крупном городе она разбавляется. А вот когда я уже на селе, приехал назад, как-то она опять, опять. Потому что как какой праздник — бабушки в вышиванках... сразу украинцы, украинцы» (муж., 1995 г. р., Павлоградский р-н Омской обл.).

Примечательно, что в вышеприведенном ответе респондент заявляет о влиянии двух факторов: изменения этнокультурной среды по направлению город–село и обратно, а также воздействия на идентичность политических процессов, в частности событий 2014–2015 гг. в Украине.

Еще одной причиной понижения украинской компоненты в идентичности русско-украинских жителей являлся более низкий социокультурный статус украинского языка и культуры (а следовательно,

и идентичности), особенно в советский период после свертывания «коренизации», т. е. стигматизация украинской этничности в качестве «отсталой», «деревенской» или «колхозной»:

«До 12 лет считал себя украинцем, тут украинцев не так любили, как русских, когда русские появились [в селе] в 58–59-х гг. нас, хохлов, не любили, пришлось переписываться русскими...» (муж., 1950 г. р., Романовский р-н, Алтайский край).

Теперь рассмотрим причины повышения украинской компоненты в этноидентичности русско-украинских жителей Западной Сибири. Из них чаще всего встречается интерес к этническим корням, истории семьи:

«Раньше я еще не понимала, что означает быть человеком определенной национальности, и с той точки зрения, что я родилась в России, я считала себя русской. Но, заинтересовавшись историей своей фамилии, семьи, я поняла то, что я больше украинка» (жен., 2002 г. р., г. Омск).

«До армии, до колледжа больше себя русским считал, в историю своих корней не вдавался... а вот когда уже начал анализировать, как мои предки, дедушка с бабушкой, пели украинские песни... мне стала близка и украинская культура... Поэтому, получается, лет с двадцати где-то я начал приобщаться к украинской культуре, но я б не сказал, что я стал украинцем, просто в тот момент я стал ощущать, что у меня украинские корни, я ощутил, что я русский украинец» (муж., 1974 г. р., Романовский р-н, Алтайский край).

«Из-за рассказов родителей. Со временем то, что узнавал, побольше, побольше. С возрастом больше ощущаю русско-украинским человеком» (муж., 1997 г. р., Романовский р-н, Алтайский край).

Эта причина — интерес к этническим корням и, соответственно, возрастание «украинскости» — характерна прежде всего для молодежи и людей среднего возраста, тогда как старшее поколение, напротив, чаще заявляет об отсутствии у них интереса к корням и происхождению в период, когда они были молодыми (советское время). Другими словами, после распада СССР произошел некий всплеск интереса к своему происхождению, что в том числе привело и к появлению или возрождению украинской идентичности у части людей украинского происхождения.

Вторая по частоте упоминания причина повышения роли украинской части идентичности — появление интереса к украинской культуре (прежде всего к музыке, песне), который, впрочем, все равно обусловлен этническим происхождением таких лиц:

«Она [украинская идентичность] как-то затухала во мне, а потом, когда у меня дочь выросла и пошла по направлению украинских песен, украинский быт, ну это все, в нас прям возобновилось, основа» (жен., 1981 г. р., Романовский р-н, Алтайский край).

«Я когда родилась, я только знала, что мы русские, но потом, когда столкнулась с фольклором... стала понимать что это именно Украина, украин-

ский язык. До этого думала, что этот язык [украинский] как диалект русский, думала, что хохлы — это просто деревенское название» (жен., 1962 г. р., г. Барнаул).

Третьей по частоте упоминания причиной повышения украинской составляющей в этничности наших респондентов стали поездки в Украину или общение с родственниками, живущими там:

«Ну это, конечно, общение с исторической родиной, с той родиной, где вырос отец и откуда корни. Чем чаще я туда приезжал, чем чаще бывал, тем больше укреплялось вот это чувство украинства» (муж., 1959 г. р., г. Омск).

«В детстве я как-то не ощущала, украинка я или не украинка, а вот когда съездила туда, на Украину, и когда это увидела, познакомилась со своими родственниками, пообщалась, я, конечно, это ощутила. <...> Русской ощущала с самого рождения, потому что советские времена, я ж тут что скажу, я родственников не видела, я себя ощущала россиянской» (жен., 1957 г. р., г. Омск).

Со времен французской революции считается, что такие государственные институты, как учреждения образования и армия, являются основными проводниками строительства единой нации, а значит, и нивелирования этнокультурных различий в полиэтничных странах. Как было показано выше, школа и другие учреждения образования в России действительно выполняют эту функцию, однако влияние армии не столь однозначно. Два наших респондента (из 15 мужчин) отметили, что армия сыграла в их жизни скорее роль «будителя» украинских этнических чувств:

«Где-то до двадцати лет не предавал сильно большого значения [национальности], а срочная служба в армии, где у меня был командир отделения украинец, командир взвода — украинец, командир роты — украинец, и все вот это меня окружало, все эти разговоры... В период срочной службы в Советском Союзе процентов 70–80 сержантов были из Украины» (муж., 1973 г. р., г. Омск).

«Я в армии служив и, наверно, мисяца три хлопцы и не знали, что я по-хохлацки умю балакать, а потом як забалакав — они смиються... И не только я был [украинцем]... у нас учебка была вся с Омской области — з Буняковкы, Полтавка, Павлоградский, Одеський район, 90 человек, вси» (муж., 1948 г. р., Павлоградский р-н Омской обл.).

Помимо большой доли украинцев в советской армии, играло роль восприятие сослуживцами выходцев из сибирских, украинских по национальному составу, районов как «хохлов», т. е. социализация извне.

Воздействие общественно-политических процессов на этничность — причина редкая, на нее нам указали только два респондента, причем оба — в направлении роста украинской компоненты в идентичности. Приведем мнение еще одного из них:

«Когда был маленький, особенно не задумывался, ну русский и русский, считал. Этот перелом наступил, когда стал бывать на Украине, учить язык, и меня потянуло в европейскую культуру. Это началось в эпоху развала Советского Союза и распада всего, я смотрел как Россия в негативном плане меняется» (муж., 1967 г. р., г. Барнаул).

Таким образом, эмпирические исследования, выполненные в регионах традиционного проживания русско-украинского населения в Западной Сибири, свидетельствуют, что данная этногруппа по признаку трансформации этнической самоидентичности в течение жизни делится на две примерно равные группы: тех лиц, у кого ощущение двойной этничности присутствовало, по их собственному утверждению, всегда, и тех, у кого соотношение русской и украинской компонент этничности менялось под воздействием тех или иных факторов. Примечательно, что данное соотношение — 50/50 — сохраняется в группе как городских, так и сельских жителей.

Факторами роста русской компоненты этноидентичности наши респонденты называют прежде всего миграцию из села в город, как правило, с целью получения образования и карьеры. Русскоязычная среда города меняет и их этничность. Однако в случае возвратной миграции в сельскую местность с преобладающей украинской этнокультурной средой их украинская компонента этничности вновь возрастает. Реже в качестве причины роста русской компоненты этничности респонденты называют ее большую социальную «престижность», обусловленную главным образом невозможностью получения образования на украинском языке. Неизбежная в такой ситуации ассоциация украинского языка и культуры с «деревней» у некоторых респондентов стигматизировало украинскую идентичность, побуждая их «записаться» и начать идентифицировать себя в какой-то степени русскими.

Факторами роста украинской компоненты этничности респонденты называют прежде всего интерес к своей родословной, корням. Как правило, такие респонденты уже не знают украинского («хохлацкого») языка предков, но интерес к своему этническому происхождению пробуждает у них украинскую составляющую идентичности. Факторами роста «украинскости» биэтнических жителей являются также интерес к украинской культуре, прежде всего песне, общение с родственниками в Украине и/или поездки туда. Неожиданно для исследователей несколько респондентов назвали фактором роста украинской компоненты этничности службу в Советской армии, где молодые люди, проходя важный этап социализации, столкнулись с большой долей украинцев среди сослуживцев, а также осознали свою этничность за счет внешней этнической социализации — восприятия их в армии как «хохлов»/украинцев.

V. V. Bublikov

Transformation of the ethnic identity of the bi-ethnic Russian-Ukrainian population of Western Siberia (based on the materials of field research in 2020 in the Altai Territory and the Omsk Region)

Annotation. Empirical studies carried out in 2020 in the regions of traditional residence of the Russian-Ukrainian population in Western Siberia indicate that this ethnogroup, based on

the transformation of ethnic self-identity during life, is divided into two approximately equal groups: those persons who had a feeling of double ethnicity according to their own assertion always and those for whom the ratio of the Russian and Ukrainian components of ethnicity changed under the influence of certain factors that are considered in the article. **Keywords:** *ethnic identity, multiple ethno-identity, Russians, Ukrainians, Russian-Ukrainians, Western Siberia.*

Источники и литература

1. Степанов В. В. Этнокультурное многообразие России и возможности статистического измерения // Этническое и религиозное многообразие России / под ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. Москва: ИЭА РАН, 2018. С. 62–88.
2. Бубликов В. В. Уровень распространения множественной русско-украинской этноидентичности в Белгородской области // Научные ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер. «Философия. Социология. Право». 2019. Т. 44, № 4. С. 562–574.
3. Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этнотатистика / ред. Мартынова М. Ю., Степанов В. В. Москва: ИЭА РАН, 2019. 433 с.
4. Фурсова Е. Ф. Проблемы этнокультурной идентичности украинского населения Западной Сибири (в начале XX и начале XXI века) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2019. Т. 25. С. 748–753.
5. Люля Н. В. Украинское население Алтайского края: итоги и перспективы полевых исследований в конце XX – начале XXI в. // Вестник Алт. гос. пед. ун-та. 2019. № 4 (41). С. 109–115.

УДК 811.161.1'373.21(571.15)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-20-23

В. Е. Васильев

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Российская Федерация

Алтай в свете культа горы и неба: к проблеме происхождения топонима

Аннотация. В статье предлагается рабочая гипотеза о том, что в корне топонима «Алтай» лежит семантика священной горы, символизирующая на родовом, племенном, а затем и национально-этническом уровне сакральный центр мироздания, связанный с культами предков и божеств. Этнографические материалы Т. Д. Дыренковой свидетельствуют о тесной связи культа гор с духами-предками шаманов, которые выступали защитниками рода и племени тюрков Алтае-Саянского нагорья. Эти сведения, на наш взгляд, подтверждаются этимологическим опытом сравнений тюрко-монгольских и отчасти тунгусо-маньчжурских терминов. Смысловое единство или близкая схожесть понятий горы, предков и неба может пролить свет на архаические верования тюркских этносов, шаманизм которых восходит к общему алтайскому пласту культуры. Таким образом, ориентировочно можно предположить, что культ священного Алтая существовал в неолитическом прошлом, еще до возникновения эпохи бронзы и культуры ранних кочевников скифо-сакского мира. **Ключевые слова:** *Алтай, тюрки, монголы, этнография, этимология, семантика, культы.*

В научной литературе принято считать, что скифский мир, знаменитый золотыми украшениями, звериным стилем и курганами с конскими захоронениями, принадлежит индоиранским племенам, кочевой ареал которых охватывал Великую степь от Алтая до Причерноморья. Пришедший на смену тюркский мир многое унаследовал от культуры скифов и творчески развил духовные ценности его предшественников. Так, якутский профессор А. И. Гоголев считает, что санскритские заимствования в лексике народа саха, по мнению востоковедов, появились в доэтнический период культурогенеза якутов, когда их далекие пращуры контактировали с древнеарийскими племенами восточной ветви скифского ареала. Из всех санскритских слов-заимствований (около

200) большинство относится к сакральной лексике якутов. Иранизмами автор считает этноним саха (от сака 'олень'), имена божеств неба и солнца в лице Юрюнг Аар Тойона (Див) и солнца Юрюнг Айыы Тойона (аи), а также культ триады высших творцов. Влияние скифо-хуннского периода кочевничества сказалось в том, что якуты унаследовали элементы культуры пазырыкцев, общие для алтайцев, казахов, тувинцев и др. Как пример приводится алтайское слово *жалама* 'жертвенная веревка', соответствующее як. *салама* в том же значении из словаря Э. К. Пекарского [2, стб. 2040]: «*Байах сьлгы сиэллээх кутуруга саламалаах халлаан*» («Небо, которому мы жертвуем хвост и гриву здорового конного скота»). Перевод примера автор передает с уточнением: «Небо, укра-

шенное саламой (обрядовой жертвенной веревкой) из волос гривы и хвоста могучего жеребца» [1, с. 20].

Среди терминов, прямо или косвенно сравнимых с терминами индоарийцев [1, с. 23–24], имя «Алтай» отсутствует, зато около слова *байях* «здоровый» Э. К. Пекарский поместил интересный топоним *Байагал*, *Байхал* «Байкал» [2, стб. 343]. Такое обширное озеро с названием «Байагал» находится на севере Средней Колымы – на самой окраине тюркского мира, где еще можно разводить конный скот. Кроме Байгала, в топонимике Бурятии и Иркутской области в обилии встречаются заимствованные тюркские имена, имеющие якутские корни: Атхай («конь-скала»), Абхай («отец-медведь-скала»), Байтаг («богатая/священная гора»), Бес-Юрях («сосновая речка»), Тет-Юрях («лиственничная речка»), Кёк-Юрях («синяя речка»), Шаракул («желтое озеро») и многие др. [3, с. 71–72]. Если в западном ареале Скифии гидронимы Дон, Днепр, Дунай с древним иранским значением «полноводная река» не вызывают сомнения, и в русской литературе они величаются «Ивановичами» («тихий Дон Иванович») [4, с. 118–120], то имя Алтай, как и Байгал, является тюркизмом, проникшим в средние века в монгольскую среду. Об этом говорят топонимы Саяно-Алтая, не относящиеся к иранским заимствованиям.

Как было сказано выше, в основе имен Байкала и Алтая лежала основная черта – священность их значения для жизни людей, ибо святость в сознании древних людей напрямую была связана с продолжением рода и племени. Большие горы, реки и озера географически и символически играли роль «родителей» этносов, из поколения в поколение населяющих эти благодатные земли. Сравните русское выражение «батюшка Байкал» с бурятским образом богини Байкала Аба-хатуном (с др.-тюрк. «мать-госпожа»). При этом слово *бай* «богатый» в ритуальной лексике тюрков имеет второе значение – «священный». По аналогии с этим мы можем разделить топоним «Алтай» на две составляющих и первый слог сопоставить с тюркским значением «священный», что теоретически приемлемо. Священность горы Алтай должна была распространяться и на зверей, приносимых в жертву, и на атрибуты, употребляемые в ритуале жертвоприношения.

Примечательно, что жертвенный конь *байяхат* был священным, ибо его белые грива и хвост в качестве кистей *салама* были украшением божественного неба. Отсюда появляется мысль, что слово *байях* является синонимом *жалама*, происходящего из тюркского *жал*, монгольского *дэл*, якутского *сиэл* «гривы». Это дает повод обратиться к обрядам народа саха, имевшим общие черты с алтайскими. В одном предании саха говорится, что будущий шаман проходил воспитание у божества судьбы Джылга-хаана. Там духи предков махали березовой веткой с пучками гривы крест-накрест и превращали кандидата в шаманы в жеребца со взлохмаченными волосами, а затем расчленили на жертвенном столе *сибиэ* из берез. При этом духи отделяли голову коня-шамана

и насаживали на кол или ставили напротив так, чтобы его душа наблюдала за процессом рассечения. После проверки всех костей они вновь собирали скелет и воскрешали шамана в новом обличье [5, с. 51]. Временное превращение рассекаемого шамана в лошадь отражает зооморфный облик тотема, который раньше представлялся в образе лося, марала или оленя – типичных животных горно-таежного ландшафта Саяно-Алтая.

Конская голова с взлохмаченной гривой (*байях ат баса*), насаженная на древко, напоминает тюркское знамя *байрак*, название которого встречается в крымском топониме Байрач (*байракчы* «знаменосец?») [6, с. 88]. В этом свете интересны якутские слова *байдъарах*, *бадьарах*, *байраак* «бугры округлой формы; обрыв», сравнимые с турецким *байыр* «склон», «холм, поросший деревьями», татарским *буерак*. Таким образом, термины *байдъарах*, *байраак* этимологически связаны с тюрк. *байыр* «холм, пригорок, склон горы», «косогор»; *байрак* «гора, холм» [7, с. 112]. Отсюда видно, что конь-предок мог заменить символику горы-предка, на вершине которой тюрки водружали знамя *байрак* из конских или бычьих хвостов и волос. Здесь прослеживается символическое единство горы, тотема и знамени. Образ горы/тайги был первичен, а знамена появились в связи с развитием обрядов жертвоприношений.

В заклинании шорских шаманов встречаются слова: «*Парак паштыг пай казын...* («С пышной вершиной богатая береза...»). *Шоок, шоок, шоок! Чер енези, илиг полду, шаачыг полду!* («Шоок, шоок, шоок! Мать земли, жертвоприношение было, кропление было!») [8, с. 156, 164]. В переводе на язык саха эти слова звучат так: «*Арбах бастаах баай хатын... Чөк, чөк, чөк! Сир иньэтэ, илгэ буолла, ыһаах буолла!*» При этом термин *илиг* «окропление» подсказывает, что шаманы назывались «илчы» потому, что брызгали пищу духам (ср. *илиг* с як. *илит* – «намочить», *элит* – «бросать в сторону»). При этом поэтичное выражение *арбах бастаах* (*байях бастаах?*) относится и к ветвям макушки деревьев, и волосам шаманов с взлохмаченной головой. Отсюда вырисовывается образ шаман-дерева или шамана-коня.

Семантическое единство образов горы и знамени *байрак* наводит на мысль о том, что такую же связь следует искать в словах: др.-тюрк. *бузра* «самец верблюда», рус. диал. *бугай* «бык», *бугор* «возвышение, холм», як. *Буор Бухар* «старик Нижнего мира», *Бухар джолуо* «имя сказочного быка» [2, стб. 577, 839]. Судя по имени, бык Бухар являлся носителем счастья и удачи *джолуо*. Отсюда можно предположить, что тюрки могли укреплять походные знамена на горбах верблюдов или хребтах быков, воображая их двигающимися горами, несущими счастливую судьбу. В ряде этих терминов существует триада «гора – дерево – знамя». Вспомним золотую голову волка, укрепленную на вершине холма в орде каганов тюрков. Поэтому неудивительно увидеть и на вершинах коновязей оленьи или бычьи рога как знаки предков народа саха, восходящие к памяти о

деревьях, где крепились черепа коней и быков. Так, деревья наделялись чертами предков-тотемов. Если салама на столбе багах ограждала от злых духов, то накидка ялма, утыканная сотней вражеских стрел [9, с. 229], защищала воина-тюрка потому, что несла символическую нагрузку брони из шкуры тотема-знамени.

Архаичный образ оленихи, праматери людей, присутствует в гимне *алгысе*, в котором имя богини рогатого скота и хозяйки хлева звучит как Хаан Айы-Бууга хатын [10, л. 224]. Теоним Бууга указывает на то, что в старину богиня деторождения *Айыысыт* превращалась в марала бугы или лося бура, которые в наскальных рисунках Сибири несли на рогах солнце [11, с. 137]. Эти неолитические рисунки показывают эволюцию культа богини Умай, которая из богини роженицы превратилась в покровительницу воинов, возможно, забиравшую души погибших героев. Мифология тунгусо-маньчжурских народов включает лосиху Вселенной по имени Буга, олицетворяющую богиню земли [12, с. 45–47]. При этом монгольское слово *бугэ* 'шаман', соответствующее бурятскому *бёё*, восходит к куманско-половецкому буу (бугу) 'лось', 'олень' [13, с. 194], из чего заключаем, что монгольские шаманы подражали облику и повадкам лосей и маралов. Значит, священный Алтай имел зооморфный образ, отражавший культ охотников на горных козлов и оленей.

В этом контексте следует обратить внимание на статью Б. И. Татаринцева [14, с. 74–84]. В ней автор доказывал тюркское происхождение терминов *тангры*, *тагара*, *тигир*, *тегри*, *тенгри* 'небо' которые восходят к общеалтайским *дэг-дэги* – 'подниматься', 'летать', 'летучий', 'птица'. Далее он приводил примеры: шор. *тегей* 'темя, макушка головы', 'вершина горы', 'холм', хак. *тигей* 'макушка', 'вершина горы', 'сопка, холм', тув. *тей* 'макушка', 'верхняя часть шапки', тув. *дееди* 'высший, верховный', *девишир* 'потолок, крыша', монг. *дегде* 'взлетать', *дегеду(-с)* 'лучший', 'знать', 'предки', 'небожители'. Примечательно, что тюрколог отметил этимологическую связь общеалтайских терминов, относящихся к пучку понятий: «небо», «гора», «вершина», «макушка», «птица», «предки», «божество». Для нас важно то, что термины *тей*, *тегир* родственны *тейри*, *тагара* 'небо, божество' и *таг* 'гора'.

Гора *таг* (*тав*, *тау*) теоретически может звучать как *тай/тей* со значением 'вершина горы', где тюрки и монголы приносили жертвы. Это можно установить на основе монгольских слов: *тай* 'шатер, крыша', *тавив* (= *тахил*) 'почитание, поклонение', *тавилга* 'жертва' 'подарок', *тайлга тахилга*, *тай-х тахих* 'почитание, поклонение', *тайр* 'самец марала' [15, с. 441, 444–446]. Почитание изюбра у монголов могло трансформироваться в почитание верблюда *тайлга тэмээ* (каз. *тайлак тьюе*), скульптуру которого они делают с оленьими рогами, так же как пазырыкцы украшали коней рогами козлов и оленей. У алтайцев и телеутов горы представлялись живыми существами, предками *тёс* отдельных родов,

причем трудно было отделиться слитные образы горы и тайги от духов-хозяев, которым шорцы и хакасы устраивали обряды *тайылга* (*таг тайыз*) [8, с. 140–146, 178, 182–183]. В алтайском эпосе богатырь приносил духам горы и тайги под общим названием «алтай» девять лошадей священных (небесных) мастей [16, с. 200].

С культом домашнего очага был связан якутский образ огня *аал уот*. Свет огня в доме исходил снизу, поэтому слово *аал* 'священный, чистый' можно связать с тюрк. *алын* 'нижний'. Этимолог Г. В. Попов придерживался мнения, что як. *аал* близок к тюрк. *сал* 'очаг, место около очага', *салчы* 'повар' [7, с. 51]. Если принять эту гипотезу, то *сал от* означает 'очаг-огонь'. В алтаистике основа *ал* включается в ряд терминов: монг. *ала* 'место между ногами', эв. *алас*, *алдан* 'бедро', 'ляжка', др.-тюрк., алт., тат., тур. ал, *алын* 'низ', 'нижняя часть', 'лоб', 'перед (горы)' [17, с. 125]. Эти термины намекают на сакрализацию женского начала горы, что нашло отражение в имени якутской богини земли *Алахчын хотун*. На обряд очищения через огонь указывает заклинательное слово *алас*. К ним этимологически близки тюрк. *алачык* 'шалаш', як. *аласа* 'жилище', *алаас* 'елань, место жительства', *алыы* 'узкая долина'. Вероятно, от тюркской праформы *ала таб/алын тав* происходит название Алтая – «Священная гора», из пещеры которой вышли предки тюрков. Кыпчаки почитание Земли-Воды (Йер-Сув) в образе родовой горы могли унести на запад и назвать новую родину Ала-Тав или Ала-Тау. Пегая масть священных коней *ала ат* также связана с земным культом гор и тайги.

Святость духов огня *аал уот* и Мирового дерева Аал Луук мас [2, стб. 62] подсказывает, что сакральную символику носили и халха-монгольские кони масти *ал-улаан*, в названии которой присутствует древнетюркское слово *ал* 'красный, алый', парное монгольскому *улаан* в том же значении [18, с. 43]. Если Э. В. Севортян от выяснения этимологии имени «Алтай» воздержался, то М. Фасмер, напротив, придерживается взгляда о монгольском происхождении топонима, принимая точку зрения Г. Й. Рамстедта о родстве термина с монг. *алтан* 'золото'. При этом он считал малоубедительными соображения В. В. Радлова о тюркских терминах *ал* 'высокий' и *тайга*, от которых происходит имя «Алтай» [19, с. 72]. На наш взгляд, тюрколог В. В. Радлов был ближе к истине. «Высокий Алтай» в его восприятии напоминает якутский образ почитаемого горного леса *аар тайга*, где обитал дух охоты Баай-Байанай.

Заметим, что масть монгольских коней *ал-улаан* («красный-красный») соответствует масти якутских «белых» коней *улаан ат*. В этом скрывается разгадка древнего обряда саха, сжигавших на ритуальном костре белых лошадей в честь божества солнца. Видимо, улетающая к творцам, души жертв превращались в солярных лошадей. При этом противоречия в разнице мастей священных лошадей быть не может, так как пегие лошади ассоциировались с пестротой облаков или перьев орлов и соколов. Поэтому на ве-

ревку *салама* саха привязывали в ряд пучки белой гривы и крылья птиц. В этом свете заманчиво якутское слово *байах* разделись на тюрк. *бай* 'богатый, священный' и *ак* 'белый'. Примечательно, что имя богини Алахчын происходит с монгольского *алагчин* 'пегай' (о масти самок животных) [18, с. 43]. В силу того, что белый и красный цвета имели символику солнца, древнетюркское слово *ал* могло обозначать и белый, чистый цвет. Тогда священный Алтай приобретает образ снежной горы, куда уходили души предков. Белый цвет одинаково связан с циклами круговорота жизни у людей и животных.

Таким образом, в мифологии древних тюрков Алтай должен был представляться как передняя, восточная страна, обитель богов, куда направлялись дары и жертвы в виде кумыса, белой пищи и лошадей, души которых воплощались в кисти веревок *жалама* или *салама*. Вероятно, в монгольский период древнетюркский обычай принесения в жертву коней белой, желтой и светло-рыжей масти (*ал улаан / ал кызыл*) сохранялся, в чем можно увидеть традицию пазырыкцев, снабжавших усопших вождей ездовыми лошадьми небесных мастей. До революции и после нее обряды посвящения лошадей совершали са-

ха, предки которых исторически были связаны с кочевниками Центральной Азии.

V. E. Vasiliev

Altai in the light of the cult of the mountain and sky: to the problem of the origin of the toponym

Annotation. The article suggests a working hypothesis that the root of the toponym «Altai» is the semantics of the sacred mountain, which at the tribal, tribal, and then national-ethnic level symbolizes the sacred center of the universe, associated with the cults of ancestors and deities. The ethnographic materials of T. D. Dyrenkova testify to the close connection of the cult of mountains with the spirits-ancestors of shamans, who acted as defenders of the genus and tribe of the Turks of the Altai-Sayan highlands. This information, in our opinion, is confirmed by etymological experience of comparisons of Turkic-Mongol and partly tunguso-Manchu terms. The semantic unity or close similarity of the concepts of mountain, ancestors and sky can shed light on the archaic beliefs of the Turkic ethnic groups, whose shamanism dates back to the common Altaic layer of culture. Thus, it can be assumed that the cult of the sacred Altai existed in the Neolithic past, even before the bronze age and the culture of the early nomads of the Scytho-Saka world. **Keywords:** *Altai, Turks, Mongols, Ethnography, etymology, semantics, cults.*

Источники и литература

1. Гоголев А. И. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск: Изд-во Якутск. гос. ун-та, 1993. 200 с.
2. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: В 3-х т. 2-е изд. М.; Л.: Изд-во АН СССР. Т. 1. 1958; Т. 2. 1959; Т. 3. 1959. 3858 стб.
3. Гурулев С. А. Что в имени твоём, Байкал? Новосибирск: Наука, 1982. 110 с.
4. Агеева Р. А. Происхождение имен рек и озер. Москва: Наука, 1985. 144 с.
5. Васильев В. Е. Традиционные верования по преданиям саха. Якутск: Бичик, 2006. 96 с.
6. Крымско-татарская энциклопедия / сост. Р. И. Музафаров. Симферополь: Ватан, 1993. 426 с. (Ч. I: А–К).
7. Попов Г. В. Этимологический словарь якутского языка. Новосибирск: Наука, 2003. 180 с. (Ч. I: А–Дь).
8. Дыренкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2012. 408 с.
9. Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. 676 с.
10. Боло С. И. Фольклорные материалы, вошедшие в сборник № 4. 1936 г. // Архив Якутского научного центра Сибирского отделения Академии наук (Архив ЯНЦ СО РАН) Ф. 5. Оп. 3. Д. 1. 363 л.
11. Окладников А. П. Олень Золотые Рога: Рассказы об охоте за наскальными рисунками. Санкт-Петербург: ФФ СПбГУ; Петрополис, 2013. 192 с.
12. Сем Т. Ю. Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока: XIX–XX вв. (Типология и семантика образов) / отв. ред. Т. П. Роон, М. М. Прокофьев. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 2013. 240 с.
13. Самойлович А. Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника. Москва: Вост. лит., 2005. 1053 с.
14. Татаринцев Б. И. О происхождении тюркского наименования неба (*tangri* и его соответствия) // Советская тюркология. 1984. № 4. С. 72–84.
15. Монгол-казах толь / сост. Б. Базылхан. Улан-Батор: Ёлгий, 1984. 885 с.
16. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
17. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюрк. и межтюрк. јсновы на гласные). Москва: Наука, 1974. 767 с.
18. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Институт востоковедения РАН. Гл. ред. Г. Д. Санжеев, ред. Л. Р. Концевич, В. И. Рассадин, Я. Д. Леман. М.: ИВ РАН, 2015. Т. I (А–Е). 224 с.
19. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. 2-е изд., стер. М.: Прогресс, 1986. Т. I (А–Д). 576 с.

УДК 398.42 + 393.05.9

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-24-28

О. В. Голубкова

Народные верования локальных групп украинских переселенцев Северной Кулунды: вопросы этнокультурной идентичности¹

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

Аннотация. При рассмотрении мифологических воззрений украинцев Северной Кулунды (по материалам полевых исследований), был обнаружен ряд различий у полтавских и киевских переселенцев. Выявлена специфика представлений о ведьмах, русалках, «нечистых» и «ходячих» покойниках, способах защиты от них. Обнаружено, что образ русалки у киевских переселенцев совпадает с верованиями Полесья. Различия образов и сюжетов обусловлены спецификой этнокультурных традиций и народных верований исходных регионов. Их можно рассматривать как один из признаков этнокультурной идентичности локальных групп сибирских украинцев. **Ключевые слова:** мифология, сибирские украинцы, русалки, этнокультурная идентичность.

В 2004 и 2019 г. были проведены полевые этнографические исследования в ряде населенных пунктов Карасукского района Новосибирской области у сибирских украинцев – потомков переселенцев начала XX в., приехавших из двух губерний: Киевской и Полтавской. Целью экспедиции был сбор материала (несказочной устной прозы) по народным верованиям восточнославянских этнолокальных групп в Западной Сибири. Были поставлены задачи по выявлению мифологических представлений и ритуальных практик, установлению степени сохранности традиционных верований, их трансформации и процессов мифотворчества, а также по разработке методик определения этнокультурной идентичности у локальных групп украинцев в Западной Сибири в контексте информационной среды и исторической памяти. «Под информационной средой населенного пункта мы понимаем и материально-вещественную среду со следами культуры тех историко-культурных групп, представителям которых они принадлежали (например, изба и хата, забор и плетень, роспись и побелка и т. д.), и ту разнообразную устную информацию, которая содержит не только этнические и культурные маркеры, но и исторические следы прошлой жизни, включая отражение в памяти населения исторических событий XX в. <...> Основной нематериальной информационной среды является историческая память о прошлой жизни и этнокультурном наследии» [1, с. 24].

Для решения поставленных задач, помимо материалов полевых исследований (далее: ПМА – полевые материалы экспедиций ИАЭТ СО РАН, архив автора), были привлечены источники по фольклору и этнографии из исходных мест (украинских губерний), а также данные этнолингвистических исследований, посвященных воспроизведению мифологических образов в языковой картине мира, отображающей один из способов выражения этнокультурной идентичности. Поскольку идентичность в традици-

онном обществе сохраняет высокий уровень устойчивости, полевые исследования проводились в сельской местности. Основными информантами были люди 1930–1950-х гг. рождения. «Поиск сибирской идентичности – непрерывный процесс, совершавшийся как на региональном, локальном, индивидуальном уровнях, так и на уровне этнокультурных групп» [2, с. 33], поэтому объектом изучения были этнолокальные группы.

Совокупность этнографического, фольклорного и этнолингвистического материалов при комплексном подходе способствовали выявлению степени сохранности и изменения мифологических образов и сюжетов, характерных для традиционной культуры, и определению их роли в картине мира современных народных верований украинцев, компактно проживающих в ряде деревень и сел на севере Кулундинской степи (в Карасукском районе Новосибирской области). Углубление в исследование региональной специфики позволило установить ряд специфических признаков народных верований у жителей исследуемого региона. Эти признаки могут стать инструментом – своеобразными маркерами, определяющими этнокультурную идентичность локальных групп сибирских украинцев, что определяет актуальность работы.

В ходе освоения русскими Барабинской и Кулундинской степей на юге Западной Сибири сформировался обширный ареал сел и деревень, объединенных родственными и брачными связями и общими культурными традициями. «Традиции служили способом освоения новых территорий и условием успешной адаптации на новом месте» [1, с. 28]. Территория на границе Барабинской и Кулундинской степей начала осваиваться русским населением в XVIII в. Украинские переселенцы изменили этнографическую обстановку, образуя новые поселения с конца XIX в. и пополняя уже имеющиеся русские, они создали доминирующее преимущество над старожилами, превратив этот степной ареал в один из «украинских» в Сибири [3, с. 134–139].

Украинские переселенцы в Карасукском районе проживали (компактно или совместно с русскими) в населенных пунктах, основанных на рубеже

¹ Работа выполнена по гранту РФФИ, проект № 18-09-00028 «Этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XVII – первая треть XX века».

XIX–XX вв.: поселок Александровка (1911), село Анисимовка (1908), село Белое (1891), село Богословка (1908), село Демидовка (1909), село Ирбизино (1885), село Калачи (1907), поселок Красносельский (нач. XX в.), деревня Кучугур (нач. XX в.), село Михайловка (1910), село Морозовка (1907), село Новокарасук (1913), поселок Осиновка (1908–1909), деревню Покровка (1908 г.), поселок Поповка (1908), село Рассказово (1925 г.), село Сорочиха (нач. XX в.), деревню Токаревка (1925), село Троицкое (1908), село Хорошее (1889). Деревня Кукарка, расположенная в пограничной зоне северной Кулунды и южной Барабы (на севере Карасукского района), имеет историю, уходящую в более отдаленное прошлое. Кукарка была основана, вероятно, севернорусскими переселенцами в 1825 г. — согласно архивным документам, обнаруженным сотрудниками Карасукского краеведческого музея С. В. Будаевой и Л. В. Крикау [3, с. 135–139]; по другим данным, годом основания деревни считался 1700 г. [4, с. 2–3]. Украинское население прибыло в Кукарку из Полтавской губернии двумя потоками: в 1900 г. и в 1908 г. В результате Кукарка стала деревней со смешанным населением, причем украинские новоселы по численности значительно преобладали над русскими [3, с. 137].

В деревнях и селах Карасукского района, где проводились полевые исследования, проживали дети и внуки переселенцев, преимущественно из Полтавской губернии. Исключением было село Морозовка, основанное мигрантами из Киевской губернии, чьи потомки составляли абсолютное большинство жителей, образуя компактное поселение киевских переселенцев.

В Морозовке хорошо сохранился диалект украинского языка, который у старшего поколения (1930–1940-х гг. рождения) оставался разговорным на протяжении всей жизни, многие из них на русском языке не говорили, но язык понимали. Жители села 1950–1970 гг. рождения, как правило, владели двумя языками — русским и украинским. В селах полтавских переселенцев русский язык использовали более активно. По воспоминаниям информантов, на «чистом» украинском языке говорило только первое поколение приехавших. Детей, родившихся в Сибири, старались обучать русскому, при этом дома продолжали разговаривать на украинском языке до 1950-х гг. (ПМА: с. Белое, Ирбизино, Михайловка, 2019; Кукарка, 2004). Люди старшего поколения (1930–1940-х гг. рождения), как правило, знали два языка, вне дома разговаривали на русском языке. Украинский язык поддерживался фольклорными коллективами (народный фольклорный ансамбль «Полтавочка», с. Белое, и др.). Разговорный украинский язык многие информанты считали утраченным, сибирский диалект называли «хохлацким»/«хохлятским».

Сибирские украинцы назывались «хохлами», противопоставляя себя, с одной стороны, русским («кацапы» — русские новоселы, «чалдоны» — сибиряки-старожилы, «кержаки» — старообрядцы), а с другой — украинцам, проживающим на родине, Украине.

«Мы хохлы. Это у нас наречие такое, поэтому хохлами зовут. На украинском здесь никто не говорит, только песни поем на чистом украинском» (ПМА: с. Белое, 2019). *«Украинцев здесь уже не осталось, которые приехали, давно умерли. А которые в Сибири родились, хохлы называются»* (ПМА: с. Ирбизино, 2019). *«Здесь нет украинцев, украинцы на Украине живут, а в Сибири хохлы»* (ПМА: с. Белое, 2019). *«Хохлы — необходимое слово, здесь всех так зовут, потому что мы на хохлацком языке разговариваем»* (ПМА: с. Михайловка, 2019). Жители села Морозовка также причисляли себя к «хохлам», но при этом отмечали языковое различие с окружающими селами. *«Мы хохлы. Тут много хохлов живут в Ирбизино, в Белом. Раньше тут еще больше хохлов было, деревень нет уже. Миргород, Березовка деревни были. Только там уже другие хохлы. У нас свой говор, у них свой, совсем по-другому говорят»* (ПМА: с. Морозовка, 2019). Слово «хохол» как самоназвание сибирских украинцев отмечала Е. Ф. Фурсова в своих полевых исследованиях в ряде районов Новосибирской области и за ее пределами [5, с. 437].

При рассмотрении мифологических воззрений и обрядовых практик украинских переселенцев Северной Кулунды был обнаружен ряд различий у «полтавских» и «киевских» сибиряков-украинцев. Эти различия были обусловлены прежде всего спецификой этнокультурных традиций, в том числе особенностей народных верований исходных регионов.

У украинцев, в том числе сибирских, повсеместно известны рассказы о колдунах и ведьмах, которые в целом соответствуют общеславянским представлениям об этих персонажах. Наиболее типичные и распространенные сюжеты повествуют о том, что ведьмы, колдуны превращаются в животных, птиц (свинью, собаку, кошку, лошадь, зайца, змею, сороку, ласточку) или предметы (колесо, клубок, стог сена), передвигаясь в таком виде по селу в темное время суток и пугая встречных, а также о том, что ведьмы портят людей и скот, выдаивают коров. Подобные истории в большом количестве были записаны в селах Карасукского района как у «полтавских», так и у «киевских» украинцев. *«Ведьмы колесами делались, по деревне катались»* (ПМА: с. Белое, 2019). *«Колдовки здесь были, раньше по всему селу носились. Кто свиньей перевернется, кто собакой. Стог сена сам собой катится по улице, страшно было»* (ПМА: Ирбизино, 2019). *«Вот идешь, бежит свинья за тобой, хватает за ноги. А ты не знаешь, куда деваться, бегаешь, бегаешь, она за тобой. Она взяли палку такую зрбили — и на ту свинью. Да не саму свинью били, а тень ее отхлестали. А она человек, потом та колдовка болела долго»* (ПМА: д. Кукарка, 2004). *«Свекор пошел управляться, склал на санки назем и везет. Вдруг бачит — жар (огненный шар. — О. Г.) летит так. Он нагнулся, а разогнуться не мог, спина заболела, еле в хату зашел. Ведьма в жар обращалась и летала»* (ПМА: с. Морозовка, 2019). *«Парубки шли на тот конец села на вечерки. Идут и видят — вылетело пламя из трубы и летит по дерев-*

не» (ПМА: там же). *«Отец говорит: чую, ночью корову доит. Прихожу в пригон — никого, а корова доится, молоко течет. Он взял палку, саданул в то место. Та бабка потом долго лежала с больной спиной»* (ПМА, там же). *«Шел вечером парень. Поздно домой возвращался. А за ним катится колесо. Он это колесо зацепил веревкой у две дирки. У одну дирку и у другу. И повесил это колесо у пригона. И пошел домой ночевать. А утром смотрит, висит баба — веревка во рту и в заднице. А она, баба, на ней висит»* (ПМА: д. Кукарка, 2004). *«Я помню настоящую ведьму, Бубенчиха ее звали. Она была вредная, нехорошая. Она ночью летала, пугала людей. Когда умирала, никак не могла умереть. Дочка ее в потолке дырку сделала, чтобы из нее дух вылетел. У нее и дочка такая же была, людей портила, киловала (дела ла килу, т. е. опухоль, грыжу. — О. Г.)»* (ПМА: с. Белое, 2019). *«Шо видьмой дилацэ, у той хвост. Она вместе с другими не мылась, шоб не бачили, шо она видьма»* (ПМА: д. Кукарка, 2004).

Представления киевских переселенцев (с. Морозовка) отличались тем, что колдуны и ведьмы могли оставаться активными после смерти, для их окончательного успокоения вбивали в могилу осиноый кол. Подобные сюжеты у полтавских переселенцев не были зафиксированы. *«После смерти ведьма еще страшней становится, из могилы встает, по воздуху летает»* (ПМА: Морозовка, 2019). *«Видьмы сразу не помрэ, долго мучится. А когда закопают, их нечиста сила из могилы выводит. Надо осиноый кол вбить, шоб не ходила»* (ПМА, там же). *«Была здись видьма до войны еще. Як померла, ходила, скот портила. Ей в могилу вбили кол»* (ПМА, там же). *«Видьма умирает, а не умрет. У нее в хате забили осиноый кол в потолок, тогда она умерла»* (ПМА, 2019).

У потомков киевских переселенцев хорошо сохранились представления о «правильной» и «неправильной» смерти. Умершие «неправильно» — самоубийцы, утопленники (утопнувшие в результате несчастного случая или суицида), «сгоревшие» от пьянства — становились «нечистыми» покойниками. Умершие колдуны и ведьмы также относились к этой категории inferнальных персонажей. «Нечистые» мертвецы могли стать «ходячими» покойниками, но не обязательно, это не всегда происходило. До 1960-х гг. в Морозовке «нечистых» покойников хоронили отдельно, за территорией кладбища. Иногда забивали в могилу осиноый кол (не откапывая гроб). *«Кто нечисто умер, хоронили за кладбищем, за оградой, там была канавка вырыта, так за этой канавкою»* (ПМА, 2019). *«Привороты, людям худо делают, такие трудно умирают. Их хоронили в отдельный угол, вместе таких не допускали»* (ПМА, 2019). *«Таких, кто утопится, повесится, шепотуньев разных, хоронили отдельно. Было старое кладбище, совсем отдельное для таких. Самый далекий угол на кладбище был. Пила молодая женщина и померла от пьянства, ее тоже в тот угол похоронили»* (ПМА, 2019).

«Навещать» своих близких могли также умершие, по которым долго горевали, плакали. «Убиваться»

по покойному считалось опасным, поскольку сильная эмоциональная привязанность удерживала его в этом мире, не давала душе успокоиться и перейти в мир иной. Неуспокоенная душа, так же как и «нечистый» покойник, могла навещать горюющего и утянуть его на «тот свет». Считалось также, что ходит не сам покойник, а в его тело вселяется нечистая сила. *«На нашей улице женщина была, у ней муж помер, она по нем сильно убивалася, была така замученная и померла. Говорили, это он, муж ее каждую ночь к ней приходил»* (ПМА, 2019). *«К жинке что-то ходило. Как мужчина. Ночью приходит, мучает ее. Дома лежат они, открывается дверь. Лежат они вместе, он перелазит через этого деда и к ней. А дед уже пригатовил палку, как бахнет его этой палкой, а там никого нет, пустое место»* (ПМА, 2019). *«Легли за грубою, сховались. Бачим, в хате ночью кто-то ходит, то не почудилось. Нечистая сила это. Она вселяется в покойника. Если кто умер нечисто, утонул или удавился, в него нечистая сила войдет, будет поднимать из могилы. Ходил по селу мрэц, его нечистая сила водит»* (ПМА, 2019). *«Нечистая сила поднимает из гроба мертвяка, он в огненный шар превращается. Прилетает к одиноким женщинам, замучивает их до смерти»* (ПМА, 2019).

В «полтавских» селах в 2019 г. наблюдались более размытые представления, связанные с «неправильной» смертью и «нечистыми» мертвецами. Их объединяли с нечистой силой, а в качестве защиты использовали христианские атрибуты — икону, крест, святую воду, молитву, крестное знамение — универсальные обереги от всех представителей иномира.

В Кукарке и еще нескольких селах Барабинско-Кулундинского пограничья в локальную традицию сибирских украинцев (преимущественно «полтавских») вошел обряд передачи живой курицы через гроб (над гробом) во время похорон, который имел севернорусское происхождение [3, с. 131–141]. Этот обряд можно считать редуцированным способом защиты от покойника и смерти, поскольку отдаваемая курица играла роль откупной жертвы.

У потомков киевских переселенцев в Морозовке хорошо сохранились представления о русалках, характерные для Полесья (подробнее см. [6, с. 466–700]). Русалок видели молодыми девушками, девочками-подростками. Важной дефиницией, раскрывающей специфику образа в контексте культурной среды носителей информации, является вопрос о происхождении русалок. В Морозовке объясняли, что русалками становились умершие на граной неделе (после Троицы), в день «русалки». Их хоронили на общем кладбище, вероятно, не относя к «нечистым» покойникам: *«Русалочка — она же невинная ничем»* (ПМА, 2019). *«У нас в деревне девочка умерла на тот день, русалкой стала. А если старый, то уже нет, русалкой не будет»* (ПМА, 2019). *«Умерла девочка маленькая или подросток в тот день, в русалки. Бабушки сидят на похоронах и говорят — ну теперь она русалкой станет»* (ПМА, 2019).

Русалки здесь были связаны не с водоемами, а с лесом и полем. Они появлялись два раза в году — в русальскую (граную) неделю, в это время запрещалось ходить в лес и поле. Русалок считали опасными, но не наблюдалось негативного отношения к ним как к нечистой силе или ведьмам. *«На граной неделе в лес, в поле не ходили, там русалки. Они красивые, прибранные, в венках в лентах по полю бегают»* (ПМА, 2019). *«Был такой день, называется русалки. Ты в этот день в поле, в лес не ходи, там русалки. Они могут шпынять, задушить. Они будут тебе щекотать, ты будешь смеяться и помрзшь. Этот день летом был, так и назывался русалки. Троица сама по себе, а этот день сам по себе. Родители скажут: сегодня русалки, в поле не ходи. Вот, например, она умерла в день русалки, уже будет русалкою»* (ПМА, 2019). *«В русалки на кладбище не ходили или на поле. Там в такой день русалки бегают»* (ПМА, 2019). *«На Троицу в лес не ходили, кажут, что русалки на Троицу в лесу появляются. Кто-то, может, и видел их. На кладбище русалку видели, на кладбище не ходят на Троицу»* (ПМА, 2019). *«Русалки ихкают. Кричат так — «их, их». Бегут, подсказывают и ихкают. По полю ходили, цветы рвали. С цветочками, с букетами бегали»* (ПМА, 2019).

В остальных селах Карасукского района подобных представлений о русалках зафиксировано не было, там образ русалки чаще всего был связан с водоемами, русалками называли утопленниц. *«Болото тако гарно было, там ночью голоса слышали. Говорили, это русалки в болоте поют»* (ПМА: с. Ирбизино, 2019). *«Выдавалось, что вечером кто-то ходит. Русалки ночью из болота выходят, пугают. В Березовке было»* (ПМА: с. Белое, 2019). *«Муж вечером идет в темноте, луна светит. Оглянулся и видит: стоит у калитки женщина. Вся в белом, красивая, волосы распущенные, а по ним вода стекает. Калитка так раз, хлопнула, и женщина исчезла. Где стояла, там воды натекло»* (ПМА: с. Михайловка, 2019). Иногда русалкой называли ведьму, что коррелирует с представлениями о русалке в некоторых регионах как о вредоносном персонаже: «Она нередко смешивается с ведьмой, колдуньей» [6, с. 498]. *«Русалками становятся, кто хочет заниматься с нечистой силой, кто доброго людям не желает»* (ПМА: с. Морозовка, 2019). *«Русалка тут была, до войны еще, в стог сена обращалась, людей пугала»* (ПМА: д. Кукарка, 2004).

Итак, в ряде сел Северной Кулунды сформировались две этнолокальные группы украинских пере-

селенцев — «киевские» и «полтавские», разделение которых обусловлено различиями некоторых элементов традиционной культуры, в том числе мифоритуального комплекса исходных регионов. Переселившись в Сибирь, выходцы из Киевской и Полтавской губерний из поколения в поколение передавали сакральные знания, в течение более ста лет сохраняя многогранные элементы народных верований. Опираясь на мировоззренческий комплекс, наполненный знакомыми символами, персонажами, ритуалами, вероятно, людям было легче переживать разлуку с родиной и адаптироваться на новом месте, формируя привычную традиционно-культурную атмосферу. Нарративы с мифологическими сюжетами (по содержанию характерными для исходных мест), записанные в 2004 и 2019 гг., повествовали о событиях, произошедших уже на новом месте, на сибирских землях. Глубина архетипических представлений, вероятно, обеспечила жизнеспособность связанных с ними символов и отобразилась в новых сюжетах несказочной устной прозы у потомков переселенцев из Киевской и Полтавской губерний, обосновавшихся в Сибири. Специфические различия ряда элементов мифологических представлений, выявленные у локальных групп украинцев Северной Кулунды, можно рассматривать как один из признаков их этнокультурной идентичности.

Выражаю благодарность директору Карасукского краеведческого музея Светлане Владимировне Будаевой за помощь в организации экспедиционных исследований в 2019 г.

O. V. Golubkova

Folk beliefs of local groups of Ukrainian immigrants in the north of Kulunda: problems of ethnocultural identity

Annotation. The article is based on materials of ethnographic research among Ukrainians who live in the north of the Kulunda steppe (in the south of Western Siberia). Considered are mythological images and plots about witches, mermaids, infernal dead (vampires), methods of protection from them. Differences were found among local groups of immigrants from the Kiev and Poltava provinces who arrived in Siberia at the turn of the 19th–20th centuries. It was found that the image of a mermaid among the Kiev immigrants in Siberia coincides with the beliefs of the Polesie region. The differences are related to the peculiarities of ethnocultural traditions and folk beliefs of the original regions. These features can be markers of the ethnocultural identity of local groups of Siberian Ukrainians. **Keywords:** mythology, Siberian Ukrainians, mermaids, ethnocultural identity.

Источники и литература

1. Щеглова Т. К. Устная история (Oralhistory) как метод и источник этнографических исследований сельского населения в контексте исторических событий XX — начала XXI столетий // Устная история: жизненные стратегии и повседневные практики сельского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: сб. науч. ст. и источников. Сер. «Этнография русского крестьянства юга Запад-

- ной Сибири в XX столетии» / отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во Алт. гос. пед. ун-та, 2017. С. 22–39.
2. Фурсова Е. Ф. Основные факторы формирования этнокультурной идентичности (по материалам русских Сибири на рубеже XIX–XX веков) // Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. С. 30–34.

3. Голубкова О. В., Будаева С. В., Крикау Л. В. Локальная традиция погребального обряда славянского населения юга Западной Сибири в XVII–XX вв.: к вопросу о типологии // Научный диалог. 2017. № 1. С. 131–143.
4. Список населенных мест Сибирского края: в 2 т. Т. 1. Округа Юго-Западной Сибири. Новосибирск, 1928. 831 с.
5. Фурсова Е. Ф. Этнографические группы восточных славян в Западной Сибири: типология, идентичность, межкультурные взаимодействия // Этнокультурное взаимодействие в Евразии: в 2 кн. / под ред. А. П. Деревянко, В. И. Молодина, В. А. Тишкова. Москва, 2006. С. 427–441.
6. Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. II: Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 800 с.

УДК 39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-28-34

М. А. Жигунова*Омская лаборатория археологии, этнографии и музееведения Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, г. Новосибирск, Российская Федерация***Тюркское и славянское население Сибири: идентичность, культура, религия¹**

Аннотация. Сибирь является зоной активных межэтнических, межрелигиозных и межкультурных контактов, наибольшее количество которых приходится на славян и тюрков. Несмотря на чрезвычайную вариативность их традиционно-бытовой культуры, прослеживается немало общего в ментальности и культуре, фиксируются общесибирские черты, формирующиеся на основе русского языка и культуры. Не всегда совпадают религиозная, этническая, языковая и этнокультурная идентичности одного человека, а также самоопределение и реальная ситуация. Можно говорить и о том, что в Сибири формируется своеобразный вариант евразийской идентичности. **Ключевые слова:** славяне и тюрки; современность; Сибирь; проблемы идентичности; межэтнические браки; взаимовлияния народов, религий, культур; евразийство.

Сибирь — обширная территория на Севере Азиатского континента, которая вошла в состав Российского государства в XVI–XVII вв. Обычно ее границы на западе определяют по Уральским горам, на востоке — по берегам Тихого океана. Интерес к этому региону не ослабевает на протяжении нескольких веков не только в силу его природных богатств, но и благодаря накопленному здесь на протяжении нескольких веков уникальному опыту взаимодействия различных народов, религий, культур, языков и способов хозяйственной деятельности.

Современное население Сибири характеризуется чрезвычайно высокой гетерогенностью. Всероссийская перепись населения 2010 г. зафиксировала здесь более 200 различных народов. Из них около 85% приходится на славян. Следующей по численности группой являются тюрки. Значительная численность народов, совместное проживание на одной евразийской территории, тесные хозяйственные, экономические, торговые связи, межрелигиозные, языковые и межкультурные контакты, национально-смешанные браки обусловили существенную активность их взаимодействий.

Тюркское население Сибири является объектом изучения уже нескольких поколений отечественных ученых (Н. А. Алексеев, С. М. Амбразон, С. В. Бахру-

шин, З. Я. Бояршинова, В. Я. Бутанаев, Ф. Т. Валеев, Н. Ф. Катанов, М. Г. Левин, Э. Л. Львова, Л. П. Потапов, В. В. Радлов, Н. А. Томилов, Л. И. Шерстова, Д. А. Функ и многие другие). Первые обобщающие исследования основных этапов этнической истории и культуры, межэтнических контактов и современного этнического развития тюрков Сибири были опубликованы в двух коллективных монографиях, изданных в начале XXI в. [1, 2]. В них были представлены алтайцы, долганы, кумандинцы, сибирские татары, теленгиты, телеуты, тофалары, тубалары, тувинцы, хакасы, челканцы, чулымцы и шорцы.

Славянское население Сибири изучено заметно меньше. Наибольшее количество имеющихся публикаций посвящены русским, украинцам и белорусам. Несмотря на то, что культуре восточных славян посвящено немало исследований российских ученых, опыты их обобщения в масштабах всей восточнославянской общности предпринимались очень редко [3, с. 5]. Среди них можно назвать труды В. А. Александрова, Е. Э. Бломквист, И. В. Власовой, Д. К. Зеленина, А. А. Лебедевой, Н. И. Лебедевой, В. А. Липинской, Г. С. Масловой, Б. Н. Путилова, В. К. Соколовой, С. А. Токарева, Л. Н. Чижиковой, К. В. Чистова и др. Восточнославянскому населению Сибири посвящены работы Ю. В. Аргудяевой, Г. Г. Ермак, М. А. Жигуновой, Т. Н. Золотовой, А. И. Коваленко, Л. Е. Фетицовой, Е. Ф. Фурсовой, Т. К. Щегловой и др. Культура путешествия русских, казахов и сибирских татар исследована А. В. Матвеевым. Таким образом, имеется немало публикаций, посвященных отдельным

¹ «При написании статьи использованы материалы грантов: РГНФ, проект № 00-01-00372а «Русские Сибири: этносоциальные и этнокультурные процессы»; РФФИ, проект № 04-06-80438 «Эволюция метамеханизмов зрелищной культуры в социальной среде региона».

славянским или тюркским народам различных регионов Сибири и элементам их культуры, но обобщающих работ крайне мало.

Наше исследование базируется на материалах историко-этнографических экспедиций и этносоциологических обследований, проводившихся под руководством автора в различных регионах Западной и Восточной Сибири, Северного Казахстана в 1985–2019 гг., а также данных переписей и текущего учета населения, Управления федеральной миграционной службы (УФМС), отделов записей актов гражданского состояния (ЗАГС). Анализ различных типов идентичности, взаимовлияния и общих черт славянского и тюркского населения в рамках Сибири предпринимается впервые.

Существенное влияние на количество и качество межэтнических и межрелигиозных контактов оказывают характер расселения и численность контактирующих этносов. Среди славянских народов Сибири подавляющее большинство приходится на восточных славян, среди которых явно преобладают русские, менее всего белорусов. Так, согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 г., наиболее крупные группы русских (около 2,5 млн чел.) проживали в Кемеровской, Новосибирской, Тюменской областях и Красноярском крае. Больше всего украинцев (157–38 тыс. чел.) – в Тюменской и Омской областях, Красноярском крае, а белорусов (около 26 тысяч) – в Тюменской области, Красноярском крае (около 10 тысяч) и Иркутской области (около 8 тыс. чел.) [4]. Доля русских в населении Уральского, Сибирского и Дальневосточного Федеральных округов составляла 69,3–85,9%, украинцев – от 1,2 до 4,6%, белорусов – от 0,2 до 0,8%. При этом максимальная компактность расселения встречается среди украинцев, дисперсная – у белорусов. Западные славяне представлены в Сибири преимущественно поляками (наиболее крупные их группы зафиксированы в Тюменской и Омской областях (2,4–2,2 тыс. чел.), Иркутской области и Красноярском крае (по 1,3 тыс. чел.). Меньше всего в Сибири южных славян, из которых чаще всего встречаются болгары (в Тюменской области – 2,7 тыс. чел.).

Тюркское население современной Сибири чрезвычайно многообразно. Оно представлено как коренными этносами, так и разновременными мигрантами из различных регионов Европейской России, республик бывшего Советского Союза и разных стран мира. Перечислим основные народы, среди которых проводились исследования.

Алтайцы – собирательное название тюркоязычных племен, населявших Горный Алтай и часть Кузнецкого Алатау; коренной народ Республики Алтай (69 тыс. чел.). В их составе выделяются субэтнические группы, которые в 2000 г. получили юридический статус коренных малочисленных народов Российской Федерации: кумандинцы (телесы), теленгиты, телеуты, тубалары, челканцы (лебединцы). *Татары* в Сибири представлены как коренными этническими группами (тоболо-иртышские, барабинские,

томские, сибирские бухарцы, кряшены и др.), так и астраханскими, волго-уральскими, казанскими и др. Территориями их преимущественного проживания являются Тюменская (240 тыс. чел.), Омская (около 42 тыс. чел.), Новосибирская (24 тыс. чел.), Иркутская (22 тыс. чел.) и Томская (17 тыс. чел.) области. В переписях населения сибирские татары включаются в общую численность татар, хотя некоторые ученые считают их самостоятельным этносом. *Хакасы* – коренной народ юга Сибири (73 тыс. чел.) и Республики Хакасия (63,6 тыс. чел.). Проживают также в Красноярском крае и Республике Тыва, небольшими группами – в Томской и Кемеровской областях. *Шорцы* – малочисленный коренной народ на юге Сибири (12,9 тыс. чел.). Проживают преимущественно на юге Кемеровской области, а также в смежных районах Хакасии, Алтая, Красноярского края. *Якуты* – коренной народ Восточной Сибири (478,1 тыс. чел.), основное население Республики Саха (Якутия) (466,5 тыс. чел.). Проживают также в Красноярском (1,5 тыс. чел.), Хабаровском (1,4 тыс. чел.) и Приморском краях, Иркутской области и других регионах Сибири. *Азербайджанцы* – коренное население Республики Азербайджан. Территориями их преимущественного проживания в Сибири являются Тюменская область (вместе с Ханты-Мансийским и Ямало-Ненецким автономными округами) – 43,6 тыс. чел. и Красноярский край (16,3 тыс. чел.). *Башкиры* – коренное население Республики Башкортостан, наибольшее их количество зафиксировано в Тюменской области (46,4 тыс. чел.). *Казахи* – коренное население Республики Казахстан, раньше их называли казаками, киргизами, киргиз-кайсаками. Основной территорией проживания российских казахов в Сибири является Омская область (78,3 тыс. чел.). *Киргизы* являются основным населением Республики Кыргызстан. В Сибири они проживают преимущественно в Красноярском крае (8,4 тыс. чел.) и Новосибирской области (6,5 тыс. чел.). *Чуваши* – основное население Чувашской Республики. В Сибири проживают в различных регионах, больше всего их в Томской области (4 тыс. чел.). *Узбеки* – основное население Республики Узбекистан. Территориями преимущественного проживания в Сибири являются Тюменская (14,7 тыс. чел.) и Новосибирская (12,7 тыс. чел.) области, Приморский край (9 тыс. чел.).

На ранних этапах сибирской истории многими исследователями отмечался процесс метисации. Во многом это было вызвано тем, что казаки и другие служилые люди, купцы, промышленники, попавшие в Сибирь, не имели при себе жен. С первых же лет появления они вошли в тесный контакт с проживающими здесь народами, неизбежным результатом чего явилось физическое смешение, перемены в образе жизни и т. д. Казачество, осваивающее Сибирь с конца XVI в., представляло собой довольно сложную полиэтничную и поликонфессиональную общность, в которую входили не только доминировавшие численно восточные славяне, но и поляки, казахи, татары, калмыки, мордва, чувашы, баш-

киры, мещеряки, представители различных народов Кавказа и Азии [5, с. 31–41].

В казахстанской историографии принято «считать казачество вначале исконно тюркским явлением, трансформировавшимся затем в ходе вековой славянской колонизации юга и юга-востока в русское казачество» [6, с. 142]. По мнению некоторых исследователей, «казаки — это переходный этнос, объединивший в себе славяно-тюркские крови, родственник и европейцам, и азиатам, воплотивший в себе черты кочевника и землепашца, а также реализовавший в своей истории воинские доблести славян и тюрков, которыми в свое время они прославили себя во всех сражениях мировой истории, где им довелось принимать участие» [7, с. 40].

Известный герой русско-японской войны 1904–1905 гг. и знаменитый генерал Первой мировой войны Л. Г. Корнилов был сыном сибирского казака и казашки. В экспедиционных материалах встречаются свидетельства о том, что брачные связи между сибирскими казаками и казахами случались довольно часто. До настоящего времени употребляются одинаковые их названия, не всегда отличающиеся ударением (представителей казахского этноса называют «каза́ки», а потомков сибирских казаков — «казаки́»). Браки с людьми различных народов были достаточно распространены в казачьей среде. Так, русский землепроходец и мореплавателец, казачий атаман Семен Дежнёв взял в жены дочь якутского народа — Абакаяде Сюю. В Якутске в 2005 г. их семье с сыном Любимом был поставлен памятник, который называют «памятником первому сахалю» — так зовут в Якутии потомков из национально-смешанных семей. Сахалюры зачастую имеют европейскую внешность, но родным языком считают якутский и воспитаны в якутской культуре. Часто встречается и обратная ситуация: человек с типично славянской/русской фамилией, именем и отчеством обладает ярко выраженной монголоидной внешностью. Среди современных жителей Сибири различных национальностей нередко встречаются сочетания европейских и азиатских имен, отчеств и фамилий.

Рост числа межэтнических браков особенно активировался в советский период. Это было обусловлено политикой интернационализации и углублением процессов экстенсивной урбанизации. В отдельных регионах Сибири национально-смешанные браки в 1950–1970-е гг. составляли 25–73% от всех зарегистрированных. В городах у сибирских татар на них приходилось 60–80% [2, с. 238]. Сегодня количество межэтнических браков среди украинцев и белорусов Сибири достигает 80–90%. Согласно данным наших исследований, в семьях 70% опрошенных русских Сибири имеются близкие родственники других национальностей (чаще всего украинской, немецкой, белорусской, татарской, казахской).

Если в XVI–XIX вв. чаще славянские мужчины женились на женщинах аборигенных и других народов Сибири, то в настоящее время гораздо чаще славянские жены встречаются у представителей самых

различных этносов, включая представителей стран Дальнего Зарубежья. Так, например, только в Омске в 2017 г. были заключены 39 браков с гражданами Германии (19), Турции и Франции (по 3), Израиля (2), Бельгии, Боснии и Герцеговины, Египта, Индии, Италии, Китая, Ливана, Мали, Марокко, Перу, Сербии, Эквадора (по 1). Интересно, что среди иностранных невест оказалась только одна перуанка, которая выбрала в мужа российского гражданина, в остальных случаях иностранцами были мужчины.

В силу различных причин в таких семьях либо славянская женщина подстраивается под традиции культуры мужа (учится готовить блюда национальной кухни, осваивает обычаи и обряды, принимает религиозную веру мужа), либо разные этнические культуры мирно сосуществуют, причудливо переплетаясь. Вот, например, типичный рассказ русской женщины (Омск, 1990): «Недели через две после свадьбы, проведенной по русско-советским традициям и торжественной регистрацией в ЗАГСе, мать мужа сказала, что нужно пригласить муллу и сделать все как нужно. Я не стала сопротивляться и согласилась. После проведения мусульманского обряда бракосочетания мулла объявил меня мусульманкой. А в детстве меня мама в православной церкви крестила. Так я теперь и не знаю, кто я. Это без разницы, главное, что семья у нас хорошая и мы любим наших детей и друг друга».

Существенное влияние на межэтническую брачность оказывает миграционный фактор. В данном случае брак зачастую выступает как средство адаптации и получения определенных преимуществ. Лидером среди регионов Сибирского федерального округа по миграционным потокам является Омская область. Согласно данным УФМС, большую часть мигрантов составляют мужчины репродуктивного возраста из Средней Азии и Кавказа. В начале XXI в. нередко браки китайцев с женщинами — представительницами различных народов Сибири являлись фиктивными и оформлялись для получения определенных преференций. В национальных республиках нередко мужчины-мигранты женятся на представительницах титульной нации (например, азербайджанец женится на хакаске).

Значимым фактором является и совместное обучение. Так, например, в 2014/2015 учебном году в Омском регионе обучались иностранные студенты из 39 стран дальнего и 11 стран ближнего зарубежья (всего 9122 человек). Как правило, мигранты и их потомки чаще вступают в национально-смешанные браки. Дети из таких семей более склонны к заключению межэтнических браков, чем их сверстники из мононациональных семей.

Национально-смешанные браки можно рассматривать как своеобразный индикатор межэтнических отношений, а также как важный канал обмена этнокультурной информацией и как среду формирования новых этнокультурных традиций. В национально-смешанных семьях складывается особая микросреда, создающая благоприятные условия для

межэтнического общения и формирования соответствующих положительных установок. Наиболее высокий процент национально-смешанных браков отмечается среди восточнославянских народов. Развитие межэтнической брачности зависит от частоты межэтнических контактов и сплоченности внутри этнических кругов общения. Факторами более низкого таксономического уровня являются этническая мозаичность и миграционная подвижность населения, численность и уровень урбанизации контактирующих этносов, степень этнокультурной близости (понимаемой как языковая, культурная и религиозная), установки на межэтнические контакты как этносов в целом, так и их отдельных представителей.

По мнению почти половины опрошенных, «национальность при вступлении в брак не имеет значения», «лишь бы человек был хороший да любил друг друга». Интересно, что среди русских процент ответивших таким образом в отдельных регионах Сибири существенно превышал количество подобных ответов среди представителей других народов (особенно тюркских) и достигал 75%. Сегодня в России частота межнациональных браков у русских значительно превышает количество таковых у большинства других народов, у которых внутриэтнические брачные связи сильнее межнациональных [8, с. 10]. В целом можно отметить, что представители православия и особенно восточных славян являются довольно открытыми для брачных контактов с другими народами. Наибольшую закрытость к межэтническим и межрелигиозным бракам демонстрируют носители ислама (азербайджанцы, ингуши, казахи и др.). Нам неоднократно встречались славянские девушки, которые рассказывали о том, что родители их избранника из мусульманской среды запрещали сыну жениться на них.

Поскольку сибирский регион относится к зонам активных межэтнических брачных контактов, у многих респондентов начиная с 1990-х гг. стали возникать трудности при определении своей идентичности: «не знаю, кто я, родители разной веры и национальности», «многонациональная», «интернационалист», «трудно сказать, много в нас разной крови намешано», «метис», «микс», «полурусок», «полукровка», «гибрид» и др. Ежегодно растет количество лиц со смешанной (множественной) идентичностью: «русский татарин/казах/немец и др.», «русский хохол с еврейскими корнями», «татаро-украино-русская», «русская полячка казахского происхождения», «русская с немецкой помесью», «смешанная русско-украинско-белорусско-финская», «на $\frac{1}{4}$ русская, на $\frac{1}{4}$ украинка, на $\frac{1}{4}$ немка, на $\frac{1}{4}$ мордва», «татарка по рождению, но русская по жизни» и др.). Среди молодого поколения (чаще у славянских юношей) встречаются люди, считающие себя космополитами.

Согласно принятым нормам, при переписях населения и в официальной российской статистике не принято указывать смешанную идентичность, хотя при подготовке Всероссийской переписи населения 2010 г. этот вопрос активно обсуждался [9, с. 167].

Можно говорить и о том, что в Сибири формируется своеобразный вариант евразийской идентичности. Об этом свидетельствуют зафиксированные автором с начала 2000-х гг. такие варианты национального/этнического самоопределения, как «евразиец», «евразийка», «человек Евразии». Так, например, считает себя евразийкой женщина средних лет, отец которой — якут, а мать — татарка. Поясняет, что обладает русской ментальностью, но не может назвать себя русской, так как «на русскую внешне не похожа, но вобрала в себя и русское, и якутское, и татарское». Сходство менталитетов тюркского и русского населения Сибири, евразийский характер российской цивилизации отмечают и новосибирские социологи [10, с. 165–166].

Среди основных критериев этнической идентичности чаще всего указываются национальная принадлежность родителей и родственников, язык и культура, территория проживания, а также личные ощущения («чувствую, что я русский по духу», «потому что душа у меня русская»). Встречаются варианты идентификации, противоречащие этническому происхождению. Так, многие потомки белорусов, проживающие в Сибири, считают себя русскими. Определяют себя русскими дети из украинских, белорусско-казахских, татарско-немецких, польско-эстонских и других семей, где родители принадлежат к различным народам.

Одним из основных признаков идентичности и культуры является язык — средство коммуникации, который формирует структуру личности, ее сознание и менталитет. Но в настоящее время наблюдается рост билингвизма и полилингвизма. Русский язык является не только языком межнационального общения, но и для многих народов Сибири — родным языком, поэтому языковая и этническая идентичности не всегда совпадают. Человек определяет себя немцем, татарин или казахом, но в качестве родного языка называет русский. Иногда принадлежность к русскому народу аргументируется следующим образом: «Я родилась и живу в России, говорю на русском языке — значит, я тоже русская».

В настоящее время при самоидентификации в качестве этнической используется не только национальная и надэтническая, но и региональная, профессиональная, сословно-групповая («казак», «чалдон», «гуран», «вятская», «россейская»), гражданская идентичности («россиянин/россиянка», «гражданин России», «советский человек»/«бывший советский человек»). Так, например, студент ОмГУ (этнический казах) в графе «национальность» написал: «Чувствую себя россиянином в полном смысле этого слова». С другой стороны, некоторые девушки славянского происхождения называли себя «казашками, так как родились и выросли в Казахстане».

Среди славянского населения Сибири встречаются различные варианты этнического/национального определения себя и своих ближайших родственников: белорус, болгарин, бульбаш, великорос, восточный славянин, вятский, европеоид, като-

лик, кержак, православный, российский/россиянин, русский/истинно/чисто русский и др., русский белорус/серб/украинец и др., русский с белорусскими корнями, русский хохол с еврейскими корнями, самоход, сибирский поляк/украинец/чех, славянин, советский человек, хохол, христианин и др. С конца 1980-х гг. среди вариантов национального самоопределения все чаще стали встречаться «казаки» и «сибиряки», зафиксированы они соответственно и в материалах Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. [11]. Также в качестве варианта этнической принадлежности (особенно родителей, бабушек и дедушек) повсеместно встречаются чалдоны. Лексема «чалдон» в значении «коренной сибиряк, русский» отмечается во многих диалектных словарях [12, с. 97; 13, с. 104].

Несмотря на различия в этнической истории и культуре, конфессиональной, языковой и антропологической принадлежности тюрков и славян Сибири, можно выявить немало общих и сходных черт в их ментальности и культуре. Культура славянских и тюркских народов Сибири представляет собой сложный, многогранный феномен, характеризующийся широким диапазоном вариативности, наличием многослойных напластований и синкретизмом различных традиций. В ней прослеживается «смешение» различных черт европейской и азиатской культур, наибольшее количество которых приходится на материальную сферу (способы хозяйственной и промысловой деятельности, орудия труда и различных ремесел, отдельные элементы в жилище, одежде и пище).

Среди любимых блюд славянских народов Сибири — блины, бигус, борщ, вареники, галушки, голубцы, грибной суп, draniki, домашние колбасы и котлеты, картошка с мясом, квашеная капуста, окрошка, пельмени, разнообразные пироги, соленые гуси/сало/селедка, солянка, уха, холодец (студень), щи и многое другое. Традиционным праздничным блюдом являются зажаренные целиком молочные поросята, а также гуси, утки, куры. Наряду с ними в качестве любимых блюд национальной кухни называют бешбармак, баурсаки, беляши, долму, кавурдак, казы, козинаки, лаваш, лагман, люля-кебаб, манты, махан, плов, самсу, чак-чак, чебуреки, шашлык, шаурму, шорпу, шужук и мн. др. Встречаются мусульмане, которые признаются, что любят не только различные кушанья славянской кухни, но и блюда из свинины (включая соленое сало). Зимой (преимущественно мужчинами) употребляется традиционная сибирская строганина, а летом — «сыроежка» из стерляди. Среди любимых напитков сибиряков — черный чай (реже — зеленый, травяные и др.), хлебный квас, молоко, кумыс и айран, кофе, пиво, березовый сок, клюквенный морс и др.

Религия является одной из консервативных сфер жизни, сопровождает человечество с древнейших времен и выполняет в обществе множество различных функций: мировоззренческую, психологическую, нормативно-регулятивную, коммуникатив-

ную и др. Именно религиозные представления и обряды во многом обуславливают культурную специфику каждого этноса и обладают характерными этно-дифференцирующими и этно-интегрирующими свойствами. Как известно, в бланках Первой всероссийской переписи населения 1897 г. не было графы «национальность», а записывалось вероисповедание. Это свидетельствует об определяющей роли религиозного фактора в жизни российского общества конца XIX — начала XX в. Религиозные нормы поведения регламентировали все отношения (как коллективные, так и личностные), слова «русский» и «православный» воспринимались как синонимичные.

Но в Сибири XVIII–XIX вв. довольно активно проводилась политика христианизации местных народов. Уже к концу XIX в. православные составляли основную массу не только среди восточных славян (94%), но и цыган (99%), чувашей (97%), мордвы (97%) и большинства коренных народов Западной Сибири; из тюркских коренных народов христианство приняли чулымцы, обские татары, северные алтайцы и часть телеутов [14, с. 51]. В центральных районах Республики Алтай известна группа православных туратинских казахов. Среди наших респондентов встречаются не только «русский мусульманин», «православный потомок Чингиз-хана», «православные казахи/татарин и др.», но и представители различных тюркских народов, целенаправленно принявших обряд крещения. Наряду с этим существуют и случаи принятия мусульманства отдельными представителями различных славянских этносов.

Согласно Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», все религии и конфессии России обладают равными правами. Действующая Конституция Российской Федерации (ст. 28) определяет нашу страну как светское государство и гарантирует каждому свободу совести и вероисповедания. Год от года растет количество лиц, называющих религию в качестве главного признака, объединяющего или разделяющего один народ с другим (от 15% в 1980-х гг. до 87% в 2000-х). Определение точного количества современных последователей той или иной религии сегодня довольно затруднительно. Разные исследователи используют различные методики, критерии и практики [16]. Если применить этнический признак, то христианство и православие является традиционной религией примерно для 85% жителей Сибири (армяне, болгары, белорусы, грузины, русские, поляки, сербы, украинцы, чуваша и многие другие). Следующая значимая часть верующих представлена мусульманами, на которых приходится около 5%. Сторонники этой религии в большинстве своем принадлежат к тюркским народам (азербайджанцы, башкиры, ингуши, казахи, киргизы, таджики, татары, турки, туркмены, узбеки, чеченцы и др.). Только около 5% современных жителей Сибири считают себя атеистами (преимущественно это мужчины среднего возраста) и столько же приходится на сторонников других конфессий (бурханизмы, буддизмы, иудеи, тенгриане, шамани-

сты, язычники и др.). Зачастую фиксируется синкретизм различных религий, конфессий и верований.

По религиозной принадлежности большинство славян Сибири являются православными христианами, ранее делившимися на мирских и старообрядцев. Среди последних особо выделяются старообрядцы Алтая – «поляки». Это название они получили, так как были насильственно переселены в Сибирь после раздела Речи Посполитой (польско-литовского государства). Они селились в труднодоступных местах, вели закрытый образ жизни и старались не вступать в брачные связи с представителями других групп. Благодаря этому им удалось на протяжении многих лет сохранять свою самобытную культуру. Встречаются также протестанты, католики, униаты, приверженцы неорелигий, язычники, атеисты и др.

Несмотря на то, что подавляющее большинство представителей славянских и тюркских народов Сибири считают себя верующими, количество людей, хорошо знающих особенности религиозной веры и постоянно живущих религиозными практиками, незначительно (5–15%). Религиозная самоидентификация («православные», «католики», «христиане», «буддисты», «мусульмане» и др.) чаще свидетельствует о приверженности не столько к конкретной мировой религии и соответствующему ей образу жизни, сколько к исторически сложившейся культурной традиции. Нередко встречаются респонденты, считающие, что «по-своему верят в Бога/Иисуса/Аллаха. В целом начиная с конца 1980-х – начала 1990-х гг. отмечается рост религиозного сознания и влияния религии во всех сферах жизни российского общества. Общность религиозной веры считают значимым фактором для успешного брачного союза примерно 50% респондентов.

Сегодня люди различных вероисповеданий совместно отмечают не только общегосударственные, календарные, но и традиционные религиозные праздники, рождение детей и свадьбы, ходят на похороны друг к другу и совместно поминают умерших. Это является одним из существенных факторов, влияющих на формирование толерантности и способствующих этнокультурной компетенции, взаимопониманию и взаимообогащению различных религий и культур [16; 17]. На современных кладбищах Сибири и Северного Казахстана можно встретить совместные захоронения православных и мусульман за одной общей оградой и общим рвом (иногда в разных концах кладбища, иногда вперемежку). Эти захоронения стали совершаться в 1950–1960-е гг., в период массового освоения целинных и залежных земель.

Таким образом, среди славянских и тюркских народов Сибири прослеживается немало общих

черт в ментальности и культуре. Это обусловлено совместным проживанием на одной евразийской территории и в едином государстве, тесными хозяйственными, экономическими, торговыми и культурными связями, межнациональными браками, общими морально-нравственными ценностями, представлениями о семье и необходимости продолжения рода. Современные идентификационные представления как тюрков, так и славян отличаются значительной аморфностью и многообразием, зачастую не совпадают самоидентификация и реальная ситуация, разнятся (а нередко и противоречат друг другу) религиозная, этническая, языковая и этнокультурная идентичности. Учитывая, что процессы самоидентификации каждого отдельного человека являются результатом его социализации, инкультурации и адаптации, следует отметить, что сам процесс идентификации подвержен постоянной трансформации, а идентичность всегда множественна и ситуативна. Определяющую роль при этом играют социальное окружение и территория проживания индивида в период становления его личности.

Для тюркского и особенно славянского населения Сибири характерна высокая вариативность традиционно-бытовой культуры, обусловленная сложным гетерогенным составом населения, многообразием природно-географических условий проживания и хозяйственной деятельности, активными межэтническими контактами, высокой миграционной активностью. Наряду с этим наблюдаются процессы этнической консолидации, ассимиляции и межэтнической интеграции, фиксируются общесибирские черты (включая менталитет), формирующиеся на основе русского языка и культуры. Можно говорить и о том, что в Сибири формируется своеобразный вариант евразийской идентичности.

M. A. Zhigunova

Turkic and Slavic population of Siberia: identity, culture, religion

Annotation. Siberia is an area of active interethnic, interreligious and intercultural contacts the most of which take place between Slavic and Turkic peoples. Despite the extraordinary diversity of their traditional and everyday culture, they have a lot in common in mentality and culture which got all-Siberian features, formed on a basis of the Russian language and culture. The religious, ethnic, linguistic and ethno-cultural identities of one person are often not similar, as well as self-determination and the real situation. We can conclude that Siberia is a place where a special version of the Eurasian identity is formed.
Keywords: *Slavic and Turkic peoples; present; Siberia; problems of identity; inter-ethnic marriage; mutual influence of peoples, religions, cultures; eurAsianism.*

Источники и литература

1. Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. Москва: Наука, 2008. 422 с.
2. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. Москва : Наука, 2006. 678 с.
3. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / гл. ред. акад. Ю. В. Бромлей, отв. ред. чл.-корр. АН СССР К. В. Чистов. Москва : Наука, 1987. 560 с.

4. Всероссийская перепись населения 2010 г. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство // Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс]. URL: https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 01.09.2020).
5. Андреев С. М. Сибирское казачье войско: возникновение, становление, развитие (1808–1917 гг.): монография. Омск: Омск. акад. МВД России, 2006. 259 с.
6. Абдиров М. Ж. История казачества Казахстана. Алматы, 1994. 160 с.
7. Угренинов С. А. Казачьи сотни и казахские отряды: рука об руку. Костанай: ТОО «Костанайский печатный двор», 2007. 250 с.
8. Троцук И. В., Парамонова А. Д. Приоритеты и стереотипы российской молодежи в сфере брачности (на примере национально-смешанных семей) // Вестник РУДН. Сер. «Социология». 2015. Т. 15. № 3. С. 45–62.
9. Назимова Л. Р. Смешанные этнические идентичности в мультикультурном обществе // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. Т. 153, кн. 5. 2011. С. 166–175.
10. Абрамова М. А., Гончарова Г. С., Костюк В. Г. Социокультурные типы молодежи: этнический и региональный аспекты. Новосибирск: Автограф, 2014. 179 с.
11. Жигунова М. А. Концепт «сибиряк»: современные трактовки, подходы и образы // Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования / сост. и отв. ред. М. Н. Губогло. Москва: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2018. С. 351–368.
12. Демешкина Т. А. Славянский компонент в самоидентификации жителя Сибири // Русин. 2015. № 3 (41). С. 90–107.
13. Федоров Р. Ю. Чалдоны и самоходы: мифы идентичности и этнографическая реальность // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 102–115.
14. Карих Е. В. Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX – начало XX в. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 232 с.
15. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.
16. Жигунова М. А. Сибирский опыт взаимодействия ислама и православия // Психолого-педагогические исследования в Сибири. 2018. № 1. С. 118–122.
17. Zhigunova M. Islam and orthodoxy in Siberia and Kazakhstan at the beginning of the 21st century // Shamanhood and Mythology: Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research. In Honour of Mihály Hoppál, celebrating his 75th Birthday. Budapest: Hungarian Society for Religious Studies, 2017. P. 481–490.

УДК 304, 314

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-34-36

А. В. Исаченко

Карасукский краеведческий музей Новосибирской области, г. Карасук, Российская Федерация

Влияние переселенческого движения на формирование церковных приходов южной территории Каинского уезда в начале XX в.

Аннотация. Статья анализирует влияние процессов переселенческого движения на формирование православных церковных приходов южной территории Каинского уезда Томской губернии в начале XX в. **Ключевые слова:** переселенцы, волости Каинского уезда, приходы Омской епархии.

Переселенческое движение на рубеже XIX–XX вв. значительно повлияло на увеличение численности населения Томской губернии. По сведениям заведующего переселенческим делом в Томском районе на 1907 г., «за последние 12–13 лет в Томской губернии переселенческой организацией образовано свыше тысячи земельных участков, на которых уже поселилось 250 тысяч душ обоого пола и ожидается к водворению еще до 200 тысяч» [1, л. 24–25 об.].

Большинство переселенцев были выходцами европейских губерний Российской империи, которые имели сложившийся жизненный уклад и духовно-нравственные традиции. Помимо устройства быта, постепенно возникала необходимость в устройстве духовно-религиозной жизни прибывшего населения. Многие из образованных поселков располагались среди старожильческих селений, на более или менее близком расстоянии от них, вследствие чего новоселы имели возможность войти в состав существующих церковных приходов и удовлетворять свои духовно-религиозные нужды в ближай-

ших церквях. Но наряду с такими поселками очень много новых поселений образовалось совершенно в стороне от заселенной полосы. К такой категории новых поселений относилась южная часть Каинского уезда, где началось заселение обширного степного пространства Юдинской и Купинской волостей (в границах современных Чистоозерного, Купинского, Баганского и части Карасукского районов Новосибирской области). Только в 1907 г. на этой территории были образованы 64 переселенческих участка, на которых поселилось 2514 душ обоого пола и ожидалось к водворению на следующий год 8393 души [1, л. 24–25 об.].

Жители этих поселений из-за их отдаленности не имели возможности посещать церковь, исполнять христианский долг и были лишены общения с церковнослужителями. Данная часть Каинского уезда Томской губернии с 1895 г. входила в состав Омской епархии. В письме заведующего переселенческим делом в Томском районе на имя Его Преосвященства епископа Омского и Семипалатинского Гаврии-

ла от 31 октября 1907 г. отмечалось, что такое положение крайне угнетает переселенцев, отражаясь на их моральном состоянии, особенно подрастающего поколения. Предлагалось рассмотреть возможность назначения разъездных священников для новоселов Юдинской и Купинской волостей, а также сооружения походных церквей впредь до постройки храмов и назначения постоянных причтов [1, л. 24–25 об.].

В октябре 1900 г. церкви Барнаульского и Каинского уездов, состоящие в Омской епархии, были выделены в особое самостоятельное благочиние и вверены священнику Казаткульской церкви Каинского уезда Иоанну Орлову [2, с. 422]. Всего на территории благочиния располагалось 6 действующих и 5 строящихся церквей. Из них в Каинском уезде церкви находились в селах Юдинском, Казаткульском, Кошкульском, при станции Татарской, а также строящаяся в пос. Мохомов (Купино). Южная территория уезда включала Юдинскую и позже выделенную Купинскую волость и входила в состав приходов церквей Юдинской, Чумашевской и Благодатской.

Массовое переселенческое движение способствовало расширению церковно-приходского строительства в этой местности. Рассмотрением вопросов устройства духовно-религиозного быта занималась Омская духовная консистория во главе с правящим архиереем. В структуре Омского епархиального управления был образован Комитет по удовлетворению религиозных нужд переселенцев под председательством архиерея, в его состав входили руководители губернской власти, заведующий переселенческим районом, а также губернские инженеры [3, с. 907]. На заседании комитета 7 октября 1913 г. были рассмотрены ходатайства об открытии новых самостоятельных приходов. Планировались к открытию приходы в поселках Метелевском, Павловском и Рождественском, а также в дер. Опалиха Купинской волости, поселках Ново-Покровском (уч. Репенский) и Орловском Юдинской волости, а также в пос. Троицком Андреевской волости Каинского уезда [3, с. 1076]. В состав этих приходов предполагалось включить ближайшие переселенческие поселки, образованные в предыдущие годы на данной территории.

Определением Святейшего Синода от 31 октября 1913 г. был открыт приход в с. Нижне-Баганском Купинской волости [3, с. 1069]. Указом Святейшего Синода от 31 мая 1914 г. открыт самостоятельный приход при молитвенном доме пос. Метелевского Каинского уезда [4, с. 3]. В новообразованные и формируемые приходы назначались причты, состоящие, как правило, из священника и псаломщика. По сведениям на 1914 г. в части Каинского уезда, входившей в состав Омской епархии, было 19 церквей и молитвенных домов, из них 11 — на территории Юдин-

ской, Купинской и Андреевской (выделена из Купинской) волостей [3, с. 496–521, 1069]. Увеличение количества приходов способствовало реорганизации благочиния Каинских и Барнаульских церквей [5, с. 4].

Бедность переселенцев, начавшаяся Первая мировая война заметно повлияли на динамику церковно-приходского строительства. Формируемые приходы в основном ограничивались постройкой молитвенных домов либо небольших храмов.

Несмотря на трудную социально-экономическую ситуацию, возглавивший Омскую епархию в 1915 г. епископ Сильвестр уделял достаточно много внимания вопросам духовных нужд населения. В 1915–1916 гг. Омская духовная консистория продолжила рассмотрение вопросов открытия приходов и строительства церковных зданий на территории Каинского уезда. Был организован приход пос. Троицкого Андреевской волости (ныне территория Карасукского района), в который с июня 1914 г. назначен священник Иоанн Широких [6, с. 4]. В новообразованный приход согласно приговорам сходов пожелали войти жители поселков Поповский, Астрдымский Каинского уезда и Ново-Покровский Барнаульского уезда [7, л. 538–538 об.]. Также в 1915 г. епархиальное начальство удовлетворило просьбу жителей деревни Рассказовой Барнаульского уезда перечислить их для удобства сообщения к Троицкому приходу из прихода с. Благодатского [7, л. 521–521 об.]. 19 октября 1915 г. последовала резолюция Преосвященного епископа Сильвестра, в которой разрешалось «устроить в пос. Троицком храм для совершения в нем не только треб, но и Божественной литургии» [7, л. 532–532 об.]. Согласно клировой ведомости, деревянная однопрестольная Свято-Троицкая церковь была построена в 1916 г. [8, л. 39–41 об.].

В целом количество самостоятельных церковных приходов на территории южных волостей Каинского уезда по сравнению с 1900 г. увеличилось в 3–4 раза. Часть переселенческих поселков приобрели свои церкви, другие вошли в состав ближайших сформированных приходов. Дальнейший процесс церковно-приходского строительства был прерван революционными событиями 1917 г. и начавшейся вследствие этого гражданской войной.

A. V. Isachenko

The influence of the resettlement movement on the formation of church parishes in the southern territory of the Kainsky district at the beginning of the XX century

Annotation. The article analyzes the influence of the processes of the resettlement movement on the formation of Orthodox church parishes in the southern territory of the Kainsky district of the Tomsk province at the beginning of the XX century. **Keywords:** immigrants, territory of the Kainsky district, the parishes of the diocese of Omsk.

Источники и литература

1. Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 16. Оп. 1. Д. 122.
2. Скальский К. Омская епархия (опыт географическо-

го и историко-статистического описания городов, сел, станиц и поселков, входящих в состав Омской епархии). Омск, 1900. 427 с.

3. Голошубин И. Справочная книга Омской епархии. Омск, 1914. 1245 с.
4. Омские Епархиальные Ведомости. 1914. № 14.
5. Омские Епархиальные Ведомости. 1914. № 21.
6. Омские Епархиальные Ведомости. 1914. № 13.
7. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 159.
8. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 167.

УДК 93/94(093)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-36-46

А. В. Контев

Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул, Российская Федерация

Места обитания аборигенного населения Кузнецкого уезда в XVIII в. по картографическим источникам¹

Аннотация. В статье на основе анализа старинных карт с привлечением широкого круга письменных источников сделана попытка провести пространственную реконструкцию расположения мест обитания аборигенных тюркских народов в Верхнем Приобье. Автором прослежено изменение сведений о ясачных волостях Кузнецкого уезда на протяжении 1710–1760-х гг. Изучение карт показывает, что на протяжении XVIII в. сведения о местах проживания тюркских народов становятся все более фрагментарными, а к 1770-м гг. практически исчезают. Несмотря на разрозненность сведений, наличие искажений в названиях и неточности в локализации объектов, нам удалось на современной топооснове определить места обитания более 50 этнических группы, а также воспроизвести границы ясачных волостей на середину столетия. **Ключевые слова:** историческая этнография, ясачные волости, картографические источники, алтайцы, Кузнецкий уезд.

Постановка проблемы

Проблема четкой локализации районов обитания местных тюркоязычных народов Томь-Иртышья интересовала многих этнографов и историков. Для XVII столетия эта работа проведена достаточно детально как с привлечением материалов ясачных книг [1], так и на основе изучения картографического наследия Семена Ремезова [2; 3]. Созданные в результате этих кропотливых исследований карты наглядно отражают пространственное размещение как в целом этнических групп, так и отдельных «улусов» и «юрт».

Изучая этнополитические процессы в регионе в XVIII в., исследователи не могли обойти стороной данный вопрос и с разной степенью подробности описывали локализацию обитания местных народов. Крупнейший знаток истории алтайских этносов Леонид Павлович Потапов определял расположение отдельных тюркоязычных групп на основе материалов Г. Ф. Миллера (1734), П. Шелегина (1745), капитана С. Плаутина (1745), кузнецкого воеводы Шапочникова и других архивных документов [4; 5]. Отметим, однако, что автор в основном приводил архивные данные в пересказе и не предпринимал попыток обобщить их на картографической основе.

Одним из немногих современных исследователей, который детально изучает расположение алтайских народов в XVIII в., является горно-алтайский ученый Николай Васильевич Екеев [6; 7]. В ряде своих работ он анализирует те же документы, что и Л. Потапов, дополняя их новыми архивными и этнографическими данными. Публикации этого ав-

тора отличает рассмотрение вопросов в строго хронологическом плане – буквально по десятилетиям, что позволяет проследить динамику изменений в этнической структуре населения Кузнецкого уезда. Томский историк Людмила Ивановна Шерстова изучает вопросы расположения и взаимодействия алтайских тюрков в контексте общих процессов XVII – начала XX в., в большей степени уделяя внимание XIX столетию. Именно для этого периода автором составлены карты расположения народов, опубликованные в диссертации Л. И. Шерстовой [8, приложения]. Для XVII – первой половины XVIII в. исследователь выделяет четыре этнокультурные общности: абинско-кумандинскую, телеуто-теленгитскую, теленгито-урянхайскую и саяно-теленгитскую [9; 10]. Исследователи этнополитических процессов в Северной и Центральной Азии В. А. Моисеев [11; 12], Н. С. Модоров [13], О. В. Боронин [14; 15], освещая историю противоборства Джунгарии и России из-за алтайских двоedanцев, неизбежно касались вопросов расположения тех или иных народов и позиций сторон относительно их принадлежности. Особую значимость имеют публикации этих авторов в связи с тем, что в них приводятся сведения из Архива внешней политики Российской империи [16]. Пожалуй, именами перечисленных исследователей ограничивается круг авторов, которые уделяли специальное внимание вопросам размещения аборигенных народов Кузнецкого уезда в XVIII веке². При этом практически никто из исследователей не использует обширные картографические материалы, которые не только позволяют визуализировать обширные сведения по этнической истории региона,

¹ Материалы подготовлены по результатам научного проекта, поддержанного РГНФ № 15-01-16070 «Формирование российской границы в Иртышско-Енисейском междуречье в 1620–1720 гг.».

² Имеются отдельные исследования и общие атласы Сибири, которые мы не рассматриваем здесь ввиду их обзорного характера [17].

Таблица 1

«Книга великого государя Кузнецкого города ясачному збору со всех волостей и улусов и з подгородных белых калмыков при полковнике Борисе Акимовиче Синявине 713-го году» [18]

Листы дела	Волости	Ясачного населения	Листы дела	Волости	Ясачного населения
Волости вверх по Мрасе реке:			Волости вверх по Томе реке:		
1–4	Бежбояков (Бежбеяков ¹) улус	42	34 об.–36 об.	Комляжская	48
4–5	Енданов улус	40	36 об.–38 об.	Кергежская (Кергеская)	
5–5 об.	Тугуяков улус		76	нет	Юская [пропущена] ⁵
5 об.–7	Еле[й]ская	43		38 об.–41	Борсаяков (Борсояков) улус
7–8 об.	Ближняя Карга		43	41–41 об.	Тогулская
8 об.–9 об.	Кузешева Карга	43		42–43 об.	Ашкыштымская
9 об.–10 об.	Кы[зы]л Карга		43	43 об.–45 об.	Тагапская
10 об.–12	Кивинская (Кавинская)	43		Волости вверх по Томе реке:	
12–13	Кивинская (в этом же деле – Ковинская) ²		43	45 об.–47	Бозараков улус
13–14 об.	Изушерская	47 об.–50 об.		Сазымов улус	
Волости вверх по Кондоме реке:			50 об.–51	Тюлюберская	25
14 об.–16 об.	Бокчедаев (Бекчетаев) улус	27	51–52 об.	Боянская	68
16 об.–18	Итиберская	51	52 об.–55 об.	Улус ускацких подгородных белых калмыков	
18–21	Итиберская Когодеев улус		16	55 об.–56 об.	Керецкая
21	Кара-Черская ³	47		56 об.–57	«С новокрещенных иноземцов вновь, [которые] приверстаны и платили великому государю соболями ⁶ »
21–22	Елейская		47	57–58 об.	Сагайская
22 об.–24 об.	Кара-Черская ⁴	58 об.–60 об.		Белтирская	
24 об.–25 об.	Каргинская	29	60 об.–61 об.	Юс Сагайская	
[Далее идут волости, которые располагались не по р. Кондоме, но считались Кондомскими]			61 об.	«Да с телеских кыштым ⁷ взято неокладного великого государя ясаку» по цене на 19 соболей	не указано
25 об.–30	Кумандинская	51	61 об.	«Да с те[ле]уцких кыштым ⁸ взято неокладного ясаку» по цене на 20 соболей	не указано
30 об.–32	Кузенская	13			
32–34 об.	Шелкалская	29			

¹ В скобках приведены названия по ясачной книге 1707 г. [19, л. 2–34 об.].

² Б. Долгих различает «Ковинскую» и «Кувинскую» волости.

³ В ясачных книгах начала XVIII в. фигурируют по две Кара-Чорские волости, но в предыдущем столетии волость, перечислявшаяся первой, называлась «Сара-Чорская» [1, с. 105].

⁴ Так в тексте. В книге 1707 г. так же.

⁵ В итоговой записи сказано: «И тех волостей Комляжской и Кергежской Юськой». В ясачной книге 1707 г. волость названа сразу после Кергеской.

⁶ В тексте: сабазми.

⁷ В ясачной книге 1707 г. упомянуты обобщенно ясачные люди волостей «Санжинской, и Мундуской, и Телеской» [19, л. 30 об.]

но и содержат дополнительную информацию, отсутствующую в письменных источниках.

Исследование

Важнейшими источниками, отражающими состав коренного населения Верхнего Приобья, являются «Книги ясачного збору» Кузнецкого уезда, в которых поименно перечислено все ясачное население каждой волости с указанием объема натуральных налогов в казну. В книгах начала века, как правило, в одной и той же последовательности фигурируют одни и те же волости, что позволяет восстановить их перечень и состав буквально по годам.

Поясняя организацию сбора ясака, Василий Шишков писал, что представители одиннадцати «подгородных волостей» сами привозят ясак в Куз-

нецк, а в двенадцать Кондомских и одиннадцать Мрасских волостей из центра уезда посылаются специальные сборщики [20, л. 69 об.]. В этой связи обращает на себя внимание объединение во всех ясачных книгах начала XVIII в. отдельных волостей в группы, что, видимо, отражает принцип сбора ясака, когда ближние волости привозили дань в одно место. Сравнивая списки с материалами XVII столетия, Н. В. Екеев отмечает, что в документах начала XVIII в. перестали упоминаться Керсагальская, Орчакская и Кужугетская (Кучугетская) волости, которые ранее располагались в низовьях Бии, Катуня и Чарыша [6, с. 22]. В свою очередь также отметим, что в изученных нами ясачных книгах не упоминается волость «Малая Карга», а также Шанжинская. На-

личие двух Итиберских ведет историю еще с XVII в., когда значились Когудеев улус Итиберской волости и Озылбаев улус такой же волости [1, с. 105].

К началу 1730-х гг. в российско-джунгарских отношениях обострился вопрос о двоеданцах, поэтому в ставку джунгарского правителя Галдан-Цэрэна было отправлено посольство во главе с майором Леонтием Угримовым [21]. В перечне претензий контайши значатся Тагарская (Тагапская), Камандинская, Цанагашская, Шалхановская (Шелканская), Комлешская, Грешевская, Кузеновская (Кузенева), Юская, Ютовская волости, а также 1100 кибиток «теленгутов и уранхайцов» [22, л. 31 об.]. Кроме того, в материалах, предоставленных Угримову, пояснялось, что к Телеутской волости ранее относились «Кесегетская, Татушская, Мундушская, Иткульская» (здесь явно перечисляются отдельные роды кужегет, тодош, мундус), также назывались Этиберская, Байошчинская, Елейская, Каргинская, Караирская, Забийская, Бежбоякова, Ендаева, Елесская, Ближняя Карга, Кызыл Карга, Кавенская, Ушерская¹. Из приведенных в этом перечне волостей остается непонятным отождествление Цанагашской, Грешевской и Байошчинской волостей. При этом надо понимать, что в монгольских материалах волости часто назывались не так, как в русских. Например, в перечне претензий 1721 г. идет речь более чем о 100 сибирских «волостях», среди которых лишь в некоторых удается узнать знакомые тюркские роды (тодош, телес, шор, Хатунская волость, тюлбер, сагай, урахай) [22, л. 25–25 об.].

Более четкие сведения о местных народах приводятся в материалах, составивших две коллекции — фонд Г. Миллера в РГАДА и «Портфели Миллер» в Архиве Академии наук в Санкт-Петербурге. Находившийся в Кузнецком уезде в 1734 г. Герард Миллер специально собирал сведения о местных народах, географии и экономике региона. По результатам этих исследований им была подготовлена обширная записка на немецком языке, изданная А. Х. Элртом [23, с. 17–36]. В основу этого текста положена справка, предоставленная исследователю Кузнецкой воеводской канцелярией под названием «Города Кузнецка суплемент, сочиненный в Кузнецкой канцелярии по силе указов ее императорского величества из Сибирской губернии канцелярии и географическим описанием» [20, л. 252–281]². Отличие этого документа от ясачных книг заключается в том, что в нем приведено географическое описание расположения каждой из тюркоязычных групп. Для удобства использования мы свели сведения Миллера в таблицу (табл. 2), что позволяет сопоставить эти данные с материалами ясачного сбора.

Как видим, в этом перечне значится 34 волости (не считая «новокрещенных иноверцов») с населением в 1276 ясачных душ³. Большинство названий волостей совпадает со сведениями ясачных книг, однако фигурируют те, которые не встречались в начале века: в основном это волости бывших кыргызских кыштымов, среди которых Миллер почему-то не называет известные с XVII в. Белтирскую и Юс-Сагайскую⁴, но приводит численность Мойнаковой волости, которая встречается только в его списке. Исследователь дает важные пояснения, которые помогают понять изменение ситуации по сравнению с предыдущим веком. Так, он дважды называет Бежбояков улус, но во втором случае приводит параллельное название — Катунская волость, название которой происходит «от расположенной на восточной стороне Кондомы, между предыдущей и этой волостями, горы, которую по-татарски называют Katuntau, то есть Огненная гора» [24, с. 29]. Это объясняет, почему вдалеке от реки Катунь на ряде карт XVIII в. появляется Катунская волость. Также дважды в списке фигурируют Елейские волости, поскольку одна располагалась в бассейне Мрасу, а вторая Кондомы. Ряд названий, данных Миллером несколько искаженно, вполне отождествляется по созвучию: «Кыстымская» волость — Азкыштымская, «Богоракова» волость — Базарков улус (эти разночтения фиксируются еще в предыдущем веке). Сообщение профессора о том, что Кара-Черская волость иначе называется «Шорская», поясняет, что вторая часть названий Сары-Черской и Кара-Черской волостей является искаженным самоназванием народа «шоры» (шорцы). Также интересно, что «телеуцкие кыштымы» ясачных книг уже названы Миллером Тау-телеуцкой волостью, а «телесские кыштымы» — Телесской волостью. Герард Миллер не только собирал письменные свидетельства о тюркских народах Алтая, но и составлял карты изучаемой местности. Однако ни на одной из них нет ни одной из приведенных выше волостей [27].

В том же 1734 году в горы Алтая для определения государственной границы был отправлен кузнецкий сын боярский Петр Мельников [28], который представил в Кузнецк «Реэстр пограничным урочищам и рекам, и протчим признакам». Казалось бы, в этом реестре и составленном на его основе чертеже должны быть отмечены алтайские народы. Однако в перечне пройденных мест упоминаются лишь «ясашных телецкого роду волости», располагавшиеся на р. Чулышмане, и Кумандинские волости [24, л. 44 об.; 29, л. 88 об, 90]. На «Чертеже местности по берегам р. Оби от Усть-Каменогорской крепости и г. Колыва-

¹ Список волостей по документам из АВПРИ приводит О. В. Боронин [15, с. 151].

² Кроме того, реестр ясачных волостей, предоставленный кузнецкой администрацией, имеется в другом деле фонда Миллера [25, л. 3].

³ Л. П. Потапов, указывал, что в перечне волостей Кузнецкого уезда проживало 1376 «ясашных иноверцов» [5, с. 133], ту же цифру приводит Иван Шишков [25, с. 173]. Однако подсчет по публикации перевода Миллера дал цифру на 100 человек меньше.

⁴ Юс-Сагайская волость не значится в списке, предоставленном Кузнецкой канцелярией, но Белтирская в этом списке есть [25, л. 3].

Таблица 2

Сведения о ясачных волостях Кузнецкого уезда в «Описании Кузнецкого уезда Тобольской провинции в Сибири в нынешнем его состоянии, в сентябре 1734 г.» Г. Ф. Миллера

Волости	Расположение	Чи-сленность
Вниз по Томи и по реке Чумыш:		
Керетская	устье реки Абы	10
Телеутская (белых калмыков)	на северо-восточном берегу Томи, от Рождественского монастыря до устья реки Ускат	151
Тюлюбердская	от устья реки Ускат до границы Мунгатского дистрикта	4
Баянская	от устья реки Ускат до границы Мунгатского дистрикта	28
Кыстымская	по реке Бачат, которая с запада впадает в Уень, или Иню, и в верховьях реки Чумыш	63
Тагапская	вниз вдоль реки Чумыш	39
Тогульская	вниз вдоль реки Чумыш	31
Выше города Кузнецка по реке Томи:		
Богоракова	где в Томь впадает р. Мраса	27
Мойнакова	в 30–40 верстах выше предыдущей волости, между устьями рек Уса и Бжель, впадающими с востока в Томь	49
Сагайская	недалеко от истока Томи, на речке Аксис, текущей с севера в Абакан, и в верховьях реки Июс	53
По реке Мрасе:		
Бешбаякова	в 10 верстах выше устья Мрасы и вверх по ней до впадающей в Мрасу с запада реки Умзас	46
Едеева	в районе речки Ташилда, впадающей в Мрасу с востока	24
Тогоякова	вверх по реке Умзас	4
Елейская	в одном дне пути выше речки Ташилда, один улус в горах вверх по реке Умзас	27
Ближняя Карга	по реке Ортон, впадающей в Мрасу с восточной стороны между Едеевой и Елейской волостями	43
Кузешева Карга	по реке Мрасе, в одном дне пути от Елейской волости	17
Кызыл-Карга	по речке Пузас, впадающей в Мрасу с западной стороны	15
Кивинская	по речке Комер, впадающей в Мрасу с восточной стороны	31
Кивинская	по Мрасе, выше всех предыдущих	12
Изушерская	по речке Пызас, впадающей в Мрасу выше Кызыл-Каргинской волости	21
По реке Кондоме:		
Барсаяцкая	в 30–40 верстах от места впадения Кондомы в Томь	35
Бешбаякова или, иначе, Катунская	в 30–40 верстах выше предыдущей волости, где в Кондому впадают через одно устье две реки – Телбес и Мандыбаш	44
Етиберская (Каллари)	вверх по реке Мандыбаш, примерно в 40–50 верстах от ее устья, где в нее впадают еще несколько речек – Базас, Анзас и Манзас	34
Етиберская	по реке Кондоме, в 50 верстах выше Бешбаяковой волости, здесь с западной стороны в Кондому течет река Антроп	46
Елейская	в 40–50 верстах выше предыдущей волости, где в Кондому с западной стороны впадают две речки – Уросан и Манча (последняя южнее).	27
Карачерская, иначе Шорская	в 30 верстах выше предыдущей волости	79
По реке Бие, на Алтын озере и в других тамошних местах:		
Шолкальская	по реке Ку или Лебедь, в 60–70 верстах от места ее впадения в Бию	43
Каргинская	на той же реке, ниже предыдущей	6
Кумандинская	у места впадения реки Ку в Бию и на протяжении половины дня пути вниз по Бие	105
Юская или, лучше, Еутская	в горах между реками Бия и Катунь, на речке Пуца, которая с востока впадает в Катунь	11
Кузенская	по реке Бие, в половине дня пути вверх от Кумандинской волости, где в Бию течет речка Талей	28
Камляшская	по реке Бие, где в нее с западной стороны впадает река Копша	49
Кергешская	на восточном берегу Бии, где она берет начало из Алтынского озера	39
Тау-Телеутская	в горах, на реке Катунь, где в нее с запада впадает река Сема, а с восточной стороны две речки – Иша и Ишпа (последняя южнее).	34
Телеская	на Алтынском озере и возле устьев впадающих в него рек Чулушман и Чулыш	Неясные

ни до озера Алтын в Кузнецком уезде» Петра Мельникова не показано ни одно жилище [30; 31, с. 201].

В отличие от Миллера, материалы геодезистов Василия и Ивана Шишковых содержат скудные описательные данные, но чрезвычайно подробные карты. Братья Шишковы были отправлены в Обь-Иртышье по инициативе Василия Татищева. При этом Иван работал в паре с учеником Пименом Старцовым, а Василий с учеником Парфеном Сомовым. Иван Шишков составил описание Кузнецкого уезда по вопросным пунктам анкеты В. Н. Татищева, а также начертил «Ландкарту Сибирской губернии Удорской правинции х которой уезды Томской, Кузнецкой, Нарымской и Кецкой» [32; 33]. Василий Шишков занимался описанием Верхнего Прииртышья по той же анкете, при этом он уже с 1735 г. начал составление ландкарт Кузнецкого уезда. Анкетные материалы и подробный анализ картографических источников Шишковых представлен мной в соавторстве с В. Б. Бородаевым в ряде изданий, что позволяет не останавливаться здесь подробно на деятельности этих картографов [25; 34].

Достаточно информативный комплекс материалов, позволяющих реконструировать расположение местных этносов на территории Верхнего Приобья, относится к 1740-м гг. В основном они связаны с изучением региона в связи с развитием здесь горно-металлургического производства и планами по строительству оборонительной линии. Подробные данные о географии местности в верховьях Оби оставил руководитель большой поисковой партии, отправленной к Телецкому озеру Андреем Безром в 1745 г., «рудоприщик» Петр Шелегин. Он составил дневник и карту о своем путешествии от Бикатунской крепости до истоков реки Башкаус, откуда русские были возвращены отрядом в 500 вооруженных «татар» [35, л. 107–110 об.]¹. При достаточно большом объеме путевого журнала сведения о народах, проживавших в районе экспедиции, сравнительно незначительные.

По итогам экспедиции Шелегина геодезистом Пименом Старцовым была выполнена «Ландкарта, учиненная тем местам, которыми шли посылаемые от бригадира Безра для разведывания секретно... рудоприщик Шелегин с товарищи» [36]². В легенде карты поясняется, что секретная экспедиция Шелегина была возвращена с Башкауса отрядом во главе с джунгарским командиром (башлыком) Чапом Зиминным. В письменном пояснении говорилось, что на отряд Шелегина напал «башлык Чап Замин сын, с ним корокольских, саяцких и чюлышманских татар сот с пять, у которых у каждого татарина по турке и по сайдаку, в том числе у них кольчужников сорок семь человек» [38, л. 468]. На карте 1745 г. пока-

¹ Документ опубликован: Первый век освоения Россией Алтайского региона в публикациях и рукописях XVIII–XIX веков. URL: <http://library.altspu.ru/althistory/documents/RU%5cASP%5cALTHISTORY%5c360>.

² Сохранилась лишь черно-белая фотокопия этой карты. Карта опубликована [37, с. 80–81].

Таблица 3

Перечень волостей по путевому журналу Петра Шелегина. 1745 г.

Волости	Расположение	Численность
Таутелеуты	по реке Найме (Майме) и по реке Вершины Ишинские (р. Иша)	40 юрт
Юские татары	по реке Сары Капшы (Кокши), которая течет из-под Катунского хребта с юга на север в реку Бию	20 юрт
Комляшские татары	по реке Бии, которая течет с востока из Телецкого озера на запад	35 юрт
Кергешские татары	истоки Бии	10 юрт
Телеутские татары (телесы)	устье Чулышмана	не указано
Кумандинские татары	по Бии вниз от устья реки Лебедь	30 юрт

заны «юрты кочевые тау-телеуцких татар» в верховьях реки Наймы (Маймы) и Иши; «кочевья Юской волости татар» на р. Кара-Копша; улусы Кумандинский и выше по Бии – Верх-Кумандинский на устье р. Лебедь, а также улус Щелкальский в ее верховьях; улусы Комляшский и Кергешский на р. Бии между устьем р. Лебедь и Телецким озером. На Чулышмане отмечены «кочевья [Теле]ских та[тар]» (в этом месте карта повреждена).

Значительно более подробные сведения приведены в описании инженер-капитана Сергея Плаутина и инженер-прапорщика Ивана Токмачева. Согласно постановлению Правительствующего сената им поручалось отправиться «с кондукторами и геодезистами» в Алтайские горы для определения мест, удобных под строительство крепостной линии. Секретная экспедиция продолжалась с конца сентября по конец ноября 1745 г. Плаутин в своем путевом журнале подробно описал волости «кузнецкого ведомства ясашных иноземцов». В них он указал численность ясачного населения для 12 из 15 волостей, а также основной род занятий аборигенов. Важно также отметить, что по результатам обследования была составлена карта с указанием мест, намеченных Плаутиным для возведения форпостов. Карта и путевой дневник впервые были изданы в сборнике «История Казахстана и России в документах» [39, с. 175–195].

Карта капитана Плаутина, хранящаяся в РГВИА [40], является уникальным картографическим источником, где показаны границы размещения основных ясачных волостей Кузнецкого уезда. Их очертания мы постарались реконструировать на современной топооснове, однако дальнейшая работа требует отождествления названий рек с современной гидросетью региона.

Таблица 4

Расположение волостей Кузнецкого уезда в проекте проведения пограничной линии инженер-капитана Сергея Плаутина. 1746 г.

Волости	Расположение	Численность
Барсоятская	по обеим сторонам реки Кондомы, от города Кузнецка в 68 верстах	37
Тагавская	по обеим сторонам реки Сары-Чумыш, в 45 верстах от Барсоятской волости	39
Баштинская	по обеим сторонам реки Кондомы, в 35 верстах от Барсоятской волости	34
Елейская	по обеим сторонам реки Кондомы, в 37 верстах от Баштинской волости	31
Шерская	по обеим сторонам реки Кондомы, в 70 верстах от Елейской волости	75
Шелкальская	начинается в вершине реки Кондомы, а лежит по реке Лебедь по обеим сторонам, в 67 верстах от Шерской волости и в 90 верстах от Телецкого озера	46
Кергейская	от начатия Бии реки до губы Курьи и речки Сабинки, в 26 верстах от Телецкого озера	
Телесцы	по Телецкому озеру	
Горные калмыки	за Телецкое озеро по реке Челушману	
Кергейская	по обе стороны Телецкого озера и по Бие	43
Комляжская	вниз по реке Бие по обеим сторонам, в районе речки Кемзы, в 28 верстах от Кергейской волости	51
Кузенская	в 23 верстах от Комляжской, в районе речки Аламжур	46
Камандинская	по обеим сторонам реки Бии, в 30 верстах от Кузенской	80
Яуцкая	по обеим сторонам реки Иши, в 30 верстах от Камандинской	30
Таутелеуцкая	по обе стороны речки Наймы даже до реки Катуня, в 40 верстах от Яуцкой	120

Комплекс карт 1760-х гг. связан с работами по проектированию новых укреплений в Томь-Иртышье в связи с изменившейся внешнеполитической обстановкой (гибель Джунгарии и принятие части ойратских и тюркских народов в российское подданство). При составлении сводной карты мы использовали три карты региона. В мае 1760 г. в Тобольске состоялось совместное заседание с участием губернатора Федора Соймонова, командующих сибирскими войсками генерал-майора Ганса Веймарна и бригадира Карла Фрауендорфа. Обеспокоенные занятием китайцами земель «зэнгорских калмыков» и приближением их к российским границам, 14 марта 1760 г. они подали в Сенат доношение, в котором предложили занять земли по реке Бухтарме [39, с. 206–207]. Используя реку как естественное препятствие, они советовали столичным властям протянуть новую линию укреплений от устья Бухтармы до Телецкого озера. В рамках большой программы по изучению местности военными геодезистами было составлено несколько карт, в том числе «Карта плоская и вновь учиненная следуемому тракту от крепости Бийской вверх по рекам Бие и Катуне и между оными реками...». Помимо проекта укреплений между Катунью и Телецким озером, на карте отмечены границы волостей: Кутуковой, Таутелеуцкой, Камляцкой, Кергейской и Телецкой (на карте оставлена за оборонительной линией!) [41]. Однако они серьезно отличаются от карты 1746 г.: прежние Яуцкая и Верхнекумандинская волости объединены с Таутелеуцкой, а Кергешская сдвинута далеко на юг.

Одной из самых подробных карт этого периода является «Карта плоская, сочиненная в 1762 году... по осмотрам инженер-майора Петрулина вновь

проектированной линии для ограничения к прикрытию Кузнецкой и Колыванской линий...». Имеющаяся в нашем распоряжении карта была скопирована для тобольского губернатора в 1770 г. [42]¹. Она охватывает район от реки Алей на западе до Телецкого озера на востоке и от р. Курчюм (притока Иртыша) на юге до устья Чарыша на севере. Поскольку чертеж имеет размер 167×147 см, на нем отражены мельчайшие детали гидросети и населенные пункты. Фактически карта обобщает материалы экспедиций инженер-капитана Плутова (1759), инженер-квартирмейстера Кварцова (1760) и самого Петрулина. В Государственном архиве Алтайского края сохранилась «Опись учиненной карте 1762 году», где описаны все места, предложенные Петрулиным для строительства укреплений [44, л. 58–82 об.]. Поскольку описание носило сугубо военное назначение, в нем не упоминается ни одна волость или улус. На чертеже также не подписаны отдельные поселения, но в междуречье Бии и Катуня обозначены контуры тех же волостей, что и на предыдущей специальной карте.

Своеобразной сводной картой, обобщающей сведения отдельных специальных и общих карт, стала Ландкарта, которая так и называлась – «Сочиненная из генеральных и специальных карт всего Томского и Кузнецкого уездов... и часть Красноярского уезду» [45]. Карта не датирована, но она явно относится к середине 1760-х гг. Она менее подробная, чем петрулинская, но на ней отмечены волости

¹ Другая копия карты хранится в РГИА. Ф. 1399. Оп. 1. Д. 225 [43, с. 14].

между Бией и Катунью, а также отдельные юрты по Кондоме и Мрасе.

В целом имеющийся в нашем распоряжении комплекс картографических источников – от первой карты Кузнецкого уезда XVIII в. Петра Чичагова 1729 г. [46; 47; 48] до карт 1760-х гг. – позволяют выполнить полноценную реконструкцию размещения аборигенных тюркских народов в Верхнем Приобье.

На северо-западе от Кузнецка на реках Бачат и Ускат обитали, по выражению П. Чичагова, «татара киштыми и телеуты». На картах В. Шишкова в этой местности отмечены отдельные юрты Бачат и Тызыгаевы. Вверх от Кузнецка по р. Томи отмечены юрты, фигурирующие на всех картах, иногда под видом деревень. Показанные на карте Чичагова «ю. Телеские» также были населены подгородными телеутами, поселившимися там еще в 1650-е гг.

Отдельные юрты, отмеченные в бассейне Мрасы, в основном имеются лишь на картах Василия и Ивана Шишковых. При этом написание некоторых сложных названий, происходивших от тюркских имен, постоянно варьирует. Например, на карте 1737 г. подписан «Кыльняков» юрт, а на карте 1736 г. того же В. Шишкова он назван более правильно «Умняков». Талдеев улус на разных чертежах фигурирует как «Табаев» или «Талбаев». Как и в ясачных книгах, на картах значатся два Елейских поселения в бассейне р. Мрасу (третья такая же волость, как и указано в списках Миллера и Шапошникова, находится на Кондоме). В верховьях Мрасы представлено множество отдельных поселений, иногда встречающихся в русских документах, но не фиксируемых ясачными списками. Среди них постоянно написанные с искажениями улусы Кызыгаин (Кызыстайн, Кузугаин, Кадыстанские), Узрин (Узрань, Изыранды, Изыраз), Тоболь (Толь). Кавинская волость (улус) на всех изученных картах помещена в самых истоках реки.

Кондомские волости представлены в низовьях реки отдельными улусами и юртами, среди которых известными по описаниям являются Катунский юрт, Келерский улус (Калари у Миллера) и Шерский улус. Причем даже Барсаков (правильно Барсаяков) улус считался двоеданническим. Итиберская волость отмечена только на карте Чичагова как юрт «Этаберы», причем автор карты поясняет «Отсюда платят вверх на двое», то есть все, кто живет выше по реке, являлись двоеданцами.

Чумышские поселения оказались разбросаны вдоль всего течения реки, но в большей степени отмечены в его истоках. Ни на одной карте не встречается Азкыштымская волость, видимо, потому что это название (от «киштим» – данник) было собирательным для разных чумышских улусов. Несмотря на то, что эти волости находились недалеко от Кузнецка, даже в середине XVIII в. туда проникали ойратские алманчики во главе с калмыком Дюренем [49, л. 3].

Поселения по Бии и Катунь фактически соответствуют волостям, отмеченным на карте 1746 г. и фигурирующим в ясачных книгах и списках воеводской канцелярии. Лишь в Шелкальской волости на

карте Чичагова отмечен Бачташев улус. Явная путаница произошла с Кергешской волостью, поскольку она фактически включила в себя и Комляжскую. По сведениям исследователей, кергешы (тиргешы) были представлены в ясачных книгах родами тогус и чагат [13, с. 161]. Мы считаем, что северная область обитания крегешей должна ограничиваться заливом Телецкого озера, выше на карте должна начинаться уже Комляжская волость, центр которой располагался в районе реки Клык (приток реки Лебедь). К Кондомским волостям примыкали Нижняя и Верхняя Куманда. Поскольку сборщики ясача выходили на эти волости по р. Кондоме, их тоже нередко относили к кондомским. Уже Ремезов разделял волость на нижнюю (по течению Бии) и верхнюю. Кумандинские волости вплоть до разлома Джунгарии признавались российскими властями двоеданническими, алман в них собирал все тот же Дюрень [50, л. 571, 615.]. Тау-телеутская волость нередко в документах называлась крайней или «порубежной». Ее обитатели (роды тодош, кыпчак, тёлёс, кергил и мундус) проживали по рекам Майме, Семе и Сумульте, но иногда перекочевывали на реку Песчаную (Беш). Поэтому в некоторых документах русские приводят общую численность таутелеуцких, канских и каракольских жителей (по данным 1757 г. их значилось 541 человек [39, с. 204]).

Интересно локализовать области обитания неясачных народов, постоянно встречающиеся в документах. Это Канские и Каракольские волости, получившие названия от рек Кан и Каракол [6, с. 22]. В документах фигурирует как выражение «зенгорские Канские Каракольские волости», так и «зенгорские канские и каракольские волости» [6, с. 58; 51, с. 197]. Во главе Канской волости долгое время находился зайсан Омбо, который кочевал по рекам Кан, Ябогану, а также в верховьях Чарыша и Анюя [52, с. 124]. Также при сообщениях о канских жителях называются урочища по рекам Каюрлук (Кайрлук) и Кенгель [13, с. 161]. Бухарцы, прибывшие на Колывано-Воскресенский завод в 1745 г., сообщали, что они выехали из ханской Урги и прибыли в ведомство зайсана Омбо, где «жили по сю сторону Короколи при реке Курлуке с месяц и прибыли оттуда в Кан и стояли в Кану дней з десять, и оттуда поехали для торгу и мены разных товаров х Колыванскому заводу, а их зайсан Омбо пошел в Ургу... повес алман или ясак» [53, л. 46]. Как видим, бухарцы различали каракольские и канские угодья. «Каракольские урочища» локализируются в районе речки Кемчель (Камчила) в бассейне Катунь, которую иногда относили и к Таутелеуцкой волости [52, с. 109; 54, л. 354, 356].

Дальше всех на юг от русских селений проживали урянхайцы. Этнографы и историки спорят о том, к какой этнической группе относить этих жителей (тувинцам, теленгитам, саянцам). Мы склонны считать, что это собирательное название, заимствованное русскими у ойратов, означало используемый китайцами термин «окраинный житель» [10, с. 144] и не может отражать этническую принадлежность. Так,

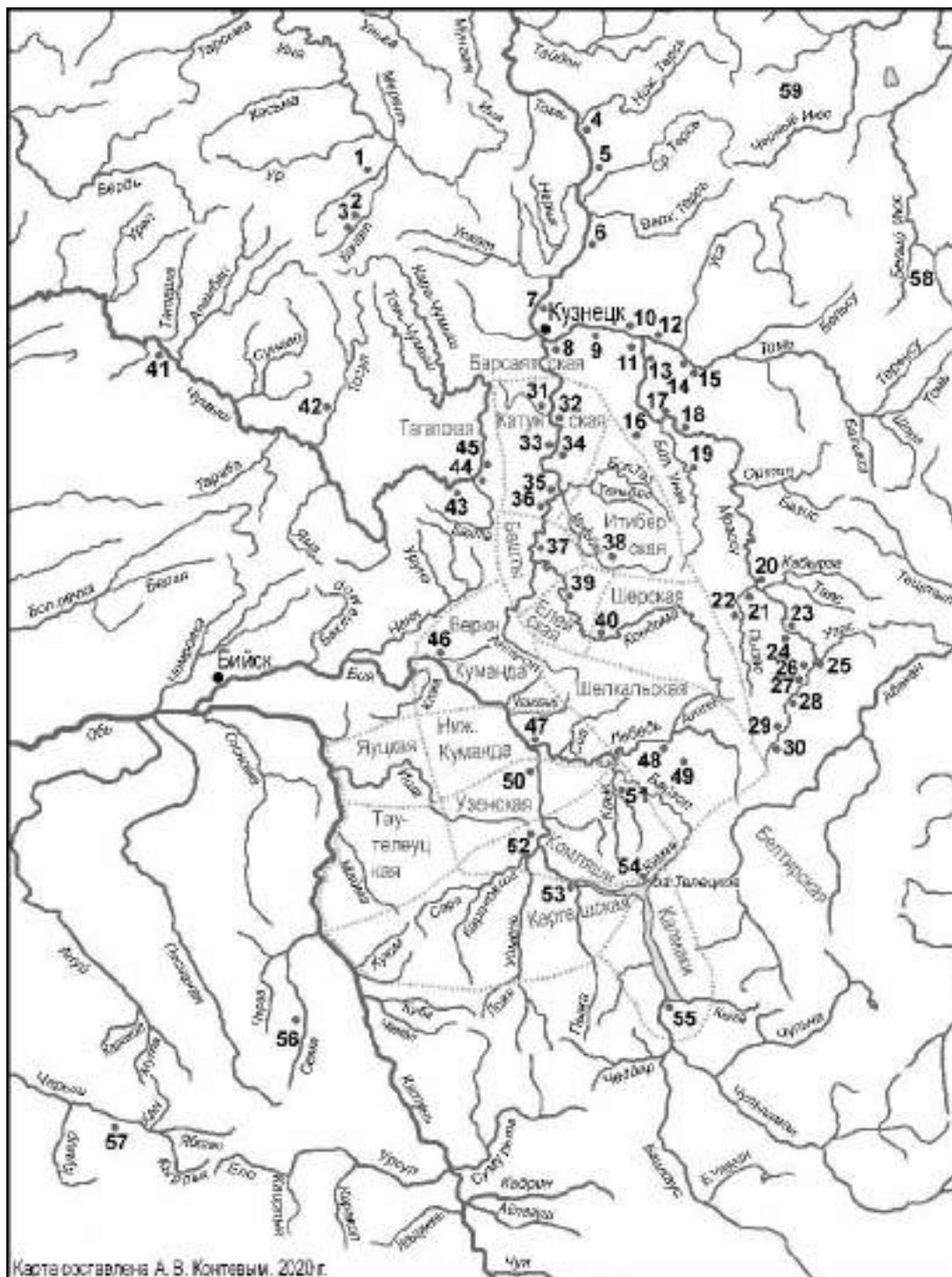


Рис. 1. Расположение мест обитания тюркских народов Кузнецкого уезда в XVIII в. (по картографическим источникам).

1 – Выезжие телеуты; 2 – ю. Тызыгаевы, 3 – ю. Бача, 4 – ю. Лачиковы, 5 – ю. Чегашевы, 6 – ю. Кокошкины, 7 – ю. Телеские (Телеуты), 8 – ю. Абинские, 9 – ю. Чистяковы, 10 – ю. Верхонский, 11 – у. Усть-Мрасский, 12 – ю. Ильинские, 13 – у. Ушкенчиков, 14 – у. Ирстаев, 15 – ю. Кылыняков, 16 – у. Елейский, 17 – у. Талдеев, 18 – ю. Коза, 19 – ю. Елейский, 20 – у. Коштуков, 21 – у. Сабанков, 22 – у. Чебагайский, 23 – у. Кызыгаин, 24 – у. Узрань, 25 – у. Шаурак, 26 – ю. Кошегов, 27 – ю. Тоболь, 28 – у. Тигилейский, 29 – у. Ташкинский, 30 – в. Кивинская, 31 – у. Штеаский, 32 – у. Барсатский, 33 – у. Барсаков, 34 – ю. Катунский, 35 – у. Келерский, 36 – ю. Катунский, 37 – у. Башты, 38 – ю. Итиберский, 39 – в. Елейская, 40 – у. Шерский, 41 – ю. Татарские, 42 – у. Тогульский, 43 – у. Тагапский, 44 – у. Кобочаков, 45 – ю. Ченчиков, 46 – у. Нижней Куманды, 47 – в. Верх-Кумандинская, 48 – в. Шелкальская, 49 – у. Бачташев, 50 – у. Кузнецкий, 51 – у. Шалгы, 52 – у. Комляшев, 53 – у. Кергешский, 54 – ю. Телеутские, 55 – у. Телеутский татар, 56 – Каракольцы, 57 – Урянхай, 58 – Сагаи кузнецкие, 59 – Сагаи томские. Пунктиром показаны границы волостей по карте Платина 1746 г. (Комляжская волость на этой карте не показана.)

подданных зайсана Омбо иногда называли урянхайцами [51, с. 197]. По документам известно, что урянхайцы обитали по рекам Бухтарме и Нарыну, а также в урочище Уйман (Уймон) [52, с. 102–103, 111]. Ни на одной из изученных нами карт урянхайцы не подписаны. Лишь на карте 1764 г. в междуречье Бии и Катуня подписана волость Кутукова. По документам этого времени мы знаем, что «урянхайцы волости зайсана Кутука жительство имеют на Найме реке и перекочевали на Сему для полотья хлеба» [55, л. 195]. В 1763 г. волости зайсанов Намки и Кутука также кочевали по Катуня на реке Семе (приближение урянхайцев к российским рубежам связано с осложнением обстановки в Центральной Азии [56, л. 129]). Мы локализовали расположение урянхайцев согласно карте Г. Миллера 1734 г.

На юге Телецкого озера проживали «Телеутские татары» (по Чичагову) или «Калмаки» (по Плаутину). Еще воевода Шапошников сообщал, что в районе Телецкого озера и вблизи устьев рек Чулышмана и Чилиша обитало более 100 телесов. По данным на 1757 г. их уже значилось 339 человек [39, с. 204], хотя постоянно отмечалось, что сами они, сдавая ясак, отказываются сообщать свою численность. При этом в документах 1758 г. сообщается, что старшины телесцев, живших за Телецким озером, Кыркас и Еранак сами «ходили на мунгальскую границу и отвозили Китайскому державству со своих волостей алманы» [57, л. 223 об.]. Н. В. Екеев указывает, что группа теленгутов (теленгитов), обитавшая в долинах Чулышмана, Башкауса и Чуи, известна под названием «калмыков-двоеданцев» или «чуйских двоеданцев» [6, с. 24].

Выводы

Проведенный анализ картографических источников показывает, что они не только иллюстрируют этнополитические процессы, но и дают дополнительный богатый материал, который отсутствует в традиционных письменных источниках. Даже самое подробное географическое описание по точности локализации объектов не может сравниться с картой. По Верхнему Приобью прослеживается тенденция постепенного уменьшения сведений о расселении аборигенных народов. Если в 1720–1730-х гг. карты довольно подробно фиксируют расположение отдельных улусов и юрт, то ко второй половине века сведения становятся все более фрагментарными, часть поселений (особенно вблизи Кузнецка) начинают называть деревнями. К 1760-м гг. картографические источники уже представляют не отдельные

селения, а волостные территориальные образования, что позволяет определить не просто места, а границы расселения местных народов. После середины 1760-х гг. и вплоть до 1810-х гг. нами не встречено ни одной карты, которая отражала бы особенности проживания аборигенов.

При работе со старинными картами следует учитывать, что нередко, особенно при копировании, происходило искажение названий, перенос мест проживания (такие случаи мы не стали отдельно описывать). Поэтому источниковедческий анализ должен предполагать сравнение карт между собой, а также привлечение дополнительных сведений из письменных источников. Простое перенесение сведений с карты на современную топооснову может привести к ошибкам. Например, на карте 1746 г. явно ошибочно как «Верхне-Кумандинская» подписана волость Нижней Куманды.

Попытка зафиксировать ситуацию на современной топооснове на протяжении века предполагает статичность изучаемых процессов, однако мы знаем, что особенно в середине XVIII в. в связи с гибелью Джунгарского государства произошли серьезные изменения, на Алтай переселилось значительное количество тюркского и монгольского населения. Поэтому ситуацию на середину века в картографическом плане необходимо изучать более детально. Предпринятую реконструкцию следует воспринимать не как итог, а как приглашение к работе и дополнению сведений.

A. V. Kontev

Habitats of the aboriginal population of the Kuznetsk district in the XVIII century according to cartographic sources

Annotation. Based on the analysis of ancient maps with the involvement of a wide range of written sources, the article attempts to conduct a spatial reconstruction of the location of native Turkic peoples' habitats in the Upper Ob region. The author traced the changes of information about the yasak volosts of the Kuznetsk district for 1710–1760^s. The study of maps shows that during the 18th century information about the places of residence of the Turkic peoples became more and more fragmentary, and by the 1770^s almost disappeared. Despite the fragmentation information, the presence of distortion in the names and inaccuracies in localization of objects, we have managed to identify the habitats of more than 50 ethnic groups on the modern topographic basis, and reproduce the boundaries of the yasak volosts of mid-century. **Keywords:** historical ethnography, yasak volosts, cartographic sources, Altaians, Kuznetsky district.

Источники и литература

1. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. Москва: Изд-во АН СССР, 1960. 662 с. (Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 55).
2. Бородаев В. Б. Формирование российской границы в Иртышско-Енисейском междуречье в 1620–1720 гг.: док. моногр. / В. Б. Бородаев, А. В. Контев. Барнаул: АлтГПУ, 2015. 416 с.
3. Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1980. 296 с.
4. Потапов Л. П. Очерки по истории Шории / под ред. П. И. Воробьева. Москва; Ленинград, 1936. 260 с.
5. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк / отв. ред. А. П. Окладников. Ленинград: Наука, 1969. 196 с.
6. Екеев Н. В. Алтай: История и культура (Избранные труды) / БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2015. 472 с.

7. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редкол. Н. В. Екеев (отв. ред.), Н. М. Екеева, Э. В. Енчинов. Горно-Алтайск, 2014. 464 с.
8. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири, XVII – начало XX вв.: дис. ... д-ра ист. наук. Томск, 1999. 587 с.
9. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2005. С. 54–55.
10. Шерстова Л. И. Этнокультурные общности Горного Алтая в XVII–XVIII вв. // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 395. С. 142–146.
11. Моисеев В. А. Россия и Джунгарское ханство в XVIII веке. Барнаул: Изд-во АГУ, 1998. 174 с.
12. Моисеев В. А. Проблема двоеподданства северных алтайцев в русско-джунгарских отношениях // История Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2002. С. 255–264.
13. Модоров Н. С. Из истории присоединения Южного Алтая к России в середине 50-х гг. XVIII в. // Известия Алтайского государственного университета. 2011. № 4–2 (72). С. 159–166.
14. Боронин О. В. Челканцы между Россией и Джунгарией в XVII – первой половине 50-х XVIII вв. // Востоковедные исследования на Алтае: сб. науч. ст. / под ред. В. А. Моисеева. Барнаул, 2002. Вып. III. С. 9–17.
15. Боронин О. В. Двоеданничество в Сибири. XVII – 60-е гг. XIX в. 2-е изд., испр. и доп. Барнаул, 2004. 215 с.
16. Русско-джунгарские отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII в.): док. и извлечения / сост.: В. А. Моисеев, И. А. Ноздрин, Р. А. Кушнерик. Барнаул, 2006. 360 с.
17. Кимеев В. М. Территориально-этнические группы шорцев в XVII – нач. XX вв. // Молодые ученые Кузбасса в X пятилетке. Кемерово, 1981. Ч. II. С. 150–155.
18. Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА). Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1363.
19. РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Кн. 1041.
20. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (далее – СПФ АРАН). Ф. 21. Оп. 5. Д. 150.
21. Боронин О. В. Вопрос о двоеданцах на русско-джунгарских переговорах 1731–1733 гг. (посольство Л. Д. Угримова) // Актуальные вопросы истории Сибири: Вторые науч. чтения памяти проф. А. П. Бородавкина, 6–7 окт. 1999 г. Барнаул, 2000. С. 355–362.
22. РГАДА. Ф. 113. 1595–1736 гг. Д. 1.
23. Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера: [пер. с нем.] / Миллер Герард Фридрих; Изд. подгот. А. Х. Элерт; отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1996. 310 с. (История Сибири. Первоисточники; вып. 6).
24. СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Д. 19.
25. Историко-географические описания Верхнего Приобья и Прииртышья 1730–1740-х годов (по анкетам В. Н. Татищева): сб. док. / авт. вступ. ст. и археограф. справки В. Б. Бородаев, А. В. Контев. Санкт-Петербург: Европейский дом, 2010. 260 с.
26. Контев А. В. Картографические исследования юга Западной Сибири в 30-е годы XVIII в. // Историческая и современная картография в развитии Алтайского региона: тез. докл. междунар. науч.-практ. конф. 25–26 нояб. 1997 г. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1997. С. 45–48.
27. Библиотека Российской академии наук (далее – БРАН). Отдел рукописей. Основное собрание карт. № 336.
28. Бобров Д. С. Экспедиции П. А. Мельникова в предгорья Алтая 1733–1734 гг. в контексте формирования российской государственной границы в Верхнем Обь-Иртышье // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых: сб. материалов Всерос. молодеж. науч. школы-конференции. Новосибирск, 2016. С. 20–27.
29. РГАДА. Ф. 517. Оп. 1. Д. 46.
30. РГАДА. Ф. 248. Оп. 160. Д. 317.
31. Контев А. В. Объекты горнозаводского производства Колывано-Воскресенского горного ведомства на картах XVIII века // Краеведение и туризм: материалы регион. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию историка и краеведа Алексея Дмитриевича Сергеева. (Барнаул, 8 апр. 2010 г.). Барнаул, 2010. С. 188–215.
32. Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА). Ф. 846. Оп. 16. Д. 20225.
33. РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 20226.
34. Бородаев В. Б., Контев А. В. Кузнецкий уезд на картах геодезиста Василия Шишкова (1730-е годы) // Разыскания: историко-краеведческий альманах. Кемерово, 2010. Вып. 8. С. 150–160.
35. Государственный архив Алтайского края (далее – ГААК). Ф. 1. Оп. 1. Д. 4.
36. РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 20270.
37. Бородаев В. Б., Контев А. В. Исторический атлас Алтайского края: картогр. материалы по истории Верх. Приобья и Прииртышья (от античности до нач. XXI в.). 2-е изд., испр. и доп. Барнаул: Азбука, 2007. 216 с.
38. РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 1584.
39. История Казахстана и России в документах: Прииртышье и Приобье в XVIII – начале XX в.: сб. док. / под ред. Т. К. Щегловой, Г. Е. Отеповой, А. В. Контева. Барнаул; Павлодар: АлтГПА, 2013. 240 с.
40. РГВИА. Ф. 424. Оп. 1. Д. 12.
41. РГАДА. Ф. 248. Оп. 160. Д. 1879.
42. БРАН. Рукописный отдел. Основное собрание карт. № 338.
43. Катионов О. Н., Катионова А. О. Подготовка кадров специалистов в Сибири (XVIII – начало XIX вв.) // Сибирский педагогический журнал. 2013. № 1. С. 13–20.
44. ГААК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 373.
45. РГАДА. Ф. 192. Оп. 1. Томская губерния. Д. 2.
46. Исторический архив Омской области (далее – ИсаОО).
47. БРАН. Рукописный отдел. Основное собрание карт. № 473.
48. БРАН. Рукописный отдел. Основное собрание карт. № 112.
49. РГВИА. Ф. 20. Оп. 1/47. Д. 45.
50. РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Кн. 1607.
51. Шерстова Л. И. Алтайские теленгиты в контексте Центрально-Азиатской истории // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов: материалы XII междунар. на-

- уч. конф., г. Ховд, Монголия, 18–21 сент. 2015 г. Ховд; Томск, 2015. Т. 2: Гуманитарные и социальные науки. С. 193–199.
52. Материалы для истории Сибири / сост. Г. Н. Потанин // Чтения Общества истории и древностей российских. 1866. Кн. 4: окт.–дек. Москва, 1866. Раздел II: Материалы отечественные. С. 1–128.
53. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Кол. 115. Оп. 1. Д. 1136.
54. ИсАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 69.
55. ИсАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 89.
56. РГВИА. Ф. 20. Оп 1/47. Д. 335.
57. ИсАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 77.

УДК 39(=512.1)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-46-49

Т. Ю. Красовицкая

Институт российской истории РАН, г. Москва, Российская Федерация

Тюркские элиты России: опыт этнокультурного взаимодействия. Конец XIX в. — 1920-е гг.

Институт российской истории РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Векторы межкультурного взаимодействия российских тюркских элит в процессах модернизации разнообразны и обусловлены специфическими обстоятельствами. В исследовании выделена история получения образования. Этот важный культурный ресурс индустриального общества объясняет векторы взаимодействия тюркских элит с модернизационными процессами. **Ключевые слова:** *российские тюркские элиты, межкультурное взаимодействие, векторы, специфика образования.*

Участие тюркских элит в процессах модернизации — это не склад фактов, а творческий процесс. Векторы межкультурного взаимодействия в нем разнообразны и, что главное, обусловлены специфическими обстоятельствами. Возьмем хотя бы их историю получения образования и специализацию обучения. Этот важный ресурс объясняет векторы взаимодействия тюркских элит с модернизационными процессами.

Многие не могли (а хотели!) получить образование на родине. Но большинство получили его за рубежом. Стремилась поучиться на юридических, экономических и других общественных факультетах. Политические науки в то время считались субдисциплиной юриспруденции, по крайней мере в России. Юридический факультет Санкт-Петербургского университета, который В. Ленин окончил экстерном, оставался одним из лучших центров политических исследований в России. Один из лидеров тюркской элиты И. Гаспринский внимательно изучал опыт французской системы образования.

С начала XX в. во Франции стали учиться российские мусульмане. В 1910 г. в Париже училось до 500 студентов-мусульман, из которых тюрков было до 300 человек. Группа мусульман из России составляла 10 человек, из них две женщины. Большинство же студентов-тюрков обучалось в Германии [1, с. 118–119].

В Париже преподавали российские ученые-эмигранты. Профессора-либералы Е. В. де Роберти вместе с М. Ковалевским создали Русскую высшую школу общественных наук. Ковалевский трактовал российские политические практики в рамках «теории социального прогресса». Преподавали цивилистики Московского университета А. И. Чупров и Н. А. Каблуков, историк П. Г. Виноградов, экономист М. И. Туган-Барановский, историк литературы

С. А. Венгеров, этнограф Ф. К. Волк, филолог и литературовед Е. В. Аничков, историк права С. А. Котляревский и др.

Конечно, содержание знаний, получаемых тюркскими студентами, — отдельная и важная тема. Но интерес тюркских студентов к восприятию западными народами вопроса о власти: должна ли личность подчиниться коллективной воле или наоборот, — возрастал. Французский инстинкт решал: власть не принадлежит никому, важно не государство, а равенство всех. Английский инстинкт вел к тому, что власть принадлежит личности. В конечном итоге это идет на пользу всем. И то, и другое называлось демократией, но в совершенно разном значении этого слова. Немецкий инстинкт говорил: власть принадлежит целому. Отдельное лицо ему служит. Как видим, в разных странах на этот вопрос давались разные ответы. Таким образом, студенты получали представления, как правительства обосновывают свою политику, применяя те или иные идеологические концепции, суждения и общественные чувствования, религиозные, конфессиональные представления, традиционные ценности образа.

Поездки за знаниями приняли значительные масштабы, и знания обретали новое качество. Этнические элиты ездили за ними за рубеж еще и потому, что зарубежная профессура давала более современную интерпретацию юридически-правовых знаний, например, применительно к реформаторским устремлениям российских тюрко-язычных элит. В начале XX в. богослов Мухаммад Абдо выдвинул концепцию реформирования ислама, выделив важность получения знаний для социального обновления. Реформаторские идеи Абдо переведены на татарский язык. Книга «Мусульманские философы» издана в Оренбурге в 1909 г. Огромной популярностью пользовался университет аль-Азхар в Каире. У Аб-

до учились будущие татарские философы, историки, общественные и религиозные деятели З. Камали, З. Кадыри, М. Биги, Г. Баттал, Г. Расули. Его окончили два ученика Ш. Марджани: К. Сайфутдинов и А. Якуди. Пройдя университетский курс, они преподавали в нем восточную философию на тюркском отделении. В Казани Сайфутдинов 10 лет вел курс исламской философии в медресе Мухаммадия.

З. Камали после обучения в Стамбуле естественным и математическим наукам поступил на философский факультет аль-Азхара. Заместитель директора медресе Галия Г. Шнаси, получив образование в аль-Азхаре, написал учебник по химии на татарском языке.

Многие считали, что мусульмане подходили к знанию абсолютно не творчески, во всем новом они пытались распознать старое и были равнодушны к современным изменениям. Сегодняшние исследования опровергают такие представления. Да и накануне 1917 г. казанский цензор и историк церкви П. В. Знаменский считал: казанские мусульмане тянулись к практике «Каира с ее европейскими знаниями и светским направлением. Молодежь стала направляться больше в Каир, чем в Стамбул. По возвращении оттуда молодые люди распространяли новую науку и дома; учебные заведения нового типа в Казани привлекают теперь массу учеников, — видно, что они пришли по душе молодому татарскому поколению. Новое движение не против ислама как необходимого националистического элемента жизни, но оно, конечно, должно значительно ослаблять старое узко-религиозное направление этой жизни. Старое, отживающее поколение татар с его фанатичными муллами и старометодными медресами заметно отстает и ступшевыается пред новыми требованиями века» [2, с. 15]. В учебных заведениях Стамбула в 1909 г. обучалось 63 татарина: в университете — 14, в учительских семинариях — 12, в средних учебных заведениях — 20, в училищах султана — 4, в городских училищах — 10. В бурлящем политическом котле Стамбула в престижном частном учебном заведении «Мектебе мульткия-и-шаханэ» Ф. Карими изучал экономику, литературу, историю, филологию, учил турецкий и французский языки. Он особенно интересовался учебными программами, подготовкой учебников, работой Министерства образования. Ф. Карими при поддержке отца намеревался продолжить образование в Европе. В одном из писем отец выказал профессиональное знание зарубежных систем образования: ты, «вероятно, захочешь продолжить образование в одной из европейских стран на свое усмотрение. Думаю, что если ты заинтересуешься техническими специальностями, то следует выбрать Германию, а если интересуется литература, искусство, библиотеки — то следует ехать в Париж» [3, с. 79]. Часть молодежи, углубив знания в исламоведении в Стамбуле, направлялась в учебные заведения Мекки, Медины и Бейрута.

В Стамбульском университете до 1917 г. получили образование представители крупного тюркско-

го этноса — молодые казахи А. Гайсин, С. Шанов, Д. Келбаев, М. Турганбаев, А. Машаев. Туркестанский губернатор А. Самсонов из письма российского посольства в 1910 г. узнал, что в Стамбуле около 100 студентов из Средней Азии обучаются «расхожим тезисам панисламизма и тюркского шовинизма». Посольство сообщало «информацию о том, что в Бухару посланы агенты... чтобы распространять панисламистскую пропаганду». Охранное отделение 1913 г. указывало: в Турции учатся 250 студентов только из Бухары. «Все, что было среди этих татар интеллигентного, обратило свои взоры на центры умственной жизни мусульманства — Париж, Константинополь и Каир», констатировали имперские структуры в 1910 г. [4, с. 467].

Российская империя содрогалась от грохота международных конфликтов и внутренних революций. Позади были русско-японская война и Первая русская революция. Они опасно приближали молодежь к двум направлениям: к левым экстремистам, к социалистам, к их презрению к богатству и бизнесу, неуважению обычной человеческой жизни, оправданию насилия ради высшей цели. Но никуда не делись изоляционизм, провинциальное российское мессианство. Впереди — Первая мировая и Февральский переворот. Все сорвалось с привычных мест.

Значительного размаха в России достигло общественно-политическое движение. Особо активными были студенты. Их волнения носили практически непрерывный характер. Университеты и институты становились очагами студенческой вольницы. Некоторые выделялись особо.

Что из этого следует для понимания опыта и тенденции этнокультурного взаимодействия элит?

Во-первых, вытесненные в зарубежные университеты, они воспринимали знания как идеологические и символические конструкты. С их помощью формировался главный содержательный общий вектор: готовность тюркских элит видеть мир в процессе перемен. Осмысливались эффективные практики социального конструирования реальности, знакомства с разными философскими теориями о взаимодействии с миром, человеком. В 1910 г. этнограф Л. Штернберг комментировал обучение татар в Каире: «Здесь... английская свобода породила в мусульманстве идеи, которым, может быть, суждено изменить всю психику мусульманского мира» [5]. У мусульман России теорию аналогичности процесса создания тюркской нации созданию наций-государств в Европе выдвинул в 1911 г. один из лидеров движения периода российской революции 1905–1907 гг. азербайджанец Ахмед бек Агаев. Важнейшими процессами, приведшими к образованию единства мусульманских народов России, он считал культурное и языковое единство. В результате образовалась общность российских мусульман Кавказа, Крыма, Казани и Оренбурга, основным институтом которой А. Агаев называет школы на тюркском языке, возглавляемые мусульманской интеллигенцией [6, с. 37–42; 7, с. 36–89].

Во-вторых, опыт получения университетских знаний превратил видных представителей элит в харизматиков. Этому способствовало и то обстоятельство, что в российских правительственных кругах политическая функция реформ в образовании возобладала над функцией образовательной. Политизация реформ стала причиной непопулярности *гуманистического потенциала культурного пантюркизма*. Восходящие в своих истоках к просветительским установкам и представлениям И. Гаспринского образовательные практики оттеснились на второй план. Пантюркизм воспринимался инородным продуктом идеологического импорта Османской империи. Он особенно раздражал имперский центр. Специальные циркуляры МВД требовали не допускать к преподаванию тех, кто получил образование за границей. 7 октября 1910 г. секретным письмом Столыпин приказал губернаторам окраин «предпринимать обязательно решительные меры для их высылки из империи» [4, с. 467].

Столыпин считал, что эти «инородцы» содействуют пробуждению «узкого национально-политического самосознания». Они «ведут к усугублению начал национальной обособленности и розни». Их следует считать «угрожающими общественному спокойствию и безопасности», в образовании – *конкурентов* школе государственной. С. Максуди приводит данные: «В течение года обыскали 150 мусульман, закрыли более 70 учебных заведений и просветительных учреждений». Попытки найти единое панисламистское движение, заявлял он, обречены на неудачу, потому что такого явления не существует. Максуди критиковал требования Особого противомусульманского совещания (1910) «не допускать в конфессиональных школах преподавание *каких бы то ни было предметов* общеобразовательного характера» [8, с. 95].

В-третьих, молодые представители тюркских элит вступали во взрослую жизнь, когда набирал силу профессиональный активизм как средство переустройства общества. Татарский историк Дж. Валиди писал: «В истории татар, вероятно, не было такого глубоко волнующего народную душу вопроса, как вопрос обновления школы» [1, с. 106].

В России на рубеже XIX–XX вв. зародилась генерация интеллектуалов, открытых светской образованности. Они одними из первых были втянуты в процесс изменения, которое отразилось в том, как они стали смотреть на себя и на окружающий мир. Ситуация рассматривалась как подготовительный этап вызревания управленческих конструкций. Эти конструкции базировались на почве, отвергающей унификацию.

В-четвертых, по убеждениям большинство представителей тюркских элит были *автономистами-федералистами*. Меньшая часть были *самостийниками*. Критика русской историографии рубежа веков и акцент на том, что в Россию населяет лишь русский народ, а не многонациональное население, например В. Ключевским, и сегодня вызывает недо-

вольство тюрков, особенно татар. В предисловии к первой части семитомной истории татар Р. Хакимов замечает: «Государство было Российским, а народ – русским. Для татар и их государственности места не оставалось» [9, с. 3–11]. Современные татарские историки нацелили исследования истории волжских булгар, а не на совместное русско-татарское или русско-тюркское прошлое.

Февраль 1917 г. усилил диалог о федерации как форме будущего государства, при которой возможно сохранить общетюркское единство и общие культурные ресурсы: язык, его инструменты, религию, частично, общую историю. Диалог пошел по линии горизонтальных связей. Горизонтальные связи подняли проблему этнических территорий и их границ.

В-пятых, в полемике о реформе школы языковая проблема заняла центральное место. Реформаторы и консерваторы, атеисты и религиозные ортодоксы, сторонники национального движения и интернационалисты участвовали в ней в особо острой форме.

Мусульманская школа, кроме арабского языка, использовала язык тюрки. У него долгая история формирования, связанная с появлением на исторической арене современных тюркских народов. Язык тюрки единственным не был, но был распространен от Великой стены до Каспия и вверх до Казани. Тюрки имел ряд региональных особенностей, отличавших его от других изводов этого книжного языка, использовался как литературная форма, постепенно вбирая в себя местные народные элементы, что привело к появлению локальных вариантов письменного языка. Огромную роль сыграл чагатайский язык. Ряд этносов оказался в центре пересечения различных языковых практик. В XVI–XIX вв. уже функционировал старо-татарский литературный язык, продолжавший традицию тюрки; имелась и литература различной тематики. Но обрели силу и обрести свои культурными ресурсами другие родные языки. Важную роль для них сыграло отсутствие общей для тюрков светской власти как регулятора процесса и заказчика культурных продуктов.

Все элиты питались из источников с различным потенциалом культурного самоутверждения, выступали в манифестной форме.

Весь 1917 год, по сути, был потрачен на борьбу автономистов-регионалистов (А.-З. Валидов) и тюркистов (С. Максуди), последний отстаивал важность сохранить общий фонд культурного наследия. Победили автономисты, их увлекали карьерные перспективы, создание собственных государственных структур. Их обещали большевики.

В-шестых, сформировалось разделение, напрямую зависящее от политического самосознания элит. Из различных версий: «технологического модернизма» и «модернизма свободы» (по Ю. Хабермасу) – они избрали технологии и практики как более им знакомые. Те, которые пошли за большевиками, по сути встали на путь размена этнокультурного ресурса на ресурс властный. На путь небескорыстного использования взрывоопасного потенци-

ала этнической нетерпимости. Многие умело перемещались в центр событий. В Москву, в Наркомнац, в Наркомпрос, в структуры ЦК РКП(б). Они поддерживали большевистский пафос, пытаясь продвинуть с их поддержкой собственный культурный продукт — разные программы, планы, проекты, периодические материалы и пр.

В-седьмых, важно, что, оказавшись в Москве в одних структурах, они «облучали» друг друга в разных аспектах и в региональном, и в общетюркском масштабе (группировались вокруг М. Султангалиева, Т. Рыскулова и др.). Но с образованием советских автономий они приняли роль локальных лидеров, что усиливало их харизму.

Специфика такого исторического опыта заключалась в особо сложной реализации национальных интересов в советском проекте модернизации. Элиты настаивали на движении к индустриализму с опорой на собственный культурный ресурс. Родной язык перемещался в центр внимания их как политиков. Он оставался важной связкой с родной средой. Но языковой ресурс, его возможности в модернизационном процессе и на рынке языков не оценены объективно с позиций их возможности получать современные светские знания. Профессиональные лингвисты в школьных практиках сделали ставку на светские знания как фактор социального выживания и благополучия, но возможности языкового ресурса в модернизационном процессе на рынке языков не оценены объективно.

Этнические элиты, осваивая современные практики, продолжали ценить этнический потенциал выше прогрессистских советских целей. В ответ советские политтехнологи окрестили эти практики «пантюркизмом», «панисламизмом». Многие по этому основанию были репрессированы, выведены из реального политического процесса.

В целом советская власть, не возражая против привлечения в советский континуум тюркских элит, оценивала их как деятелей второго ряда. В этом контексте как мешающие советской модернизации оценивались институты и инструменты, которые складывались у тюркских сообществ на базе собственных культурных традиций. То, что сохранялось и отстаивалось как механизм этого единства, воспринималось как отсталость. В упрощенном смысле процессы рассматривались двояко: с одной стороны,

как борьба с «излишествами» самопознания различных этнических сообществ, в том числе с «этническим эгоизмом», с другой — как этап введения народов в более широкое и, как считалось, более культурное пространство. Социальная инженерия подавалась как деятельность, направленная на включение тюркских этносов в строительство социализма (процесс модернизации). Общие цели, таким образом, достигались: идеологическое содержание политики «центра» определяло содержание исторического процесса. Этнические отличия учитывались при осуществлении тех или иных преобразований, хотя вопрос об этнокультурной автономности постепенно элиминировался ссылкой на то, что Страна Советов строилась как сверхнациональное государство. Она считала себя преемницей Просвещения и лидером прогресса. Все годившееся для советского строительства вовлекалось в его сферу и приветствовалось. Все, что сопротивлялось, — клеймилось как «буржуазные», «феодално-байские» пережитки, отвергалось, позже — репрессировалось.

Оценка процесса модернизации тюркских этносов, все еще находящихся на стыке традиции и современности, носит преимущественно негативный смысл. Культурные утраты заслоняют ее положительные стороны, обесценивают цели, ценности и достижения. Критики говорят о гипотетической возможности более мягкой, гуманной и терпимой стратегии модернизации. В такой оценке присутствует и неизбежный мотив межэтнического и межцивилизационного конфликта модернизаторов с модернизируемыми. Но не сбросишь со счетов и открывавшуюся интересную лабораторию слияния интеллектуальной истории и политической практики, широких возможностей осмысления хитросплетений национальных и советских идентичностей.

T. Yu. Krasovitskaya

Türk elites of Russia: the experience of ethno-cultural interaction. The end of XIX — 1920

Annotation. Vectors of intercultural interaction of Russian Turkic elites in the modernization process are diverse and conditioned by specific circumstances. The study identifies the history of education. This important cultural resource of an industrial society explains the vectors of interaction of the Turkic elites with modernization processes. **Keywords:** *Russian Turkic elites, intercultural interaction, vectors, specificity of education.*

Источники и литература

1. Валидов Д. Очерки истории образованности и литературы татар. Казань: Иман, 1998. 157 с.
2. Знаменский П. В. Казанские татары. Казань: типолит. Имп. ун-та, 1910. 67 с.
3. Карими Ф. Научно-биографический сборник. Казань: Рухият, 2000. 317 с.
4. Adam V. Russlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Russland und Zentralasien, Frankfurt am Main, 2002. 512 p.
5. Мусульманские лидеры о достижении европейских стандартов. URL: <http://helpiks.org/4-38339.html>.
6. Agaev A. Turk galeme // Turk Yurdu. 1911. № 2. P. 37–42.
7. Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX веков. Казань: Идеал-Пресс, 2001. 383 с.
8. Хабутдинов А. Ю. Лидеры нации. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. 157 с.
9. Хакимов Р. История татар: взгляд из XXI века // История татар с древнейших времен. Т. I: Народы степной Евразии в древности. Казань: Рухият, 2002. С. 3–11.

УДК 314.925.3

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-50-56

М. А. Овчарова*Новосибирский государственный краеведческий музей, г. Новосибирск, Российская Федерация***Факторы и условия адаптации мордовских переселенцев на юге Западной Сибири в конце XIX — начале XX в.¹**

Аннотация. В статье идет речь о значении аграрных перемещений людей из Европейской части России в Сибирь в конце XIX — начале XX в. На территорию Сибири хлынул поток различных в этнокультурном отношении людей. Различные этносы были вынуждены адаптироваться к разным, порой непривычным природным условиям, меняя привычные способы хозяйствования и жизнедеятельности. Это обусловило складывание нового образа жизни, привнесение в культурные традиции новых элементов в дополнение к устоявшимся веками. Таким образом порой у переселенцев складывалась новая, адаптационная культура. **Ключевые слова:** переселения, адаптация, культура этносов, социально-культурные процессы, изменения в культуре, мордва.

Основное понятие «адаптация» в исторической науке не имеет точных определений, скорее можно обратиться к смежной дисциплине — этнологии. В самом общем виде под адаптацией, как правило, понимается процесс приспособления социальных групп или отдельных индивидуумов к изменившимся природно-географическим и социальным условиям жизни в новой среде обитания [1–2].

Нужно отметить, что адаптационными процессами жизнедеятельности переселенческих семей интересовался широкий круг исследователей начиная с конца XIX в. Охватывались различные вопросы, но очень редко в поле научных описательных характеристик попадали этнические особенности адаптации переселенцев в новой среде обитания. При рассмотрении адаптаций важны работы, которые описывают комплексный характер переселенческого процесса на Алтае в этот период, охватывают его географические, этнографические, социальные стороны, фиксируют хозяйственные особенности районов переселения. В этом аспекте значительный вклад в изучение адаптации крестьян, в том числе мордовских, был сделан исследователями конца XIX в., в частности П. М. Головачевым, Н. М. Ядринцевым [3–4]. Хотя в то время еще не было понятия «адаптация», они в своих работах уже обращали внимание на особенности жизнедеятельности старожилов и переселенцев в природно-климатических условиях Сибири. Аспекты взаимодействия двух групп населения: старожилов и переселенцев, характер их культурно-хозяйственных отношений отмечали Н. А. Голубев, С. Л. Чудновский, А. А. Исаев, С. П. Швецов [5–8]. Комплексно подходит к исследованию переселенческих процессов в своих работах А. А. Кауфман [9], особенности юридической культуры переселенцев и старожилов отражен в трудах П. П. Сущинского [10].

В 1920–1930-е гг. в основном публиковались обобщающие труды историков, которые оценивали

переселение за Урал как прогрессивное явление и свои исследования в основном посвящали изучению законодательной основы этого процесса.

Первые фундаментальные труды, связанные с анализом истории переселенческого движения в Сибирский регион, появляются в 1950–1960-е гг. — это работы Л. Ф. Складова, В. Г. Тюкавкина, В. В. Покшишевского и др. [11–13], в которых указывалось на совокупное действие причин и факторов колонизации; наиболее важными из них назывались увеличение численности крестьянства в Европейской части, строительство Сибирской железной дороги.

В 1970–1980-е гг. расширилась тематика работ: они охватывали переселенческое движение, хотя, как и прежде, носили обобщающий характер, не касаясь этнической стороны вопроса. Ученые (Л. М. Горюшкин, Г. П. Жидков, В. А. Зверев, В. Н. Худяков и др.) [14–17] освещали социально-экономическую проблематику, социальный состав, численность переселяющихся, их экономическое положение, влияние переселений на трудовые традиции крестьян в Сибири.

Методологическое обновление и развитие исторической науки происходит в 1990–2000-е гг. В это время постепенно растет интерес к сибиреведению, к осмыслению региональных аспектов столыпинской политики. На этом фоне вместе с историками в изучение аграрного и сельского хозяйственно-го развития региона активно включаются этнографы. Происходит смещение исследовательских приоритетов в сторону изучения социокультурной проблематики переселенческого вопроса. Ученые стали рассматривать адаптационные процессы крестьянства в новой среде в Сибирском регионе (В. А. Липинская, О. Н. Шелегина, Н. Н. Родигина, Т. К. Щеглова и др.) [2, с. 18–20]. Исследователей интересуют миграционная мобильность и адаптации переселенцев из центральной части страны (М. К. Чуркин) [21], влияние природно-географических условий Сибири на процессы хозяйственного обустройства крестьянства (К. А. Чуркин) [22], менталитет сибирского крестьянства (Б. Е. Андюсов, К. В. Скобелев) [23–24].

В середине 2000-х гг. в центре внимания исследователей находятся факторы миграционной мобиль-

¹ Материалы подготовлены по результатам научного проекта, поддержанного РГНФ № 10-0100574м/Мл «Современные этнокультурные процессы в среде мордовского населения Западной Сибири».

ности и адаптации переселенцев из центральной части страны (М. К. Чуркин) [25], влияние природно-географических условий Сибири на процесс хозяйственного обустройства крестьян (К. А. Пожарская) [26], менталитет сибирского крестьянства (В. Н. Разгон, А. А. Храмков, К. А. Пожарская) [27], особенности межэтнических взаимоотношений на колонизируемых территориях (Л. И. Шерстова, Е. В. Карих) [28–29], а также характер взаимоотношений переселенцев и старожилов (П. Е. Бардина, Д. Я. Резун, Т. А. Гончарова и др.) [30–32], проблемы социокультурной адаптации мигрантов Алтая (Т. К. Щеглова) [33].

В это же время в статьях и монографиях начинают детально разрабатываться составляющие адаптационного процесса у отдельных этнических групп (Е. Ф. Фурсова, И. В. Октябрьская, М. Н. Колоткин, Д. Г. Коровушкин, Т. Б. Смирнова, Н. А. Томилов и др.) [34–38].

В целом анализ литературы показывает наличие устойчивого исследовательского интереса к проблемам аграрных миграций в Сибирский регион, значительный вклад исследователей в разработку экономических, природно-географических, демографических и социально-психологических аспектов крестьянских переселений. Однако до сих пор отсутствует специальное исследование по истории переселенческого движения на Алтай времен реализации столыпинской аграрной реформы. Алтай был одним из основных районов колонизации Западной Сибири первой четверти XX в. Выявление специфики хозяйственной и социокультурной составляющих адаптационного процесса у мигрантов Алтайского округа, обусловленной природно-климатическим и культурно-историческим своеобразием региона, получило лишь фрагментарное отражение в исторической и этнографической литературе.

Адаптация – один из основных факторов культурогенеза, исторической изменчивости культуры в целом, порождения инноваций и иных процессов социокультурной трансформации сообщества [1, с. 3]. При переселении на дальнейшее расстояние от своей основной этнической территории группа людей, входивших в тот или иной этнос (как в случае с мордвой), в иную природную, этническую, языково-культурную среду, должна была приспособиться к ней, пройти длительный период адаптации. Это касалось как материальной культуры, изменение которой часто идет за счет заимствований опыта местного населения, так и элементов духовной культуры, психологии. Адаптация переселенческих групп, как правило, отражалась в той или иной степени на их демографическом и этническом воспроизводстве. В условиях расселения на Алтае адаптация мордвы определялась процессами, которые в основном были связаны с приспособлением к новым природным условиям (природно-климатические составляющие юга Западной Сибири, особенностью которой являлась большая суровость и континентальность в сравнении с климатом Европейской России на соответствующей широте, характеризующаяся ярко выражен-

ной тенденцией крайних переходов от суровых зим к жаркому лету) [21, с. 208]; 2) к иноэтнической среде (мордва при переселении вступала в контакт в основном с местным русским старожильческим или переселенческим населением).

Поскольку на территории Алтайского горного округа были представлены разные природно-климатические зоны, от таежного Присалаирья до лесостепей и степей, на этой территории выделяются несколько этногеографических ареалов, отличающихся возможностями «кормящего ландшафта» и историческими особенностями колонизации, влияющими на адаптационные процессы [39, с. 111]. Описывая природно-географические условия Алтая, необходимо отметить особенности водных ресурсов, поскольку их качественные и количественные характеристики определяют характер увлажнения земель, их плодородие. Нехватка воды, плохое ее качество нередко становилось причиной болезней или ухода переселенцев на новое место [18, с. 19]. Учитывая все эти факторы, основная масса переселенцев, в том числе и мордовских, стремились попасть в районы, где возможно было при минимальных усилиях заниматься земледелием и лесными промыслами. Поэтому вниманием первое время пользовались территория Барнаульского уезда, северная часть Бийского уезда, северо-западная часть Змеиногорского [40, с. 48]. Неравномерное распределение переселенцев ни только по округам, но и по волостям зависело от многих факторов, главными среди которых были: 1) качество почвы и характер местности; 2) присутствие «своих», «на новых местах переселенцы жмутся к толпе своих, сбиваются в одну кучу». Так, «тамбовские и симбирские переселенцы составляли большинство в Верх-Чумышской и Чумышской волостях. Из которых значительная часть были мордовского происхождения, за ничтожным исключением среди которых встречались чувашки» [5, с. 436–437].

Статистические источники (материалы сельскохозяйственной переписи 1917 г., переписи 1897 г.) показывают, что основными формами и видами хозяйственной деятельности мордвы на Алтае в конце XIX – начале XX в. являлось сельское хозяйство (земледелие, пчеловодство, животноводство) и сопутствующие ему занятия (обработка дерева, растительных и животных продуктов), при этом стоит выделить пчеловодство, которое всегда являлось традиционным занятием мордвы. В разных округах губернии особенности занятий мордвы различались: так, земледелие являлось преобладающей сферой деятельности мордвы в Змеиногорском округе (91% от общей численности мордовского населения), Барнаульском округе (88%), Бийском округе (78,3%), тогда как животноводство как сфера деятельности мордвы выделялась только в Кузнецком (8,7%) и Барнаульском (0,2%) округах. Лесные промыслы были распространены среди мордвы только в Кузнецком (5,5%) и Бийском округах (1,1%).

В процессе переселенческого движения мордвы в конце XIX – начале XX в. на Алтае сформирова-

лись две основные зоны их компактного расселения: Причумышье (северные, северо-восточные районы) и Бийское Приобье (восточные и юго-восточные районы). Эти районы Алтая традиционно осваивались выходцами из Пензенской, Симбирской, Саратовской, Самарской и Казанской губерний до 1865 г. и в последующее время сохранили свою привлекательность для выходцев из этих губерний. О причинах стремления в названные районы губернии можно судить по результатам опросов крестьян, представленных в докладах различных губернских учреждений и ведомств. В отчете Уксунайского волостного правления о выходцах из северных, восточных губерний России отмечается, «что переселенцы из Симбирской губернии — мордвини, а также вятичи и пермяки больше предпочитают селиться на новые места и ближе к черновым лесам». Переселенцы сами, объясняя свое стремление, выделяют «привычку жить вблизи леса, а также охоту к пчеловодству» [5, с. 349]. В этом же отчете отмечалось, что переселенцы из других губерний: рязанцы, черниговцы, полтавцы, воронежцы, уфимцы — предпочитают селиться среди старожилов, в селениях, расположенных в степи. «К этому их влечет страсть к хлебопашеству и скотоводству» [5, с. 350].

Социально-экономический фактор адаптации переселенцев зависел от многих обстоятельств: наличных средств, места поселения и др. В волостных отчетах часто содержится информация об экономических возможностях переселенцев. Прибывающие на Алтай мордовские переселенцы имели разные возможности для обзаведения хозяйством. Если переселенцы заселялись на новый участок, то это был достаточно сложный процесс. Необходимо было полностью приготовить землю для жизни, возделывать пашню и т. д. Поэтому нередко были случаи, когда крестьяне, поселившись на новый участок, отправляли работников на заработки за 20–30 верст от заселка. Так, в отчете Локтевского волостного правления за 1886 г. говорится: «Из 102 дворов переселенцев мордовцев Пензенской и Тамбовской губерний, русских Пермской и др., водворившихся в 1884–1885 гг. в заселок Новогорьевский (современная территория Егорьевского района) Локтевской волости Бийского округа, 42 двора сразу по прибытию ушли на заработки по разным селениям, другая категория домохозяев мордовцев, числом 26, выехавшая с родины с капиталом от 100 до 200 рублей, сразу по прибытию приступили к обработке полей, но это были ничтожно малые участки, так что и они не могли обойтись без подработке» [5, с. 349].

Другим фактором, который сказывался на адаптации, являлась зона расселения мордвы. В степных и лесостепных районах Западной Сибири в ходе переселенческого движения не сложилось моноэтнических мордовских поселений, расселение носило скорее дисперсный характер. Мордовское население, переселяясь в район степи, очень часто было не готово к природным условиям, которые его ждали: выходцы из лесной зоны были не готовы к голым, без-

лесным и безводным Кулундинским степям. Пример такой ситуации — поселок Закладной Касмалинской волости Барнаульского уезда (современный Мамонтовский район Алтайского края). В 1888 г. несколько семей мордвы, переселенцев из Бугульминского уезда Самарской губернии, и чуваш Чистопольского уезда Казанской губернии, зимовавших в разных селениях Алтая, узнав, что в Касмалинской волости Барнаульского округа существует свободная для водворения переселенцев земля, обратились с просьбой в Земельную часть Главного управления Алтайского округа, которая дала им разрешение образовывать заселок. Летом 1888 г. в Закладной подошли еще 20 семей чуваш из Казанской губернии Чистопольского уезда и 13 семей мордвы-эрзя из Бугульминского уезда Самарской губернии. В 1892 г. в поселок стали прибывать русские и украинские переселенцы из Полтавской, Черниговской губерний [8, с. 70–71]. В целом поселок находился в тяжелом положении. По его расположению и внешнему виду сразу можно было сказать, как характер местности влияет на это. Он располагался в безлесной местности, что сказывалось на хозяйственных возможностях переселенцев. Строения были частью деревянные, частью глиняные, вытянутые в одну улицу, на задах находились огороды. Из 98 жилых построек 52 (т. е. более половины) приходилось на землянки, в поселке был только один деревянный дом. Существовали трудности и с обеспечением водой. В поселке было два пруда, которые зимой совсем вымерзали, и жители вынуждены были пользоваться талым снегом. В Закладном было только 6 колодцев, лишь в одном из которых вода была пригодна для приготовления пищи. Во всех остальных воды не хватало даже для скота, и владельцы закрывали их на замок. Во время полевых работ воду возили на поля. В массе своей крестьяне были недовольны выбранным участком, где не доставало покосов, питьевой воды, жаловались также на отдаленность поселения от волости и города, что лишало население врачебной помощи. К природным неудобствам присоединился факт наплыва переселенцев-малороссов, с которыми не могли ужиться первопоселенцы — мордва-эрзя, к которым присоседились семьи чуваш: «почувствовав себя стесненными малороссами», не взяв даже увольнительных свидетельств, они перебрались в деревню Дмитриевку Касминской волости Кузнецкого уезда, объясняя свое выселение «чрезвычайно неблагоприятными условиями для ведения скотоводства — недостатком покосов в даче Закладного [41, л. 184–192].

В зоне Бийского Приобья (восточные и юго-восточные районы Алтайского региона) природно-географические условия в большей степени способствовали развитию скотоводства и различных промыслов, связанных с наличием лесного массива, пчеловодства, что соответствовало хозяйственной ориентации мордовских переселенцев. Еще в источниках XVIII в. отмечалось, что восточные районы представляют местность более гористую, переходящую по-

степенно в скалы, не везде доступные горы, а почвы здесь подзолистые, песчаные, суглинистые. Здесь масса разнообразного леса, обилие рек и речек, население, кроме земледелия, занимается пчеловодством, лесными промыслами и скотоводством, и чем восточнее, тем эти промыслы развиты более, земледелие – менее. Большинство переселенцев, в том числе и мордва, занимались кустарными промыслами, связанными с переработкой древесины: смолокурением, дегтярным производством, бондарным, столярным, изготовлением посуды. В крестьянском хозяйстве мордвы в этой зоне также занимались скотоводством и техническим земледелием, что способствовало развитию кожевенного, овчинного, пимокатного производства, домашнего ткачества. В переселенческих мордовских поселках ситуация с посевами складывалась по-разному. Например, в пос. Бусыгинском Троицкой волости, пос. Ужлепе Троицкой волости (современная территория Красногорского района Алтая) хозяйства в основном были безпосевные, или размеры пашни не превышали 0,1–0,2 дес., поскольку особенности местности не благоприятствовали развитию земледелия. Хозяйства в основном имели скотоводческую направленность, причем преобладал крупный рогатый скот (коровы) и лошади, в среднем от 4 до 6 на хозяйство; овец во многих селах не держали совсем. Земли под покос и выпас располагались по горам и увалам, вдоль болот [42]. В пос. Чулеш Троицкой волости (современная территория Красногорского района Алтая) хозяйство мордвы также имело скотоводческую направленность, поскольку все 46 хозяйств держали только крупный рогатый скот (от 6 до 38 голов), посевы располагались по горам и увалам. Размеры самих пашенных угодий были небольшими – 0,1–0,5 дес. [43]. Из посевных культур преобладали ячмень, овес, лен, просо; этот набор вполне объясним и направленностью хозяйства, и особенностью природных условий, благоприятствовавших выращиванию таких культур, которые вызревали при этих почвенных условиях.

Хозяйственная адаптация мордвы в зоне Причумышья (Залесовский, Заринский, Первомайский, Тальменский, Тогульский районы Алтая) имела иную направленность, нежели в Бийском Приобье, поскольку природно-географические условия этого региона способствовали развитию не только скотоводства, но и земледелия. Еще в источниках XVIII в. отмечалось, что в лесистых местностях почвы подзолистые, песчаные. В отчете В. Шаболина, управлятеля Белоярской, Тальменской, Боровлянской и Чумышской волостей, отмечалось: «Пахотные земли располагались в основном между березовых колков, на возвышенных гривах, где же местность была лесистой, согристой, почва сухменистая, песковатая, к земледелию и плодородию пригодные». Зерновые культуры были представлены в основном рожью, овсом, ячменем [8, с. 285]. Характер экономической направленности мордовских хозяйств в этой зоне мы проанализировали по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г. на примере

мордовских сел Борисово, Никольское, Камышенка, Инюшово, Малый Калтай Залесовского района. Для выявления особенностей экономического положения мордвы мы взяли ряд показателей: обеспеченность пашней, рабочим скотом (лошадьми), сенокосными угодьями, арендой недостающей земли, наличием скота, посевными культурами. По данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., в мордовских селах в этой зоне средний надел земли в крестьянском хозяйстве составлял 7 дес., под пашню оставалось менее 3,2 дес., поэтому крестьяне вынуждены были арендовать землю под посев, держать большое стадо крупного рогатого скота (в среднем по 5 коров на двор и 7 голов лошадей). Отличие мордовских сел в этой зоне являлось наличие большого поголовья овец, на каждый двор приходилось в среднем по 9,2 головы (у некоторых хозяев стадо овец доходило до 18 голов). Например, в Борисово стадо овец с молодняком насчитывало 864 головы. Таким образом, основным занятием мордовского населения в зоне Причумышья было мясомолочное животноводство и земледелие. Сеяли яровую пшеницу в среднем по 6 дес., овес – по 6 дес., просо по 0,5 дес., лен – 0,2 дес., коноплю – по 0,5 дес., полбу выращивало только одно хозяйство в селе Борисово. Осимых посевов не было из-за недостатка земли. Из овощных культур большинство семей выращивало картофель, как правило, по 0,1 дес. Беспосевных хозяйств в селах не было. Хорошие пастбища Причумышья способствовали развитию животноводства [44].

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

Село Большой Калтай Залесовского района делилось на края: на одном берегу реки жили переселенцы из Орловской губернии (орловские), и эта часть называлась «орловским краем», на противоположном берегу – переселенцы из Курской губернии (куряне), эта часть называлась «курским краем».

ем»; там были улицы Курская и Ивановская. Мордовский край назывался «Дрямо» («Од-эрямо» переводится с мордовского как «новая жизнь»). Сибиряки в Большом Калтае, по оценке мордовских переселенцев, жили зажиточно: «Родители к ним ходили работать» [45]. В таких условиях было вполне понятно стремление мордовских переселенцев селиться на новые участки. Эта тенденция стала особенно заметна с 1887–1889 гг., когда на кабинетских землях начинают отводиться свободные участки для образования поселений. Иногда совместное проживание мордвы-новопоселенцев и старожилов давало взаимную выгоду: как правило, переселенцы «к ним ходили работать... сначала, как приехали, батрачили... быстро встали на ноги», а старожилы говорят: «Жалко, что ли, земли было» [46].

До середины 1880-х гг. мордовские переселенцы в Западной Сибири старались попасть в старожильческие селения. С 1890-х гг. XIX в. начинает проследиваться другая тенденция: мордовские переселенцы старались заселить новые участки земли. Именно в это время в районы Западной Сибири выселялись целые мордовские деревни, и для переселенцев стремление «поселиться с земляками» было не менее важно, чем наличие хорошей земли и характер местности, а старожильческие селения в это время постепенно прекращают принимать переселенцев либо увеличивают плату за приписной приговор. И даже когда переселенцы образовывали свое поселение, очень часто соседями оказывалось старожильческое население, особенно это было характерно для плотно заселенного Бийского Приобья. Старожилы-сибиряки, чалдоны очень часто не были восприимчивы к переселенческим традициям. Их тактика заключалась в том, чтобы оставаться на прежнем месте, практически не изменяя традиционного уклада жизни, и не оставлять обжитые места в случае возникновения неудобств из-за приезда новопоселенцев [47, с. 80]. Но нередко доходило до того, что старожилы покидали место и уходили либо переселенцы искали новое место жительства. В данных обстоятельствах мордовские переселенцы выступали не только как новоселы, но и как представители иной этнокультурной группы со своим языком, обрядами, целым спектром этнокультурных отличий, поэтому нередко складывались конфликтные ситуации.

Так, деревня Медведевка Сычевской волости Бийского округа была образована в 1876 г. старожилами, выходцами из близлежащих деревень Сычевки и Солоньки. Вследствие малоземелья они вынуждены были на арендных правах осваивать землю. Местность, где было образовано новое поселение, была каменистой, прикрытой лишь тонким слоем чернозема, поэтому была не совсем пригодной для пашни. В 1888 г. Главным управлением этот поселок был открыт для переселений, и к старожилам стали приселяться новоселы, главным образом мордва из Пермской и Самарской губерний [8, с. 523–524]. Мордовские переселенцы прибыли в Медведевку совершенно без средств. «Мордовцам мно-

го невзгод пришлось пережить в дороге и после водворения». Они были довольны выбранным местом, но не получали приемных приговоров от старожилов, которые были недовольны новоселами особенно мордовцами из-за их «нечистоплотности», и чтобы выжить, их стесняли в запашке [8, с. 524].

В селе Верх-Кучук Шелаболихинского района мордовские переселенцы были ходоками, и старообрядцы (жители села) долгое время не хотели их принимать, но постепенно переселенцы «прижились». По рассказам ходоков-мордвы, «потом они возвращались на Родину и рассказывали, что здесь много земли, тут свобода». Добирались – «ехали на повозках, лето, осень ночевали в поле, в деревни боялись заходить» [8, с. 525]. Место, где располагалась село Верх-Кучук, было очень удобным: рядом река, со всех сторон – лес, за ним располагались пашни. Мордва нанималась на работу в семьи старообрядцев: «подсевали, пахали, за скотом ухаживали». До сих пор считают, что старожилы пустили мордву-переселенцев, «потому что им работники были нужны, семьи у них были большие, хозяйство тоже, скота держали много» [48].

Таким образом, мордва в ходе переселения в регионы Западной Сибири в конце XIX – начале XX в. оказались в далеко не однородном этническом и этнокультурном окружении. Алтайский регион был центром внимания переселенцев из Европейской России, Поволжья, Предуралья и других районов, все они являлись носителями разных хозяйственных и культурных традиций, которые влияли на все стороны жизни мордовских новоселов. В ходе расселения мордва на первоначальных этапах выбирала оптимальные условия для ведения хозяйственной деятельности, схожие с прежним местом жительства. Межэтническое взаимодействие происходило по разным поводам, в различных сферах и в многообразных формах. Немаловажную роль играли взаимоотношения мордвы с носителями иных этнокультурных традиций в производственных сферах, а также соседство – как в широком смысле (зоны межэтнических контактов), так и в более узком (в пределах одного села). Межэтнические контакты мордвы осуществлялись также и путем биологического смешения населения, прежде всего с русскими. К этому добавлялся разнообразный природно-географический ландшафт региона, все это в совокупности способствовало поиску мордовскими переселенцами оптимальных условий для жизни.

В развитии мордвы в регионах Западной Сибири можно выделить разнообразные варианты адаптационных процессов. На начальных этапах расселения отдельным мордовским переселенческим группам было свойственно внутригрупповое единение, которое выливалось в совместное расселение или образование моноэтнических населенных пунктов, т. е. происходил процесс так называемой консолидации. Впоследствии начиналась межэтническая интеграция, когда этническая группа мордвы проходила этап хозяйственного и культурного взаимодействия

с окружающими этносами, в ходе которого в зависимости от ряда других причин (сохранности или потери этнического самосознания) начинались ассимиляционные процессы, связанные с утратой этноязыковых и этнокультурных признаков этноса.

М. А. Ovcharova

Factors of adaptation of Mordovian settlers in the south of Western Siberia in the late 19th – early 20th centuries

Annotation. The article will focus on the significance of the agrarian movement of people from the European part of Rus-

sia to Siberia in the late 19th – early 20th centuries. A stream of ethnoculturally diverse people poured into Siberia. Different ethnic groups in different, sometimes unusual natural conditions were forced to adapt to the surrounding reality. All this happened by changing the usual ways of managing and living. This naturally influenced the formation of a new way of life, changes in cultural traditions that absorbed the traces of a new environment, mixed with the «established» centuries. Thus, at times, the settlers developed a new adaptation culture. Keywords: resettlement, adaptation, culture of ethnic groups, socio-cultural processes, changes in culture, Mordovians.

Источники и литература

- Шелегина О. Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири (Историко-этнографические аспекты. XVII–XX вв.). Москва: Логос, 2001–2002. Вып. 1–2. 183 с; 158 с.
- Шелегина О. Н. Адаптация населения в Сибири: этапы, механизмы, результаты. Новосибирск, 2003. 160 с.
- Головачев П. М. Сибирь: природа, люди, жизнь. Москва, 1902. 300 с.
- Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. Санкт-Петербург, 1892. 720 с.
- Голубев П. А. Алтай. Историко-статистический сборник по вопросам экономического и гражданского развития Алтайского горного округа. Томск, 1890. 427 с.
- Чудновский С. Л. Переселенческое дело на Алтае: статистико-экономический очерк. Иркутск, 1889. Т. 1. Вып. I. 154 с.
- Исаев А. А. Переселение в русском народном хозяйстве. Санкт-Петербург, 1891. 192 с.
- Швецов, С. П. Материалы по исследованию мест водворения переселенцев в Алтайском округе: Результаты статистического исследования в 1894 году. Описание переселенческих поселков 1899 г. // Алтайский сборник. Барнаул, 1899. Т. 4. Вып. 2. 560 с.
- Кауфман А. А. Хозяйственное положение переселенцев водворенных на казенных землях Томской губернии. Санкт-Петербург, 1896. Т. 2. Ч. 1. 560 с.
- Сущинский П. П. Экономический быт и правовые отношения старожилов и новоселов на Алтае (исследование на месте). Санкт-Петербург, 1898. 39 с.
- Скляр А. Ф. Переселение и землеустройство в Сибири в годы столыпинской аграрной реформы. Л., 1962. 588 с.
- Тюкавкин В. Г. Сибирская деревня накануне Октября. Иркутск, 1966. 471 с.
- Покшишевский В. К. Заселение Сибири (Историко-географические очерки). Иркутск, 1951. 207 с.
- Горюшкин Л. М. Аграрные отношения в Сибири в период империализма (1900–1917 гг.). Новосибирск, 1976. 343 с.
- Жидков Г. П. Кабинетское землевладение. (1747–1917 гг.). Новосибирск, 1973. 264 с.
- Зверев В. А. Изменение образа жизни крестьянства в ходе земледельческого освоения Сибири при капитализме // Земледельческое и промысловое освоение Сибири (XVII – начало XX в.): межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 1985. С. 94–104.
- Худяков В. Н. Аграрная политика царизма в России в пореформенный период. Томск, 1986. 262 с.
- Липинская В. А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае (XVIII – начало XX в.). М., 1996. 296 с.
- Родигина Н. Н. Образ сибирских «инородцев» в журнальной прессе пореформенной Российской империи как инструмент формирования социальных идентичностей // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. «Философия и социология». 2007. № 3. С. 126–130.
- Щеглова Т. К. Русские старожилы и новоселы // Алтайский благодатный край. Москва, 2007. С. 94–101.
- Чуркин М. К. Переселение крестьян черноземного центра Европейской России в Западную Сибирь во второй половине XIX – начале XX вв.: детерминирующие факторы миграционной мобильности и адаптации. Омск, 2006. 376 с.
- Чуркин К. А. Природа и крестьянство Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.). Омск, 1995. 129 с.
- Андюсов Б. Е. Архетипы славянской мифологии и процесс адаптации русских крестьян в Сибири в XVII–XIX вв. // Этно-Журнал. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ethnonet.ru/ru/pub/10_2008.html (дата обращения: 10.09.2020).
- Скобелев К. В. Роль слухов в формировании у российских крестьян идеалистического представления о Сибири (1861–1917 гг.) // Вестник Омского юридического института. 2009. №2 (11). С 15–19.
- Чуркин М. К. Миграционная мобильность и адаптационный потенциал сибирских переселенцев второй половины XIX – нач. XX века. В свете теории социального импринтинга // Известия Иркутского государственного университета. 2012. № 2 (9), ч. 2. С. 22–29.
- Пожарская К. А. Природно-географическое районирование Алтайского округа в трудах ученых и путешественников рубежа XIX–XX веков // Известия Алтайского государственного университета. 2019. № 2 (109). С. 37–42.
- Разгон В. Н., Храмов А. А., Пожарская К. А. Столыпинские мигранты в Алтайском округе. Барнаул, 2013. 348 с.
- Шерстова Л. И. Представление о «чужих» в ментальной традиции аборигенов Южной Сибири // Народонаселение Сибири стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – нач. XX в.). Новосибирск, 2008. С. 186–246.

29. Карих Е. В. Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX – начало XX века. Томск, 2004. 232 с.
30. Бардина П. Е. Быт и хозяйство русских сибиряков томского края. Северск, 2009. 432 с.
31. Резун Д. Я Роль государства в хозяйственном и социокультурном освоении Азиатской России XVII – начало XX века // Сборник материалов регион. науч. конф. Новосибирск, 2007. С. 211–216.
32. Гончарова Т. А. К вопросу о формировании белорусской диаспоры в Томской области в конце XIX – первой половине XX в. // Труды Томского областного краеведческого музея: сб. ст. Томск, 2008. Т. 15. С. 190–196.
33. Щеглова Т. К. Социокультурная и хозяйственная адаптация столыпинских переселенцев на Алтае на протяжении 1910–1980-х годов: стратегии и результаты (по материалам полевых исследований) // Вестник алтайской науки. 2014. №1 (19). С. 252–257.
34. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформация этнической культуры / отв. ред. Е. Ф. Фурсова. Новосибирск, 2011. 424 с.
35. Колоткин М. Н. Социально-политическая история балтийских поселенцев Сибири (1917 – середина 1930-х гг.). Новосибирск. 2010. 316 с.
36. Коровушкин Д. Г. Чуваши Западной Сибири: Расселение и численность в конце XIX – начале XX века. Новосибирск, 2009. 188 с.
37. Смирнова Т. Б., Томилов Н. А. Немцы Сибири: история и культура. Омск, 2006. 282 с.
38. Октябрьская И. В. Казахи Алтая. Очерки истории и культуры. Новосибирск, 2019. 200 с.
39. Щеглова, Т. К. Русское население Алтайского края: этнокультурное многообразие и идентичность // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 110–123.
40. Бульгин, Ю. С. К вопросу о периодизации заселения Алтая // Алтай в прошлом и настоящем: 50 лет Алтайскому краю: тез. докл. к науч.-практ. конф. Барнаул, 1987. С. 46–49.
41. ГААК. Ф. 4. Оп. 1 Д. 2289.
42. ГААК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 644; 645.
43. ГААК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 646.
44. ГААК. Ф. 233. Оп. 1 Д. 234, Д. 1016, Д. 1011, 732, 1172.
45. Архив ЦУИиЭ АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 1998 г.: Залесовский район, с. Большой Калтай. Пензина А. Е., 1934 г. р.
46. Архив ЦУИиЭ АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 1998 г.: Залесовский район, с. Большой Калтай. Бокова Е. Г., 1905 г. р.
47. Фурсова, Е. Ф. Этнокультурное взаимодействие восточнославянских старожилов и переселенцев Приобья, Барабы, Кулунды по материалам календарных обычаев // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 80–129.
48. Архив ЦУИиЭ АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2005 г.: Шелаболихинский район, с. Верх-Кучук. Гладилова А. Ф., 1924 г. р.

УДК 39.394

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-56-59

И. В. Октябрьская, Е. М. Чиркина

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

Анастасиевцы Алтайского края. История родовых поселений и современные реалии¹

Аннотация. Движение Анастасии («Звенящие Кедры России», анастасиевцы) зародилось в России под влиянием произведений В. Мегре в середине 1990-х гг. Развивалось от читательских клубов и фестивалей до масштабных проектов создания родовых поместий и образования политической партии. В Алтайском крае известны 12 поселений на разных этапах формирования. В религиоведении анастасиевцев рассматривают как одно из новых религиозных движений, ориентированных на идеологию и практики, близкие славянскому неоязычеству. В российской этнологии/антропологии предпринимаются попытки охарактеризовать анастасийцев в дефинициях субкультуры; как сообщество со сложной идентичностью, включающей квазиэтнический уровень. Их культура опирается на натуральное крестьянское хозяйство. Основным концептом самоорганизации являются родовые поместья. **Ключевые слова:** движение анастасийцев, новое религиозное движение, неотрадиционализм, деурбанизация, родовые поместья.

Движение Анастасии («Звенящие кедры России», анастасиевцы) возникло в России в середине 1990-х гг. Основы его идеологии определила неомифология, воспринятая последователями писателя В. Н. Мегре, автора серии романов в жанре фэнтези

«Звенящие кедры России» 1996–2010 гг. – «зеленых книг», как называют ее вовлеченные в сообщество.

В рамках российского религиоведческого дискурса исследователи определяют анастасиевцев как одно из новых религиозных движений «Нью Эйдж», ориентированных на идеологию и практики, близкие славянскому неоязычеству [1]. Представители Русской православной церкви и православная публицистика описывают «Звенящие кедры России» в контексте антисектантской риторики [2]. В россий-

¹ Работа выполнена в рамках проекта НИР ИАЭТ СО РАН № 0329-2019-0007 – Изучение, сохранение и музеефикация археологического и этнокультурного наследия Сибири.

ской этнологии/антропологии предпринимается попытка охарактеризовать анастасиевцев в дефинициях неотрадиционалистской субкультуры; как общество со сложной идентичностью, включающей квазиэтнический уровень.

В истории развертывания движения Анастасии выделяются два этапа: 1997–2000 гг. – складывание клубов поклонников творчества В. Н. Мегре и инициативных групп; с 2000 г. – постепенный исход анастасиевцев «на землю». Главной миссией участников движения было и остается создание родовых поместий и поселений. На протяжении 1990–2000-х гг. движение сформировалось и консолидировалось на основе веры в связь с древним мифическим народом ведрусов и единого мировоззрения, основные постулаты которого были якобы переданы людям Анастасией – таежной отшельницей, ясновидящей и целительницей, героиней романов В. Н. Мегре. За четверть века анастасиевцы создали целостную социо-культурную и экономическую программу, ориентированную на идеи национального (этно-культурного) возрождения России через деурбанизацию, воссоздание крестьянского (русского/славянского в своей основе) земледельческого уклада и организацию родовых поместий.

В 1999 г. для содействия развитию сообщества анастасиевцев был создан Владимирский некоммерческий Фонд культуры и поддержки творчества «Анастасия», целями которого стали популяризация идей В. Н. Мегре и информационная поддержка его последователей [3]. В 2005 г. начала свою деятельность коммерческая организация «Мегре», которая занимается производством и реализацией органической продукции из родовых поместий России [4]. В 2013 г. возникла и была зарегистрирована политическая Родная партия, созданная при поддержке сторонников движения Анастасии.

К 2020 г. движение включало около 450 поселений уже по всему миру; чуть менее 400 из них находились в России, около 50 – в Сибирском федеральном округе. Максимальная численность проживающих в поселениях России анастасиевцев оценивалась последователями движения от 100 тыс. до 1300 тыс. чел. с учетом не только жителей поселений, но и всех сочувствующих [5]. В Алтайском крае на протяжении 2000–2020-х гг. было создано 12 поселений: «Туррак», «Сияние» и «Россоши» (Алтайский р-н), «Новая Жизнь» (Солонешенский р-н), «Волшебное» и «Долина Ра» (Чарышский р-н), «Светогорье» (Смоленский р-н), «Дружное»/«Зимари» (Калманский р-н), «Бережань» (Косихинский р-н), «Поселение около г. Бийска» и «Радостное» (Бийский р-н), «Калташ» (Красногорский р-н), «Солнечная Долина» (Зональный р-н).

Данная работа была выполнена на основе включенного наблюдения и интервью (в том числе в онлайн-формате) с создателями этих поселений, а также на основе информации интернет-форумов и интерактивных площадок «Поселения.ру» и «Анастасия.ру» и др. Анализ этих материалов позволяет утверждать, что принципы организации и культуру посе-

лений анастасиевцев Алтайского края (как и поселений анастасиевцев вообще) определяют концепции и идеалы, восходящие к учению Анастасии, изложенному в романах-фэнтези В. Н. Мегре.

«Коллектив... представлен людьми, вдохновленными мечтой жить на Алтае в предгорьях, в окружении единомышленников – читателей книг В. Мегре, – рассказывает о себе группа поклонников учения Анастасии из поселения «Долина Ра» Алтайского края. – Вдохновленных настолько, что не смущает отсутствие дорог, электричества, значительная удаленность от крупных городов и необходимость создания собственной инфраструктуры поселения собственными силами...» [6].

Основным в мировоззрении и практиках жизнедеятельности анастасиевцев является (отрицающий технократическую модель развития общества) концепт родового поместья как малой родины, основы возрождения России и достижения человеком личной гармонии и семейного счастья.

Образ родового поместья описан в серии «зеленых книг»: родовое поместье площадью не менее 1 га служит местом жизни одной семьи; его границы обозначает живая изгородь; территория зонирована на участки; лес, водоем, луг, огород, фруктовый сад образуют единую экосистему, в пределах которой располагаются пасека, жилой дом и хозяйственные постройки. Поместный хозяйственный уклад опирается на экофильные стратегии обработки земли и автономное энергоснабжение. Он также ориентирован на переработку дикоросов и ремесленничество. При этом анастасиевцы убеждены, что поместная экономика способна снабжать продовольствием широкий круг потребителей вне поселений и стараются этого достичь.

В идеале родовое поместье являет собой микромир, гармонично вписанный в местный ландшафт. Оно не подлежит продаже и наследуется потомками как родовая земля [7, с. 52–53]. В рамках родовых поселений формируются самодостаточные сообщества с элементами общинной организации. Каждое из них объединяют не только идеи Анастасии, но и совместный творческий труд, в котором реализуется принцип «от каждого по способностям, каждому по потребностям». В рамках поселений действует принцип коллективного самоуправления [8].

Анастасиевцы называют родовое поместье «местом силы». В процессе создания оно обретает сакральный статус. Формирование поместий и поселений, их объединяющих, адепты называют «совместным творением», которое разворачивается в «пантеистическом храме» поместья, поселения, природы.

Из интервью с участниками движения становится понятно, что инициативные группы первопоселенцев, как правило, формируют семейные (чаще молодые) пары. Обязательным для вступления в поселение являются личные связи его будущих обитателей. В основе отношений лежат общая идеология, доверие, умение ладить с коллективом, общие цели, интерес к жизни на земле.

Готовность «творить» поселение вместе с сообществом единомышленников как непереносимое условие принятия в ряды поселенцев подчеркивает А. Бояркин из поселения «Долина Ра»: «...чтобы оформить землю, мы вкладывали значительные для нас средства. Хотели бы видеть в соседях людей, которые готовы тоже что-то вкладывать в развитие поселения. Если Вы не готовы вкладывать деньги, можно обсудить другие варианты...»¹ [9].

Формально процесс создания сети родовых поместий предполагает выбор места и взаимодействие с властными структурами. Оформление земельных участков для организации родовых поселений в поле российского законодательства было (и остается) на практике сложной процедурой. Но это не останавливает анастасиевцев.

«Приглашаем добрых людей вместе начать Новую Жизнь и создать поселение на Земле Предков на Алтае! — сообщалось на странице поселения «Новая Жизнь». — Создается поселение на Алтае в Солонешенском районе на широкой просторной равнине среди Древних гор...»

Осенью 2016 года мы выбрали для поселения уже существующий населенный пункт, в котором сейчас осталось примерно 30 человек местного населения. <...> В селе мы купили 2 больших дома, в которых на время строительства своих домов может жить по несколько семей... Вы сами решаете строить свой дом на землях населенных пунктов, взяв участок, например, 20–50 соток, или построиться на прилегающих к селу гектарах земель с/х назначения. Но второй вариант по современному законодательству не законен, все такие родовые поместья пока вне закона. Есть возможность купить в собственности земли с/х назначения или размежевать участок из земель населенных пунктов» [10].

Нерешенный вопрос с оформлением земли и строений является сдерживающим фактором в развитии родовых поселений Алтайского края. Институт и понятие «родовое поместье» не предусмотрены законодательством Российского государства, поэтому анастасиевцы регистрируют поселения в качестве садоводческих или дачных объединений, некоммерческих партнерств, сельскохозяйственных потребительских кооперативов и т. д. Например, поселение «Долина-Ра» в Чарышском р-не Алтайского края было зарегистрировано в 2009 г. как некоммерческое партнерство «Поселение Родовых поместий Долина Ра» [6].

При создании поселений вслед за регистрацией и зонированием территории составляется генеральный план и начинается строительство. Сначала возникает временное летнее поселение, а затем — благоустроенный поселок с развитой инфраструктурой жизнеобеспечения (поселение возле г. Бийска).

«Мы, — рассказывали о себе в 2011 г. на сайте поселения жители «Солнечной Долины», — часть

трудно доступной, в понимании обывателя, деревни... И в этом есть свои преимущества — тишина, уединение, чистейшая вода в маленькой речушке, лесок, холмы и поля при том что есть свет...; вода в колодцах; статус земель — земли поселения; летом дорога подравняется грейдером, зимой после каждой метели на второй или третий день дорожники пробивают зимник и лишь весной мы уходим в месячную «медитацию». «Медитация» прекращается — как только приезжают пчеловоды — значит уже середина апреля... Большая часть населения — это пчеловоды = дачники = летники — в мае деревня оживает, а в ноябре наполняется уединением. На зиму же остается 5–6 домов, из них 3 Поместья. <...>

Мы растущий коллектив, сейчас нас 8 семей, из них зимует 3. Первое Поместье появилось в 2011 г.» [11].

Свидетельством развитого поселения являются: постоянный характер, высокая численность и автономность, наличие развернутой инфраструктуры с общим домом для собраний и общинных мероприятий, школой, продовольственным магазином и гостевыми домами.

Стремление утвердить статус родовых поместий в глазах общества и государства побуждает анастасиевцев действовать в политической плоскости. Активисты движения в масштабах России неоднократно инициировали во властных структурах разных уровней рассмотрение проекта закона, согласно которому каждая желающая российская семья безвозмездно, с правом наследования и без права продажи может получить участок земли не менее 1 га для обустройства «родового пространства».

В 2013 г. проект Федерального закона «О Родовых усадьбах» был внесен в Государственную Думу ФС РФ депутатами Государственной Думы от фракции ЛДПР. Однако проект был отклонен после обсуждения [12].

В 2013 г. для достижения целей движения, в том числе содействия продвижению закона о родовых поместьях, была создана политическая «Родная партия». Ее региональное отделение в Алтайском крае было зарегистрировано в январе 2014 г. На официальных страницах в социальных сетях подчеркивается, что основанием для создания Родной партии являются идеи В. Н. Мегре, изложенные в серии книг «Звенья кедры России». Политические (избирательные) кампании партии проходят под лозунгами «За Родную землю! За родовые поместья!»

Знаменательно, что стратегически важным среди строителей родовых поместий признается возможность и перспектива получения жителями поселений позиций в институтах местного самоуправления. Например, лидер поселения «Солнечная Долина» А. Байпаков в 2020 г. был избран старостой села Путь Ленинизма, частью которого является поселение анастасиевцев.

«В 2002 году прочитал книги В. Н. Мегре и был воодушевлен идеей создания гармоничного пространства на 1 и более га, — из цветущего, фруктового са-

¹ Здесь и далее цитатах сохранена орфография и пунктуация автора.

да, — умного огорода, — леса, — дома с баней, — конюшни, — и все это окружено живой изгородью для сохранения энергии любви, укрепления семейных связей. <...>

Далее начинается — поиск, внутренний рост и появляются множество вопросов, на которых ранее не было ответа.

31 декабря 2011 года друзья приглашают на несколько дней в гости, отметить новый год в их Поместье. И я понимаю, что поиск окончен и перешел на новый этап.

С тех пор я много-много раз сажил деревья в изгородь, пробовал разные статьи дохода, мотался в командировки, заложил питомник, завел пчел, отремонтировал дом и прочее.

Но всегда на первом месте было поддержание соседей, приглашение новых желающих и помощь с документами, раздаривание саженцев красного дуба, выращенных самостоятельно, организация общественных посадок.

А осенью 2019 г. глава с/с, к которому мне уже неудобно было лишней обращаться, предложил стать старостой — я подумал, что это шутка — поскольку это было как-то синхронно озвучено с соседями. Согласился.

А на той недели звонит и поздравляет — я подумал, что узнал о моем окончании курсов трактористов — и говорит — сейчас была сессия депутатского собрания на которой утвердили, мое предложение, назначить тебя на пост старосты вашей деревни» [13].

Создание родовых поместий было и остается главной миссией движения Анастасии. Этот про-

цесс определяет личные биографии его участников и истории каждого из созданного ими поселений. Обустройство сельской российской глубинки становится целью и делом жизни для сторонников движения. В Алтайском крае оно продолжает развиваться, наращивая культурный, экономический, социально-политический потенциал. Формирование родовых поместий рассматривается анастасиевцами как механизм возрождения и процветания национальной экономики и культуры России и шире — как путь преодоления глобального экологического кризиса, предопределенного технократической доктриной развития цивилизации.

I. V. Oktyabrskaya, Z. M. Chirkina

Anastasians of Altai krai. The history of the family estates settlements and their current realities

Annotation. The Anastasia movement ("Ringing Cedars of Russia", the Anastasians) was born in Russia in the mid-1990s under the influence of the publication of V. Megre's works. It developed from reading clubs and festivals to big projects of family estates and the form of political party. In the Altai region (Altai krai) we can register 12 settlements at different stages of formation. In religious studies, the anastasians are considered as the one of the new religious movements that is based on the ideology and practices related to Slavic neo-paganism. In Russian Ethnology/anthropology there are attempts to characterize the Anastasians in terms of subculture, as a community with a complex identity that includes a quasi-ethnic plane. Their culture is based on the natural peasant economy. The main concept of self-organization is the idea of family estates. **Keywords:** the movement of Anastasians, new religious movement, neotraditionalism, deurbanization, family estates.

Источники и литература

1. Андреева Ю. О. «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков. СПб: ЕУСПб, 2015. С. 163–181.
2. Адепты сибирской дивы осваивают регион // Собор во имя св. блгв. князя Александра Невского [Электронный ресурс]. URL: http://www.ansobor.ru/news.php?news_id=4931 (дата обращения: 20.08.2020).
3. Владимирский фонд культуры и поддержки творчества «Анастасия» // Международный портал Звенящие Кедры России [Электронный ресурс]. URL: <https://www.anastasia.ru/about/> (дата обращения: 20.08.2020).
4. Звенящие кедры России // Звенящие Кедры России — интернет-магазин продукции родовых поместий [Электронный ресурс]. URL: <https://megre.ru/compau/> (дата обращения: 20.08.2020).
5. ПМА 2019 г.: Краснодарский край, Самохин С. Родная партия.
6. Долина Ра // Экопоселения, родовые поселения, родовые поместья [Электронный ресурс]. URL: <http://poselenia.ru/poselenie/2092> (дата обращения: 20.08.2020).
7. Мегре В. Н. Новая цивилизация. Ч. 1: моногр. Санкт-Петербург: «Диля», 2005. 351 с.
8. Павлов М. Ю. Программа Родной партии // Родная партия [Электронный ресурс]. URL: <http://родпарт.рф/index.php/proekty/sotvorenie-programmy-partii/1243-proekt-programmy-rodnoj-partii-ot-pavlova-m-yu.html> (дата обращения: 20.08.2020)
9. ПМА 2016 г.: Алтайский край, Чарышский р-н, пос. «Долина Ра», Бояркин А.
10. Новая Жизнь // Экопоселения, родовые поселения, родовые поместья [Электронный ресурс]. URL: <http://poselenia.ru/poselenie/9358> (дата обращения: 20.08.2020).
11. Солнечная Долина, Алтай // «ВКонтакте» — социальная сеть [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/publicsolnechnaya?w=wall-183908461_117 (дата обращения: 20.08.2020).
12. Экспертное заключение по проекту Федерального Закона №269542-6 «О родовых усадьбах» // Собор во имя св. блгв. князя Александра Невского [Электронный ресурс]. URL: <http://ansobor.ru/userfiles/files/news/2015/07/06/ans11.pdf> (дата обращения: 20.08.2020).
13. Солнечная Долина, Алтай // «ВКонтакте» — социальная сеть [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/ctapocra22?w=wall-191033780_2 (дата обращения: 30.08.2020).

УДК 394+392

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-60-65

Е. А. Пивнева

Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Постсоветские практики (вос)производства этничности у коренных народов Западной Сибири¹

Аннотация. Как люди создают социальную среду для поддержания своей этнической идентичности вне «традиционного» образа жизни, в условиях «асимметричного» взаимодействия с инокультурным большинством? Этот вопрос исследуется в статье на примере Ханты-Мансийского округа – Югры. Делается вывод о том, что сегодня, в условиях утраты многих объективных культурных характеристик, этничность коренных малочисленных народов Севера поддерживается благодаря выделению специализированных видов интеллектуального труда и соответствующих социальных институтов сохранения, производства и трансляции этнокультурной специфики.

Ключевые слова: *коренные малочисленные народы, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, этничность, социокультурная адаптация, этнические границы, историко-культурное наследие, маркеры идентичности.*

Введение

В проблемном поле постсоветской этнологии/социально-культурной антропологии одна из ведущих позиций принадлежит этничности. Однако, несмотря на обширный корпус посвященных этой теме исследований, понятия «этничность», «этническая группа» пока не нашли общепринятых определений. В вышедшем недавно фундаментальном энциклопедическом издании «Идентичность: личность, общество, политика» чл.-кор. И. С. Семененко справедливо отмечает, что «споры между сторонниками конструктивизма (где основным маркером этнической группы выступают разделяемые ее членами представления о культуре, истории, общем происхождении), инструментализма (трактующего наличие общих интересов как основной отличительный признак этнической идентичности), и примордиализма (делающего упор на «природном» наличии общих признаков группы) продолжаются» [1, с. 448]. Исследователи отмечают, что сегодня «маятник» явно на стороне приверженцев понимания этничности как социально конструируемого и инструментально используемого феномена, как формы социальной организации культурных различий [2, с. 15]. При этом подчеркивается необходимость «синтеза разных исследовательских ракурсов» [1, с. 448] и признается, что «все подходы к пониманию этничности не являются обязательно взаимоисключающими» [3, с. 233].

В числе наиболее значимых теоретических положений, которые объясняют природу этничности, сохраняет актуальность разработанная норвежским ученым Ф. Бартом концепция этнической границы. Именно ментальная граница формирует этническую единицу, и возникает она на основе некоего набора

дифференцирующих признаков и ценностных ориентаций, которые могут меняться. Иными словами, важна не сама по себе (а может быть – не столько) культурная отличительность группы, а общность представлений ее членов о так называемых этнических маркерах, которые могут создаваться на разной основе, включая физический облик, географическое происхождение, хозяйственную специализацию, религию, язык и пр. Их значение и роль меняются в зависимости от исторической ситуации, от особенностей исторического окружения и многих других факторов. С унификацией культуры количество традиционных «этнодифференцирующих» признаков неуклонно сокращается, что, впрочем, компенсируется привлечением все новых элементов [2, с. 17, 44–45; 3, с. 231; 4, с. 58].

Некоторые из таких практик социальной деятельности, поддерживающих и производящих этническую идентичность коренных малочисленных народов Севера, рассмотрены в статье на примере Ханты-Мансийского округа – Югры (далее – ХМАО-Югра). Основная задача может быть сформулирована как выяснение специфики формирования этнической идентичности социальной группы в современных условиях урбанизации и «асимметричного» взаимодействия с инокультурным большинством. То есть меня интересует вопрос о том, как люди создают социальную среду для поддержания своей культурной (этнической) идентичности вне условий «традиционного» образа жизни [4, с. 62].

Объектом исследования являются коренные малочисленные народы Севера. В современных дискурсивных практиках коренные народы, как верно заметила М. С. Куропятник, так же как и другие социальные общности, сопряженные с категорией «этничность», представляются «то как статусные группы, то как «воображаемые сообщества», то как объективно существующие этносоциальные образования, для которых оказываются релевантными как объективные характеристики, набор которых может значительно варьировать, так и субъективные при-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 18-05-60040 «Новые технологии и социальные институты коренного населения Российской Арктики: возможности и риски»). Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

знаки (групповое самосознание или идентичность). При этом парадигма используемых теоретических подходов – от позитивизма до конструктивизма – характеризуется большим разнообразием и крайней противоречивостью» [6, с. 162].

В чем специфика северных аборигенов? Культурные комплексы этих народов принято рассматривать как варианты оптимальной адаптации к суровой природе. Это касается и одежды, которая позволяет переносить самые жестокие морозы, и различных типов жилищ, отвечающих подвижному образу жизни, и средств транспорта, дающих возможность преодолевать многие километры по снежной тундре или извилистым рекам. Основой жизнедеятельности северян был так называемый присваивающий тип хозяйства (охота, рыболовство, морской зверобойный промысел, отчасти – кочевое скотоводство). И сегодня одна из главных особенностей коренных малочисленных народов Севера, влияющая на характер этноидентификационных процессов в их среде, – сохранение традиционных систем жизнеобеспечения, прежде всего особых форм хозяйственной деятельности, связанных с природой [7, с. 3–17; 8, с. 136–142].

В ходе исторической эволюции адаптационный механизм культуры северных народов в значительной мере оказался «развернутым в сторону внешнего социального воздействия» [9, с. 43]. Они стали заложниками советской политики ускоренной модернизации, в результате которой произошли кардинальные преобразования традиционных отраслей хозяйства, приобщение к индустриальным видам труда, городскому образу жизни, резко изменились диапазон и структура общения, различные стороны семейно-бытовой сферы, нарушились традиционные формы социализации и т. п. [8]. Этническая идентификация этих народов стала определяться иными, чем ранее, критериями.

Одна из основных отличительных черт современной идентичности северных аборигенов связана с их особым правовым статусом. Согласно федеральному закону от 30 апреля 1999 г. № 82 «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», таковыми считаются «проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционный образ жизни, хозяйственную деятельность и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тыс. чел. и осознающие себя самостоятельными этническими общностями» [10]. Распоряжением Правительства РФ от 17 апреля 2006 г. № 536-р утвержден отдельный перечень коренных малочисленных народов, проживающих на Севере, в Сибири и на Дальнем Востоке РФ [11], далее – коренные малочисленные народы Севера, народы Севера, КМНС, северные аборигены. Государственная этнокультурная политика, создающая для этой категории российских граждан специальные права и социальные преференции (льготы), способствует формированию в их среде правовой (статусной, списоч-

ной) идентичности. При этом в ряде случаев правовой статус становится определяющим фактором этнической идентичности, а этнонимы, за которыми скрывается особая культура, теряют свое значение [12–16 и др.]. Симбиоз этничности с правом создает условия для возникновения особых ее форм, в которые также «вмонтированы» в иерархическом или бессистемном порядке другие – как более частные, так и более общие идентичности [17].

Следует согласиться с мнением некоторых исследователей о том, что рациональное осмысление проблем этнической идентичности коренных малочисленных народов Севера должно элиминировать стереотипное представление о них как об «однообразной социокультурной и политической массе, переживающей и решающей исключительно проблемы своей идентификационной уязвимости в условиях динамично развивающихся процессов современного полиэтничного общества» [18]. Хорошо известно, что подобного рода социальные сообщества внутренне неоднородны. Групповая лояльность и включенность в этнические сети в некоторых случаях может означать воспроизводство традиционного образа жизни и ценностей, а в других – новаторский процесс производства современных отношений и соответствующих современности (или постсовременности) культурных форм [19, с. 155]. В то же время нельзя отрицать, что полифония и борьба ценностей зачастую приводят человека к желанию обратиться к традиционным смыслам, в том числе закрепленным в культурной системе этнической группы. Не случайно в последние десятилетия наблюдается невиданный ранее интерес к своим «корням», к историко-культурному наследию, которое переосмысливается и используется в современных практиках «этностроительства». Некоторые из проявлений этих процессов рассмотрим далее на примере Ханты-Мансийского округа – Югры.

Случай ХМАО-Югры

Современный облик Западной Сибири – как социально-экономический, так и этнокультурный – во многом определяется развитием нефтегазовой промышленности и сопряженными с этим миграционными процессами. Примерно с середины 1960-х гг., когда этот край стал ареной активного нефтегазового освоения, началось массовое и «взрывное» заселение региона [20, с. 60]. В настоящее время в ХМАО-Югре проживают представители более 120 народов, при этом 82% приходится на три основные этнические группы – русских, татар и украинцев. В составе населения ХМАО-Югры принято выделять «коренные» народы (сформировавшиеся на этой территории) и «пришлые» (появившиеся там позже, уже как сложившиеся народы). Из них первые (ханты – 19 354 чел., манси – 10 392 чел., другие коренные малочисленные народы – 602 чел.) занимают в этнической структуре округа всего около 2%, при этом в региональной политике за ними признается особая «структурообразующая» роль [21].

Из немногим более 30 тыс. «коренных» традиционный образ жизни в границах территорий традиционного природопользования ведут около 3 тыс. чел. [22]. Этнические языки в условиях «асимметричного взаимодействия» утрачивают свою функциональную роль, поскольку вытесняются не только из производственной сферы, но и из бытового общения. В ходе переписи 2010 г. из 18 801 проживающих в ХМАО-Югре хантов владеющих хантыйским языком оказалось 3268 чел., русским – 18 757 чел. В числе 10 969 манси владеющих мансийским было 682 чел., русским – 10 966 чел. [23]. Сложившаяся ситуация способствует этническому смешению и распространению множественной идентичности у представителей коренных малочисленных народов Севера. Но, несмотря на формирование «измененной» идентичности, они, как было отмечено выше, стараются овладевать би(поли)культурными компетенциями без потери ценностей собственной культуры [24, с. 19]. Более того, опыт межэтнического общения обуславливает больший интерес к своей этничности. «Постоянный процесс противопоставления – символического или реального, прямого или непрямого, при помощи которого коренные отличают себя от большинства – является решающим фактором поддержания «непрерывных систем идентификации» („persistent identity systems“) и усиления существующих границ» [25, с. 171].

Как продуктивная стратегия адаптации к изменившимся социально-политическим условиям этничность стала осмысливаться народами Севера с конца 1980-х гг. Это было обусловлено новой общественно-политической обстановкой в стране, связанной с экономическим кризисом рубежа 1980–1990-х гг., крахом советской системы, а также наметившейся в последующие годы демократизацией общества. Этничность в тот период оказалась вовлеченной в новую для себя сферу практической политики. Лозунгами консолидации стали призывы к сохранению самобытности, языка и культуры, возврату к «корням». Народы Севера начали создавать общественно-политические объединения и все активнее заявлять о себе на международной арене, отстаивая свои права. Этнические лидеры созданной в 1989 г. в Ханты-Мансийском автономном округе общественной организации «Спасение Югры» провели большую работу в этом направлении и добились существенных результатов [26–29]. Особо стоит отметить, что активизация этнокультурного потенциала коренных народов в Югре, как и в ряде других сибирских регионов, во многом базировалась на сопротивлении нефтяному доминированию, ставшем мощным фактором роста этнического самосознания [30].

Институциональная среда (вос)производства этничности

К настоящему времени в округе сформировалась целая сеть общественных организаций, играющих определенную роль в символическом воспроизводстве обско-угорской этничности. Наряду с а-

социацией «Спасение Югры» к ним относятся: «Союз общин коренных малочисленных народов Севера», «Союз оленеводов-частников», «Союз мастеров традиционных народных промыслов», «Совет старейшин», «Молодежная организация обско-угорских народов Ханты-Мансийского автономного округа. В окружной Думе создан специальный институт представительства – Ассамблея коренных малочисленных народов Севера, деятельность которой содействует прохождению региональных законов, касающихся положения этих народов, финансированию различных программ по их социально-экономическому развитию, грантовой поддержке этноориентированных проектов и т. п.

В округе продолжают деятельность государственные учреждения, которые, как в советское время, ориентированы на поддержку художественной самостоятельности и народного художественного творчества. Вопросы, относящиеся к сфере культуры коренных народов Севера, находятся в ведении Департамента культуры ХМАО-Югры. Появился также ряд новых государственных структур, занимающихся вопросами коренных малочисленных народов Севера (Институт прикладных исследований и разработок, Югорский государственный университет, Театр обско-угорских народов и др.). Многие актуальные вопросы современной жизни обских угров находят отражение на страницах газет «Ханты ясанг» (на хантыйском языке) и «Луимасэрипос» (на мансийском языке), в репортажах государственной телевизионной и радиовещательной компании «Югория» [31].

В ХМАО-Югре создано множество «площадок» для диалога культур в партнерстве общественности с государством – межведомственные комиссии, координационные советы, рабочие группы, в состав которых входят представители коренных малочисленных народов Севера. Так, общественная организация «Спасение Югры» входит в состав 26 коллегиальных органов, среди которых: Совет при Правительстве Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по вопросам сохранения, использования, популяризации и государственной охраны объектов культурного наследия Ханты-Мансийского автономного округа – Югры; Координационный совет по делам национально-культурных автономий и взаимодействию с религиозными объединениями при Правительстве Ханты-Мансийского автономного округа – Югры; Общественный совет по реализации Стратегии социально-экономического развития Ханты-Мансийского автономного округа – Югры до 2020 г. и на период до 2030 г. при губернаторе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры; Научно-координационный совет по вопросам сохранения родного языка и традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера автономного округа; Совет по грантам Ханты-Мансийского автономного округа – Югры для реализации проектов и программ, способствующих сохранению, развитию, популяризации традиционной хозяйственной деятель-

ности коренных малочисленных народов Севера, этнографического туризма и др. [32].

Репрезентационный поворот

Сегодня мнение о том, что этническая самобытность северян должна реализовываться лишь в традиционных формах хозяйствования, соседствует с пониманием невозможности обеспечения в современном мире приемлемых условий существования только на базе традиционной модели, в различных ситуациях наблюдается функционирование социокультурных практик производства этничности в русле социального конструирования.

Одним из важных способов концептуализации коренными народами Севера своей культуры и идентичности в 2000-е гг. становится репрезентация – производство опосредованных образов этнической культуры, дающих представление об их «оригинале». С этой целью происходит творческий отбор определенных этнокультурных ценностей и их трансляция по существующим или создаваемым каналам. В ситуации межкультурной интеграции и размывания этнических границ подобная информация играет роль маркеров этничности (этнокультурной идентичности). При этом в репрезентационном поле наряду с аутентичными появляются всё новые формы и образы этнической культуры, являющиеся «продуктом» профессиональных занятий специалистов (ученых, представителей литературы и искусства и др.).

В современной системе культурной репрезентации условно выделяются различные уровни: массовый, кластерный, персональный, каждый из которых предполагает «особую специфичность репрезентативных образов» [33]. На массовом уровне современные репрезентационные практики «коренной Югры» во многом основаны на технологиях территориального маркетинга в русле функционирования региональных брендов. Этническая культура народов Севера на этом уровне типизируется и предстает в обобщенном виде. Она активно упаковывается в демонстрационные рамки, становится фоном для проведения праздников, спортивных соревнований и различных шоу (конкурсы красоты, показы мод и др.). Для популяризации идей этники широко используются современные интернет-технологии, выполняющие в глобализирующемся обществе множество важных социальных функций [34].

Наиболее широко образ «коренной Югры» (в котором ключевую роль играют коренные народы Севера) представлен в сфере этнографического туризма. Для распространения информации о туристском потенциале округа Управлением туризма Департамента промышленности Югры ежегодно изготавливается около 8 тыс. экземпляров печатной продукции: календарь событийных мероприятий автономного округа; путеводитель по Югре; каталог «Попробуй Югру на вкус»; иллюстрированный каталог «Югра»; открытки с достопримечательностями автономного округа; настольные и настенные календари. Существует тематический сайт «Туризм в Югре»

(www.tourism.admhmao.ru), сайт некоммерческого партнерства «Союз турпредприятий Югры» (www.ugra-tourism.ru) [35].

В ХМАО-Югре существуют также культурные практики, которые можно отнести к кластерному уровню этнической репрезентации. (В данном конкретном случае под «кластером» имеется в виду репрезентационное поле, складывающееся вокруг какого-либо этнически ориентированного проекта.) Реализация этнокультурных проектов, которые отличаются своим многообразием, происходит, как правило, при государственной поддержке в форме грантов. Один из примеров такого рода деятельности – музей под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск), сотрудники которого работают над проектами в области творческих индустрий, создавая креативные образы этнической культуры. Происходит поиск ритуалов, церемоний, других приемов, которые связывают обских угров с прошлым, а также нацелены на «рутинизацию» новых обрядов [36]. Отдельного внимания заслуживает своеобразный «кластер», складывающийся вокруг Медвежьих игрищ. Как сказала в одном из своих интервью Т. А. Молданова, «у нас до этого было ощущение, такой образ, что мы – волки-одиночки. Традиционные связи были нарушены, и люди с одинаковыми ценностями и установками были не связаны – тут один, там один. Надо было каким-то образом восстановить связи, общность, нужна общая идея. Такой общей идеей были и остаются до сих пор Медвежьи игрища» [37, с. 306].

В последнее время в гуманитарных науках утверждаются новые подходы, которые наряду с группой вводят в исследовательское поле индивида («этноличность»), его установки, поведение, отношение к реальности [38, с. 175–176]. По словам А. В. Головнева, который предложил для обозначения персонально мотивированной инициативы, направленной на активацию этничности, термин «этнопроект», сегодня «качество этничности находится в прямой зависимости от деятельности этноэлиты и генерируемых ею этнопроектов» [39, с. 142–148]. Персональный уровень репрезентации (вокруг определенной «этноличности») четко прослеживается и в ХМАО-Югре. Это проекты, посвященные истории угорских родов и отдельным людям («История семьи в истории страны. След прожитой жизни»), семейный театр М. К. Волдиной «Ёшак най», фотопроекты Р. К. Бардиной и А. Р. Иштимировой-Посоховой и многие другие.

Вывод

В современных условиях, когда объективная основа существования этнической группы (территория, специфика хозяйственной деятельности и пр.), а также многие традиционные социальные институты перестают играть «этноформирующую» роль, этническая идентификация стала определяться иными, чем ранее, критериями. Как верно заметил московский профессор В. В. Карлов, выработка этнических идентификаторов и их внедрение в массовое сознание «стали предметом профессиональных за-

нятий специалистов в своих областях, в том числе ученых, идеологов, представителей искусства и литературы и т. д. А функции этнокультурной идентификации сместились из области рефлексии по поводу этнически специфицированного способа адаптации в среде у доиндустриальных народов в область национальной (точнее, этнической. — Е. П.) культуры профессионального уровня с ее основными институтами (система образования, наука, литература, искусство, идеология). Идентификация стала сферой, так же как и другие профессиональные сферы эпохи модерна, подверженной разделению на производителей образов и идеологов, их распространителей и потребителей оных на массовом уровне. Иными словами, историческое сознание и самосознание народов тем самым стали все больше и больше зависеть от целенаправленного воздействия профессионалов в своих областях, [превращаясь] в феномены общественной жизни, подверженные целенаправленному конструированию. В этом отношении построения современных приверженцев конструктивистских концепций, следует признать, в немалой степени отражают данную сторону объективной реальности» [40, с. 469–473]. Таким образом, организация этнических идентичностей коренных малочисленных народов Севера (в данном слу-

чае ХМАО-Югры) основывается сегодня скорее не на объективных культурных характеристиках (или не только на них), а на результатах целенаправленных усилий заинтересованных акторов. Функции поддержания этничности берет на себя профессиональная интеллектуальная элита, выстраивающая этническую идентичность своей группы в партнерстве с государством.

E. A. Pivneva

Post-Soviet practices of (re)production of ethnicity among the indigenous peoples of Western Siberia

Annotation. How do people create a social environment for maintaining their ethnic identity outside of the «traditional» way of life, in conditions of «asymmetric» interaction with the other cultural majority? This issue is investigated in the article on the example of the Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug — Yugra. It is concluded that today, in the context of the loss of many objective cultural characteristics, the ethnicity of the indigenous minorities is supported through the allocation of specialized types of intellectual labor and the corresponding social institutions which maintain preservation, production and transmission of ethnocultural specificity. **Keywords:** *indigenous small peoples, Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug — Yugra, ethnicity, socio-cultural adaptation, ethnic boundaries, historical and cultural heritage, identity markers.*

Источники и литература

- Семененко И. С. Этнополитический конфликт // Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С. Семененко. Москва: Весь мир, 2017. С. 445–453.
- Этнические группы и социальные границы / под ред. Ф. Барта. Москва: Новое изд-во, 2006. 200 с.
- Тишков, В. А. Этнология и политика. Москва: Наука, 2001. 240 с.
- Тишков В. А., Шабаев Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности: Учебник для вузов. Москва: Изд-во МГУ, 2011. 376 с.
- Маслов Д. В. Этничность и бюрократия: заметки о солидарности коренных малочисленных народов республики Алтай // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 60–82.
- Куропятник М. С. От сигмы к самоутверждению: понятие «коренной народ» в современном дискурсе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. V. № 1. С. 161–173.
- Соколова З. П. Адаптивные свойства культуры народов Севера // Советская этнография. 1991. № 4. С. 3–17.
- Пивнева Е. А. Мансийский опыт экосоциальной адаптации // Уральский исторический вестник. 2010. № 2 (27). С. 136–142.
- Головнев А. В. Хозяйственно-культурные типы хантов и манси и культурная адаптация // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. Москва, 1991. С. 43.
- Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» // Гарант. Законодательство — законы и кодексы Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: <https://constitution.garant.ru/act/right/180406/> (дата обращения: 12.09.2020).
- Об утверждении перечня коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Распоряжение Правительства РФ от 17.04.2006 № 536-р // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <https://legalacts.ru/doc/rasporjazhenie-pravitelstva-rf-ot-17042006-n-536-r/> (дата обращения: 12.09.2020).
- Батьянова Е. П. Метаморфозы этнической самоидентификации (на примере телеутов) // Этническая культура: проблема самосохранения в современном контексте. Москва; Нальчик, 1997. С. 148–161
- Шаховцов К. Г., Функ Д. А. О современных процессах формирования этнической самоидентификации у селькупов Томской области // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д-ра ист. наук З. П. Соколовой / отв. ред. Д. А. Функ, А. П. Зенько. Москва: ИЭА РАН, 2000. С. 310–324.
- Сирин А. А. Кто такие камчадалы и почему ты — один из них? Государственная политика и проблемы формирования этнической идентичности камчадалов Магаданской области // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях / отв. ред. Е. А. Пивнева, Д. А. Функ. Москва: Наука, 2005. С. 85–107.
- Новикова Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. Москва: Наука, 2014. 407 с.

16. Маслов Д. Этничность и бюрократия: заметки о солидарности коренных малочисленных народов республики Алтай // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 60–82.
17. Губогло М. Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. Москва: Наука, 2003. 764 с.
18. Батомункуев С. Д. Постсоветская этничность в перспективе гражданской интеграции. Автореф. дис... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2001. // disserCat – электронная библиотека диссертаций. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/postsovetskaya-etnichnost-v-perspektive-grazhdanskoi-integratsii> (дата обращения: 12.07.2020).
19. Низамова Л. Р. Сложносоставная концепция современной этничности: пределы и возможности теоретического синтеза // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. XII. № 1. С. 141–159.
20. Мисевич К. Н., Чуднова В. И. Население районов современного промышленного освоения Севера Западной Сибири. Новосибирск, 1973. 209 с.
21. О стратегии социально-экономического развития Ханты-Мансийского автономного округа Югры до 2020 года и на период до 2030 года. Распоряжение Правительства Ханты-Мансийского Автономного округа – Югры от 22.03.2013 г. № 101-рп. // Экономика [Электронный ресурс]. URL: <http://e.120-bal.ru/ekonomika/12939/index.html> (дата обращения: 04.07.2020 г.)
22. О Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Постановление Правительства ХМАО-Югры от 26.05. 2011 г. № 138-п // Коренные малочисленные народы Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры [Электронный ресурс]. URL: <https://kmns.admhmao.ru/dokumenty/hmao/300559/> (дата обращения: 12.09.2020).
23. Итоги Всероссийской переписи населения 2010. Москва: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. 2101 с.
24. Сподина В. И. Влияние полиэтнической среды на содержание этнического «Я-образа» // Евразийский союз ученых. Исторические науки. 2016. № 4(25). С. 147–148.
25. Куропятник М. С. От сигмы к самоутверждению: понятие «коренной народ» в современном дискурсе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. V. № 1. С. 161–173.
26. Соколова З. П. Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера России в условиях экономических реформ и демократических преобразований. Москва, 1994. С. 16–49.
27. Мартынова Е. П. Обско-угорская этническая мобилизация // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 2. С. 363–372.
28. Молданова Т. А. Деятельность ассоциации «Спасение Югры» по сохранению духовной культуры коренных народов // Сборник тезисов докладов междунар. конф. «Коренные народы. Нефть. Закон» (23–25 марта 1998 года, г. Ханты-Мансийск). Москва, 1998. 80 с.
29. Перевалова Е. В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2019. 350 с.
30. «Ресурсное проклятие» и социальная экспертиза в постсоветской Сибири: антропологические перспективы / отв. ред. Д. А. Функ. Москва: ООО «Типография Демос», 2019. 312 с.
31. Пивнева Е. А. Институты и практики «этновосстановления» у народов Западной Сибири (по обско-угорским материалам) // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 5(43). С. 85–89.
32. Отчет о деятельности Общественной организации «Спасение Югры» (2013–2015гг.). // Официальный сайт общественной организации «Спасение Югры» [Электронный ресурс]. URL: <http://spaseniueugry.ucitizen.ru/financial/> (дата обращения: 04.07.2020).
33. Васильева М. А. Репрезентация культурной идентичности в сети Интернет: дис. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2017. // DsLib.net – электронная библиотека диссертаций [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/reprezentacija-kulturnoj-identichnosti-v-seti-internet.html> (дата обращения: 04.09.2020).
34. Казанская И. А. Перспективы развития Казымской территории: роль Интернет-технологий // Казымские чтения: материалы науч.-практ. конф. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 49–54.
35. Пивнева Е. А. ЮГРА как бренд // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 1. С. 140–148.
36. Пивнева Е. А. Музейные репрезентации обско-угорской этнической культуры (на примере Торум Маа // V Северный археологический конгресс. 11–14 дек. 2019. Ханты-Мансийск; Екатеринбург: ООО Универсальная типография «Альфа-Принт», 2019. С. 427–429.
37. Лукина Н. В. Наука как форма общественного развития северных этносов. Томск: изд-во Томск. унта, 2002. 344 с.
38. Губогло М. Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. Москва: Наука, 2003. 764 с.
39. Головнев А. В., Перевалова Е. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Этнопроект, или персонализация этничности (по материалам Уральской ЭтноЭкспедиции) // Уральский исторический вестник. 2016. № 4. С. 142–148.
40. Карлов В. В. Этническая идентификация в системе идентичностей глобального мира: тенденции изменений // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова / сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. Москва: Наука, 2011. С. 469–473.

УДК 94(574)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-66-69

В. В. Подолько*Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, Российская Федерация*

Административно-территориальные преобразования на территории Северного Казахстана в исторической ретроспективе

Аннотация. В статье показан процесс формирования системы административного устройства Северного Казахстана на примере территории бывшей Кокчетавской области КазССР. Данный регион, выступающий в качестве «подвижной границы» в разные исторические периоды, является фронтирным. В статье проанализированы административно-территориальные преобразования как региона в целом, так и на примере отдельных районов. **Ключевые слова:** *Северный Казахстан, трансграничье России и Казахстана, Кокчетавская область.*

Территория современного Северного Казахстана включает в себя 4 области: Северо-Казахстанскую, Костанайскую, Павлодарскую и Акмолинскую. Административно-территориальное деление региона прошло сложный путь преобразований с целью оптимизации государственного управления. В настоящем исследовании формирование системы районирования Северного Казахстана рассматривается на примере территории бывшей Кокчетавской области КазССР, которая в 1944 г. была воссоздана в границах Кокчетавского уезда. Начиная с дореволюционного периода этот регион являлся фронтирным, поскольку представлял собой подвижную границу, находящуюся на стыке кочевого и земледельческого сообществ. В годы советской власти посредством таких процессов, как коллективизация, индустриализация, депортация, освоение целинных земель, на территорию изучаемого региона были переселены представители различных народов Советского Союза, что повлекло за собой появление новых населенных пунктов и изменения в районировании региона. На современном этапе изучаемая территория находится в составе двух областей Северного Казахстана – Акмолинской и Северо-Казахстанской (табл. 1).

В отечественной и казахстанской историографии ряд исследователей затрагивают проблему формирования российско-казахстанской границы и административных преобразований в республике. Но отсутствуют работы, в которых представлена целостная картина административно-территориальных преобразований в Северном Казахстане в исторической ретроспективе.

Дореволюционный период. В первой половине XIX в. оформились основные векторы военно-хозяйственной колонизации территории Среднего жуза. Одним из них стало формирование внешних округов с целью осуществления контроля над приграничными территориями и оптимизации управления кочевым населением. Внешние округа делились на волости (в каждом округе по 15–20 волостей). В волость входили административные аулы (10–11 аулов), в каждом ауле находилось от 50 до 70 юрт (кибиток). Приказ (или дуан/диван) учреждался для управления округами, во главе приказа находился старший султан (избираемый султанами на 3 года) и четыре заседателя: двое назначаемых рус-

ских чиновников и двое избираемых из числа местной знати [1, с. 15].

В 1824 г. был учрежден Кокчетавский внешний округ, который входил в состав Омской области Западно-Сибирского генерал-губернаторства. Спустя 30 лет, в 1854 г., в составе Западно-Сибирского генерал-губернаторства была образована Область Сибирских Киргизов, куда вошел Кокчетавский внутренний округ.

Акмолинская область в Западно-Сибирском генерал-губернаторстве была образована на основе Положения от 21 декабря 1868 г., протяженность области с севера на юг составила 1000 верст, с запада на восток – от 400 до 600 верст. В состав области входили пять уездов: Омский, Кокчетавский, Петропавловский, Атбасарский и Акмолинский [2, с. 1].

В 1880-е гг. начинается процесс введения окраин империи в общероссийскую систему управления. В 1882 г. было создано Степное генерал-губернаторство, в состав которого вошли Акмолинская, Семипалатинская и Семиреченская области [3, с. 36]. В 1889 г. Акмолинская область была объявлена открытой для переселения крестьян на «свободные казенные участки», что способствовало усилению переселенческого движения и массовому появлению крестьянских поселков в области [1, с. 41–43]. В начале XX в. площадь Акмолинской области составляла 497 кв. верст, на севере область граничила с Тобольской губернией, на юге – с Сырдарьинской областью, на востоке – с Семипалатинской областью и на западе – с Тургайской [4, с. 1].

Советский период. В первые годы советской власти рассматриваемый нами регион входил в состав РСФСР. Омская область постановлением Сибревкома от 3 января 1920 г. была преобразована в Омскую губернию, в составе которой находились 10 уездов: Акмолинский, Атбасарский, Ишимский, Калачинский, Кокчетавский, Омский, Петропавловский, Тарский, Тюкалинский. Спустя год постановлением ВЦИК от 17 января 1921 г. Акмолинский, Атбасарский, Кокчетавский и Петропавловский уезды были переданы из РСФСР в состав Киргизской АССР (была образована 26 августа 1920 г., столица – г. Оренбург) и образовали Акмолинскую губернию. В 1925 г. Киргизская АССР была переименована в Казакскую АССР, которая существовала с 15 июня

Таблица 1

Административное устройство территории Кокчетавской области КазССР

Период	Наименование
1824–1854	Кокчетавский внешний округ Омской области Западно-Сибирского генерал-губернаторства
1854–1868	Кокчетавский внутренний округ Области Сибирских Киргизов Западно-Сибирского генерал-губернаторства
1868–1882	Кокчетавский уезд Акмолинской области Западно-Сибирского генерал-губернаторства
1882–1918	Кокчетавский уезд Акмолинской области Степного генерал-губернаторства
1918–1920	Кокчетавский уезд Омской области
1920–1921	Кокчетавский уезд Омской губернии РСФСР
1921–1925	Кокчетавский уезд Акмолинской губернии Киргизской АССР
1925–1928	Кокчетавский уезд Акмолинской губернии Казахской АССР
1928–1944	В поисках оптимального административно-территориального деления данная территория входила в Кызыл-Джарский округ Казахской АССР, Петропавловский округ Казахской АССР, в 1930 г. было введено районное деление, с 1932 г. часть изучаемой территории входила в состав Карагандинской области, с 1936 – Северо-Казахстанской области, Акмолинской области КазССР
15.03.1944–1991	Кокчетавская область Казахской ССР
1991–1993	Кокчетавская область Республики Казахстан
07.10.1993–1997	Кокшетауская область Республики Казахстан
1997–1999	Кокшетауская область была упразднена в 1997 г., а ее территория вошла в состав Северо-Казахстанской области
С 1999 г. по наст. время	Территория изучаемого региона входит в состав Акмолинской и Северо-Казахстанской областей

Составлено по: Волости и населенные места 1893. СПб: Издательство Центрального статистического комитета, 1893. Вып. 1, Акмолинская область; Обзор Акмолинской области за 1915 год. Омск: Изд. Областного статист. комитета, 1917. 78 с., прил.; Седелников А. Н. Учебник регионоведения для школ Западно-Сибирского учебного округа. I. Акмолинская область. Омск: Тип. Штаба Омск в окр., 1916. 74 с., прил.; Наш край: пособие для учителей по изучению Акмолинской губернии // сост. С. В. Логинов. Вып. 1. Мск, 1928; Справочник: административно-территориальное деление Казахстана (авг. 1920 – дек. 1936 г.). Алма-Ата, 1959. 285 с.; Туғанжер – киелі мекенім. Уәлихановауданы 90 жыл (1928–2018): энциклопедиясы. 2018. 139 б.

1925 г. по 5 декабря 1936 г., столица: 1925–1927 гг. – г. Кызыл-Орда, с 1927 г. – г. Алма-Ата. В 1936 г. республика была переименована в Казахскую АССР, а затем преобразована в КазССР.

Территория КазАССР составляла 2,7 млн. км², население – 6025 тыс. чел. (на 17 декабря 1926 г.), она включала 6 губерний и 2 округа. По мнению руководства республики, административно-территориальное устройство необходимо было преобразовать для проведения коллективизации и индустриализации. В марте 1927 г. прошел VI Всеказахстанский съезд Советов, после которого партийное руководство приступило к поиску оптимального районирования Казахской АССР. Проект нового административно-территориального деления был утвержден 17 января 1928 г. 2-й сессией ЦИК КазАССР 6-го созыва. Прежние территориальные единицы ликвидировались и вводилась следующая система: округ – район – город, село, аул. На территории КазАССР было создано 13 округов и 180 районов. Округ обладал почти всеми правами упраздняемых губерний, но был значительно меньше по площади. Район был меньше уезда, но больше волости. Районные органы власти обладали всеми правами уездных Советов [5, с. 7–8]. 17 января 1928 г. был образован Кызыл-Джарский округ, в состав которого вошли Макинская, Щучинская и части Крестьян-

ской и Советской волостей Кокчетавского уезда. 10 мая 1928 г. округ был переименован в Петропавловский [6, с. 81–82]. 17 декабря 1930 г. окружное деление было ликвидировано и вводилось районное деление. В основу деления были положены укрупненные районы с частичным образованием новых районов [6, с. 210–211].

В 1932 г. территория изучаемого региона вошла в состав Карагандинской области [6, с. 219], в 1936 г. – в Северо-Казахстанскую область [1, с. 59]. 14 октября 1939 г. была образована Акмолинская область [5, с. 13]. Но, как показала практика, эти варианты районирования тоже не являлись оптимальными. Поэтому Указом Президиума Верховного Совета Казахской ССР от 1 марта 1944 г. была образована Кокчетавская область. Ее воссоздали в границах Кокчетавского уезда. Область занимала территорию Северного Казахстана: протяженность с запада на восток от р. Ишим до границ Омской области – 500 км, с севера на юг – почти на 300 км. В область входили 16 районов, 4 города и 10 поселков городского типа [1, с. 65–68].

Постсоветский период. После распада СССР руководство Республики Казахстан приступило к проведению политики ускоренной «казахизации». При Совете Министров РК была сформирована государственная ономастическая комиссия, главной

Таблица 2

**Административно-территориальное деление Уалихановского района Северо-Казахстанской области РК
(с 1928 г. по настоящее время)**

Период	Наименование
17.01.1928–1928	Кзылтуский район Кзыл-Джарского округа Казакской АССР
10.05.1928–1930	Кзылтуский район Петропавловского округа Казакской АССР
17.12.1930–1932	Кзылтуский район Казакской АССР
10.03.1932–1936	Кзыл-Туский район Карагандинской области Казакской АССР
1936–1939	Кзылтуский район Северо-Казахстанской области Казахской ССР
14.10.1939–1944	Кзылтуский район Акмолинской области Казахской ССР
15.03.1944–1991	Кзылтуский район Кокчетавской области Казахской ССР
1991–1993	Кзылтуский район Кокчетавской области Республики Казахстан
07.10.1993–1997	Кзылтуский район Кокшетауской области Республики Казахстан
2.05.1997	Объединение 15 хозяйств Кзылтуского района и шести хозяйств Валихановского района Кокшетауской области с упразднением последнего
С 03.05.1997 по наст. время	Уалихановский район Северо-Казахстанской области Республики Казахстан

Источник: Справочник по административно-территориальному делению Казахстана (август 1920 – декабрь 1936 г.). Алма-Ата, 1959. 266 с.; Сейткасымов А. А. Северный Казахстан: страницы истории (20–40-е годы XX века): учебное пособие. Кокшетау, 2008. 107 с.; Туғанжер – киелі мекенім. Уәлихановауданы 90 жыл (1928–2018): энциклопедиясы. 2018. 139 б.

Таблица 3

**Административно-территориальное деление района Биржан сал Акмолинской области РК
(с 1928 г. по настоящее время)**

Период	Наименование:
17.01.1928–10.05.1928	Энбекшильдерский район Кзыл-Джарского округа Казакской АССР
1928–1930	Энбекшильдерский Петропавловского округа Казакской АССР
1930–1932	Энбекшильдерский район Казакской АССР
1932–1936	Энбекшильдерский район Карагандинской области Казакской АССР
29.07.1936–1939	Энбекшильдерский район Северо-Казахстанской области Казахской ССР
14.10.1939–1944	Энбекшильдерский район Акмолинской области Казахской ССР.
15.03.1944–1963	Энбекшильдерский район Кокчетавской области Казахской ССР
02.01.1963–30.12.1964	Энбекшильдерский сельский район Кокчетавской области КазССР
30.12.1964–1991	Энбекшильдерский район Кокчетавской области Казахской ССР
1991–1993	Энбекшильдерский район Кокчетавской области Республики Казахстан
07.10.1993–1997	Энбекшильдерский район Кокшетауской области РК
30.04.1997–1999	Энбекшильдерский район Северо-Казахстанской области РК
8.04.1999–2017	Энбекшильдерский район Акмолинской области РК
С 2017 г. по наст. время	Район Биржан сал Акмолинской области РК

Источники: Историческая справка района // Государственный архив района Биржан сал Акмолинской области РК; Справочник по административно-территориальному делению Казахстана (август 1920 – декабрь 1936 г.). Алма-Ата, 1959. 266 с.

задачей которой стало «возрождение национальной топонимики как важного свидетельства истории и культуры народа» [цит. по: 7, с. 191–193]. Результатом работы комиссии стал запуск механизма переименования улиц и городов, который активно действует вплоть до настоящего времени.

В 1993 г. вышло Постановление о транскрибировании на русском языке отдельных топонимов, согласно которому Кокчетавская область была переименована в Кокшетаускую, а г. Кокчетав – в г. Кокшетау [8]. В 1997 г. Кокшетауская область была

упразднена [9], а ее территория впоследствии была разделена между Акмолинской и Северо-Казахстанской областями.

В настоящее время для Республики Казахстан характерна тенденция переименования административных единиц с целью возвращения «исконных казахских названий». Многие из этих инициатив реализуются в рамках программы «Руханижаңғыру», которая направлена на «сохранение и приумножение духовных и культурных ценностей» казахского народа [10]. К тому же с каждым годом в стране

увеличивается количество переименованных улиц. Можно выделить две основные тенденции: 1) замена названий казахскими эквивалентами (к примеру, «проспект Победы» в столице республики переименован в «Жеңіс», «Московская улица» – в «Мәскеу»); 2) присвоение улицам имен государственных и политических деятелей, которые являются представителями казахского народа (к примеру, ул. им. Валентины Терешковой в г. Нур-Султан была переименована в честь советского политического деятеля Султанбека Кожанулы) [11, с. 3].

Таким образом, на протяжении двух столетий в поисках оптимальной структуры государственного управления административное деление территории современного Северного Казахстана неоднократно трансформировалось. Во многом это было обусловлено трансграничным расположением региона. Административные изменения повлияли на социальные взаимодействия, транспортное сообщение, раз-

мещение органов власти и управления и т. д. На современном этапе в Казахстане появились новые политические ориентиры, одним из которых является массовое переименование улиц и административных единиц с целью возвращения «исконных казахских исторических» наименований.

V. V. Podolko

Administrative-territorial transformations in the territory of Northern Kazakhstan in historical retrospect

Annotation. The article shows the process of forming the system of administrative structure of Northern Kazakhstan on the example of the territory of the former Kokchetav region of the Kazakh Soviet Socialist Republic. This region, which acts as a «mobile border» in different historical periods, is a frontier. The article shows the administrative-territorial transformations of the region as a whole, and on the example of individual districts. **Keywords:** Northern Kazakhstan, cross-border area of Russia and Kazakhstan, Kokchetav region.

Источники и литература

1. Абуев К. К. Кокшетау: Исторические очерки. Кокшетау, 2011. 253 с.
2. Обзор Акмолинской области за 1915 год. Омск: Изд. Обл. стат. комитета, 1917. 78 с.
3. Ремнев А. В. Степное генерал-губернаторство в административных планах самодержавия конца XIX – начала XX вв. // Степной край Евразии. Историко-культурные взаимодействия и современность: тез докл и сообщ IV Междунар конф, посвящ. 170-летию со дня рождения Г. Н. Потанина и Ч. Ч. Валиханова. Омск: Изд-во ОмГУ, 2005. С. 36–41.
4. Седелников А. Н. Учебник регионоведения для школ Западно-Сибирского учебного округа. I. Акмолинская область. Омск: Тип. Штаба Омск в окр., 1916. 74 с.
5. Сейткасымов А. А. Северный Казахстан: страницы истории (20–40-е годы XX века): учеб. пособие. Кокшетау, 2008. 107 с.
6. Справочник: административно-территориальное деление Казахстана (авг. 1920 – дек. 1936 г.). Алма-Ата, 1959. 285 с.
7. Андреев А. А. Национальная политика Республики Казахстан в период становления российско-казахских отношений 1990–1995 гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2009. Вып. 2. С. 191–196.
8. Постановление Президиума Верховного Совета Республики Казахстан от 7 окт. 1993 г. № 2410-XII «Об упорядочении транскрибирования на русском языке казахских топонимов, наименовании и переименовании отдельных административно-территориальных единиц Республики Казахстан» // Юрист-Параграф Online [Электронный ресурс]. URL: https://online.zakon.kz/m/Document/?doc_id=1002411 (дата обращения: 22.03.2020).
9. Указ президента Республики Казахстан от 3 мая 1997 г. № 3483 «О дальнейших мерах по совершенствованию административно-территориального устройства Республики Казахстан» // Юрист-Параграф Online [Электронный ресурс]. URL: https://online.zakon.kz/m/document/?doc_id=1007691 (дата обращения: 22.03.2020).
10. Статья Главы государства «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». 12 апр. 2017 г. // Официальный сайт президента республики Казахстан [Электронный ресурс]. URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizatsiya-obshchestvennogo-soznaniya (дата обращения: 10.04.2020).
11. Астана избавилась от советского прошлого // Лад: газета. 2008. № 2 (161). С. 3.

УДК 316.72

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-70-73

А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева

Институт археологии и этнографии СО РАН, Омская лаборатория археологии, этнографии и музееведения, г. Омск, Российская Федерация; Государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация; Российский Институт культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, Сибирский филиал, г. Омск, Российская Федерация; Государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация

Экопоселения: модернистский вариант освоения сельских территорий (на примере Омской области)¹

Аннотация. В статье представлены результаты этнографического изучения экологических движений и экологических поселений Омской области как модернистских вариантов освоения сельских территорий. Проанализирована специфика социологического и антропологического подходов к изучению современных экологических движений. Собранные полевые материалы касаются идейных и ландшафтных оснований формирования и функционирования экопоселений. **Ключевые слова:** сельские территории, экопоселения, классификация, Омская область

На рубеже 80–90-х гг. XX столетия в СССР, а затем и на постсоветском пространстве появились и начали активно развиваться разнообразные общественные экологические инициативы. Результатом этих процессов стали формирование и весьма бурный рост экологических поселений, осознанно создававшихся на принципах и идеях гармоничного взаимодействия человека с природой. Это не было каким-то новым явлением. В Западной Европе и США идеологически мотивированная кампания по созданию экопоселений началось в 1960-х гг., а затем движение постепенно охватило и другие страны. Современные экологические проблемы ускорили и разнообразили эти процессы.

Таким образом, в социокультурном ландшафте современной России наблюдается весьма интересный феномен. На фоне широкого миграционного потока из сельской местности получает распространение обратное движение – уход/бегство из крупных городов, в наиболее радикальном варианте завершающееся созданием новых поселений, порой прямо в лесу. Налицо особая форма мобильности, характеризующаяся следующими чертами: 1) побудительным мотивом движения является не материально-экономический фактор, но личный мировоззренческий сдвиг, глубокое духовное преображение, интенсивный поиск гармонии с собой и окружающим миром; 2) в основе этих трансформаций лежит особая идеология, они обычно сопровождаются участием в культурно-религиозных движениях: родноверов, неоиндуистов, анастасиевцев; 3) уровень вовлеченности в эти движения определяет степень интенсивности миграционного потока: от туристического маршрута выходного дня через ежегодные поездки на сезон до переселения на постоянной основе в специально созданные поселения; 4) рассматриваемая форма мобильности порождает специфические формы хозяйственного освоения пространства

и социальных отношений, дополняется изобретением новых ритуалов и мифологии, что делает ее полноценным объектом антропологического изучения.

Тематика новых экологических движений, в том числе более узко – экопоселений, весьма широко представлена в современной литературе, что свидетельствует о ее актуальности и научной значимости. В большей мере эти проблемы рассматриваются в зарубежной (прежде всего американской) литературе, но весьма значительный компендиум накоплен и в отечественных изданиях. Основная доля публикаций приходится на социологические исследования, меньшая – на антропологические работы. Степень изученности темы рассмотрена нами в [1, с. 266–267].

Весьма актуальной представляется проблема специфики социологического и этнографического (антропологического) подходов к изучению указанных феноменов, а также поиск стратегии эффективного междисциплинарного синтеза.

Социологи акцентируют внимание на трех подходах к определению понятия экопоселения. Согласно первому подходу, это часть экологического движения, выступающего за альтернативный образ жизни, ориентированный на восстановление элементов традиционной российской культуры, с которыми их объединяет «общее ценностное ядро». По второму подходу, это новая форма сельских сообществ, создатели которых осознанно выбрали экологически устойчивый образ жизни. Третий подход определяет экопоселения как социоэкологические практики, модель альтернативного образа жизни в гармонии с природой [2, с. 20].

Различия социологического и антропологического подходов к изучению экопоселений проявляются довольно отчетливо. Социологи рассматривают данные явления как важную и неотъемлемую часть общественной жизни. Основная проблематика их исследований – возможности и степень интеграции жителей экопоселений в общесоциальный процесс современной России, выявление их социокультурного потенциала для развития устойчивого

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект 19-09-00487 «Древняя традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири».

природопользования, формирования личности, развития экономики отдельных регионов. На вопрос «Нужны ли обществу экопоселения?» [3] типичными являются ответы: «Современные экопоселения – реальная альтернатива урбанизации» [4], «Потенциал экопоселений в социально-экологической модернизации современной России» [5] или, совсем лаконично, «Экопоселение – перспективная форма» [6].

Существенным аспектом экопоселенческого дискурса в социологии выступает концепция социальной устойчивости (устойчивого развития, устойчивого будущего, *sustainability, sustainable future* и т. д.) [7–11]. Однако эта идея контрастирует с ситуацией личного и общественного кризиса, стресса, фрустраций, надлома, обычно находящимся в основе решения о резкой смене образа жизни и уходе в экопоселение (ср.: [12]).

Антропологический (в том числе и этнографический, когда речь идет о полевой работе и обработке полученных материалов) подход несколько иной. Интерес антропологов находится в сфере специфического, особенного, «экзотичного», отличного от общего социального и культурного мейнстрима. Они акцентируют внимание на особых формах культуры и социума, их заботит прежде всего степень социокультурной удаленности малых культурных сообществ от «нормы», магистрального пути общественного развития. В работах антропологов, занимающихся современными экодвижениями и экопоселениями (Ю. О. Андреева, А. А. Ожиганова, Г. В. Любимова, А. Е. Тютяев, И. В. Октябрьская и др.), основное внимание уделяется религиозной специфике поколения Нью Эйдж, вопросам воспитания и образования детей в рамках отдаленных экопоселений, формам управления и власти в общинах, семейно-брачным отношениям, изобретаемым обрядности и мифологии, практикам паломничества и т. п. [13–17].

На самом деле методологическая разница между двумя дисциплинами не столь существенна. Очевидно, что междисциплинарный синтез является эффективным инструментом, ответом на вызовы современной общественной практики, к которым относятся и новые экологические движения.

В литературе имели место попытки построения классификаций экопоселений. Как известно, наиболее важным моментом является выработка критерия, на основе которого создается классификация. В зависимости от критерия объекты могут составлять те или иные конфигурации классов. Исходя из полученных полевых материалов в основу классификации нами был заложен идеологический (идейный) принцип. При этом идеологические концепты обычно выступают в религиозной оболочке, чаще всего в форме того или иного НРД. «Очень важной характеристикой жителей экопоселений является наличие *общей внутренней идеологии, мировоззренческих принципов*. Это касается не только поселений антастасийского толка, но и всех остальных поселений, даже тех, где общность идеологии

открыто не пропагандируется» [18, с. 5, выделено автором].

На данный момент экопоселения Омской области подразделяются на три группы: 1) поселения, основанные на представлениях об изобретаемой «древнеславянской» религии и экологической этике; 2) антастасиевские поселения родовых поместий (ПРП), в основу которых положена идеология широко распространенного в России нового религиозного движения (НРД) «Звенящие кедры России», или «Антастасия»; 3) поселения, созданное на идейных принципах кришнаизма-вайшнавиизма. К первой группе относятся экопоселение на урочище Юрт-Бергамак Муромцевского района, поселение Азь-Градъ Омского района, экологическая община в д. Тимшиняково Тарского района Омской области. Идеи НРД «Звенящие кедры России» положены в основу поселений Черноозерье (Имбирень) Саргатского района, Колобово (Малинкино) Муромцевского района, Березовка (Обережное) Горьковского района Омской области. Они составляют вторую группу поселений. Третья группа представлена экопоселением «Северная столица» (рядом с с. Сосновка) Азовского немецкого национального района и экофермой «Планета коров» (рядом с с. Усть-Заостровка) Омского района Омской области.

Не исключено, что в связи с получением новых материалов количество выделяемых групп увеличится. Кроме того, в пределах уже имеющихся групп могут быть выделены подгруппы. Так, отдельную подгруппу в рамках первой группы поселений, основанных ревнителями возрождения древнеславянских традиций, составляет экологическая община в д. Тимшиняково. Ее члены строят свою жизнь на основе принципов и идеалов, воплощенных в идеологии так называемой *Церкви православных старороков-инглингов*, возглавляемой известным о. Патером Дием (Александром Хиневицем). Это крупное и влиятельное НРД представляет собой самостоятельное и притом весьма радикальное ответвление российского родноверия [19, 20].

Представленная классификация открыта для дополнений. Так, в опубликованных источниках приводятся данные об экопоселении в Восточном Казахстане, объединяющем все религии, однако ведущее место в нем отведено шаманизму [21, с. 117]. Кроме того, есть информация об экологической коммуналке анархистов в Ленинградской области, а также поселке программистов и IT-специалистов. В планах – создание экопоселения феминисток [22].

В большинстве случаев выбор идеологического основания является поворотным пунктом, оказывающим решающее влияние на переезд в экопоселение. Драматические описания духовных поисков и счастливых обретений идейных единомышленников – довольно частый сюжет наших интервью с поселенцами. Именно такие категории, как *цель, идея, идеология, мировоззрение*, рассматриваются исследователями в качестве принципиальной основы и стимула к созданию экопоселений. Кроме того, об-

шим моментом является некий фильтр для чужаков, строгость критериев которого сильно варьирует от поселения к поселению [23, с. 163, 171; 24].

Частью идеологического комплекса является миссия, которую призваны выполнить человек или экоориентированная община. Нередко в качестве такой миссии выступает возрождение деревни. Причем последнее понимается на двух уровнях: создание новой, привлекательной для жизни, комфортной «сельскости» как особого современного образа жизни, альтернативного городской культуре, и, в более узком смысле, подъем конкретной деревни, с которой ассоциировано экопоселение.

Идейная основа экопоселений определяет стратегию освоения окружающего пространства, а также формат изобретаемых мифологии и обрядности. Основной поселений анastasиевцев является идеология НРД «Звенящие кедры России». Эти идеи изложены в 10 книгах основателя движения писателя Вл. Мегре. По сюжету, знания и мудрость жизни автор получил от мистической и обладающей сверхъестественными способностями таежной женщины Анастасии. Тексты Мегре оказали исключительное влияние на сознание многих людей в России и за ее пределами. Для них смыслом жизни стало воплощение созданного автором экологического идеала в действительность.

Главный праздник у анastasиевцев – День Земли 23 июля. В общинах родноверов отмечают гуляниями основные календарные даты – дни равноденствия и солнцестояния. На праздничных мероприятиях водят хороводы, высаживают деревья, произносят здравицы в честь Матери-Земли и славянских богов, проводят огненные церемонии.

Не менее важным аспектом функционирования экопоселения является выбор оптимального места его формирования. С некоторой долей условности этот фактор можно назвать ландшафтным основанием развития экопоселения. Здесь учитываются такие факторы, как удаленность от города, магистралей, высокое или низкое место, плодородие земли, относительно высокие грунтовые воды, чтобы можно было использовать колодцы. Окружающее ландшафтное пространство творится поселенцами, и это фактически главная их функция. В анastasиевских ПРП высаживается большое количество различных деревьев, в том числе и весьма экзотичных для лесостепной зоны Сибири – кедры, дубы и т. д. Преобразованию ландшафта уделяется особое место. В ряде поселений вырыты пруды, а в Азь-Граде сложная система прудов создавалась

по заранее разработанному единому плану. Обязательным элементом планировки поселений являются общественные здания и открытые площадки для проведения культурных, познавательных, праздничных и иных мероприятий.

Наличие общественной инфраструктуры зависит от ряда причин, главным образом от длительности существования поселения, количества жителей и наличия материальных ресурсов. В самом многочисленном и раннем поселении Имбирень есть большой общий дом, а также обширная площадка для игр и праздников. В Обережном есть маленький общий дом и открытая площадка. В планах – строительство большого общего дома. Подготовлен проект двухэтажного дома 8 м высотой с купольной крышей. По словам поселенцев, «...мы планируем построить такой общий дом, чтобы можно было и зимой хороводы водить». Целая инфраструктура общественных сооружений создана в Азь-Граде. Кроме жилых домов, здесь построены общественная трапезная, гостиница, Музей топора, кузница, баня по-черному и по-белому и даже небольшой зоопарк. Культовые действия проводятся на обширной открытой площади.

Жизненной стратегией современных экологических движений является идеология отхода от цивилизации и городского пространства, возврат к земным корням, апелляция к изобретенному и постоянно воспроизводимому мифу о славянской языческой древности и истоках русской культуры. Однако жесткие реалии социального и природного окружения серьезно корректируют книжную мифологию этих движений. Двойственность положения части городского социума, с той или иной степенью радикализма порвавшего с городской средой, представляет собой, вероятно, наиболее важный аспект феномена новых экопоселений.

A. G. Seleznev, I. A. Selezneva

Ecovillages: a modernist version of rural development (on the example of the Omsk region)

Annotation. Results of the ethnographic study of Omsk region ecological movements and ecovillages fulfilled under the RFBR project № 19-09-00487 are presented in the paper. The specificity of sociological and anthropological approaches to the study of ecomovements and ecovillages has defined. The main attention is paid to the ideological motives of ecovillages organization. The classification is based on the level of association with other settlements, or other forms of human activity was suggested also. **Keywords:** Rural territory, ecovillages, classification, Omsk region.

Источники и литература

1. Селезнев А. Г., Селезнева И. А. «Жить по совести и в ладу с природой»: новые экологические поселения в современном социокультурном пространстве (Западная Сибирь, Омская область) // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». 2017. № 4 (16). С. 264–276.
2. Щукина М. Ю. Социальная активность субъектов устойчивого развития сельских территорий: автореф. ... дис. канд. социол. наук. Москва, 2015.
3. Герцберг Л. Я. Нужны ли обществу экопоселения? // Academia. Архитектура и строительство. 2015. № 1. С. 79–87.
4. Метелкин А. Н. Современные экопоселения – ре-

- альная альтернатива урбанизации // Экология урбанизированных территорий. 2011. № 1. С. 13–19.
5. Рыбакова М. В. Потенциал экопоселений в социально-экологической модернизации современной России // Россия: Тенденции и перспективы развития. Ежегодник ИНИОН РАН. Москва: ИНИОН РАН, 2015. Т. 2. С. 366–371.
 6. Герцберг Л. Я., Будилова Е. В. Экопоселение – перспективная форма // Народонаселение. 2016. № 2. С. 16–25.
 7. Fostering a sustainable future. Eds. M. Tysiachniouk, N. Deang. St. Petersburg: St. Petersburg University Press. 2000. 162 p.
 8. Рыбакова М. В., Щукина С. О. Экономический потенциал экопоселений в устойчивом развитии сельских территорий // Вестник финансового университета. 2014. № 3. С. 6–13.
 9. Рыбакова М. В., Щукина М. Ю. Экопоселения как социальная экологическая практика в интересах устойчивого развития общества // Социокультурные основания развития российского общества. Москва: Эквilibрис-Пресс, 2011. С. 78–88.
 10. Dawson Jonathan. Ecovillages: New Frontiers for Sustainability. Bristol: Green Books/Chelsea Green, 2006. 94 p.
 11. Walker Liz. Choosing a Sustainable Future: Ideas and Inspiration from Ithaca, NY. New Society Publishers, 2010. 288 p.
 12. Загидуллина М. В. Посттравматическая рефлексия и социальная самотерапия: ответ на вызов риторики «духовного кризиса» (лабиринт Шартра и спираль Аркаима) // Новое лит. обозрение. 2018. № 1 (149). С. 318–332.
 13. Андреева Ю. О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйдж в современной России: дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 2017. 272 с.
 14. Ожиганова А. Дети NewAge: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России») // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 262–286.
 15. Любимова Г. В. Новые религиозные движения и культы Сибири (конец XX – начало XXI вв.) // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 3. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2017. С. 61–76.
 16. Тютчев А. Е. Проигрывание гендерных идентичностей в среде нью-эйдж (на примере паломничества к археологическим памятникам в Краснодарском крае) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. № 20(5). С. 151–166.
 17. Октябрьская И. В., Чиркина Е. М. Анастасийцы Новосибирской области: культура поселений // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2019. Т. 25. С. 726–730.
 18. Хомякова А. Экопоселения в России: проблемы и перспективы развития // Доклад на XIV Международной конференции «Модернизация экономики и общества». 2013. [Электронный ресурс]. URL: <http://openc.ru/data/2013/04/09/1233209282/%D0%A5%D0%BE%D0%BC%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D0%BB.pdf>
 19. Яшин В. Б. «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. Москва: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2001. С. 56–67.
 20. Golovneva E. «Saving the Native Faith: Religious Nationalism in Slavic Neo-paganism (Ancient Russian Yngling Church of Orthodox Old Believers-Ynglings and Svarozhichi)» // Convention 2017 «Modernization and Multiple Modernities». KnE Social Sciences, 2018. P. 337–347.
 21. Харитоновна В. И. «А у нас все шаманы – православные...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 105–133.
 22. Орбелиани И. Строители коммунизма. Как в России устроен дауншифтинг // Известия. 2018. 20 июня.
 23. Позаненко А. А. Два вида изолированных локальных сообществ как старые и новые тённисовские общности в современной России // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. 20. № 3. С. 161–179.
 24. Позаненко А. А. Факторы, определяющие успешность поселения родовых поместий // ЭКО. № 2. С. 143–157.

УДК 81
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-74-77

Т. А. Сироткина

Сургутский государственный педагогический университет, г. Сургут, Российская Федерация

Этнонимия региона как зеркало этнической идентичности¹

Аннотация. В статье рассматривается этнонимия региона как зеркало этнической идентичности. На примере функционирования названий народов в художественных текстах региональных авторов анализируются отдельные компоненты идентичности и делается вывод о том, что этот вид языковых единиц помогает авторам произведений отразить оппозицию «свой–чужой», существующую в языковой картине мира любого этноса, а также выразить идею толерантного существования представителей разных культур на многонациональной территории. **Ключевые слова:** этнонимия, этническая идентичность, названия народов, языковая картина мира, этническая общность, категория этничности, этнос, этноним, Пермский край, этнонимикон.

По наблюдениям этнологов, главным условием существования этничности является наличие дихотомического отношения «мы–они». Если такого отношения не существует, тогда нет смысла говорить об этничности, поскольку она предполагает такие отношения между группами, члены которых рассматривают друг друга как различающиеся по каким-либо культурным характеристикам [1, с. 87]. «Этнические различия, – писал Л. Гумилев в предисловии к книге Н. С. Трубецкого «История. Культура. Язык» (Москва, 1995), – не мыслятся, а ощущаются по принципу: «Это мы, а все прочие – иные». Так было и так есть, пока человек остается человеком» [2, с. 93].

Наличие определенного набора культурных атрибутов отличает не только одни этнические группы от других, но и этнические группы от иных социальных образований – профессиональных, возрастных, гендерных и т. д. Следовательно, «этничность является аспектом, стороной социального взаимодействия между группами, члены которых осознают себя как культурно отличные от членов других групп, с которыми они имеют определенные отношения» [3, с. 54]. В этнологических исследованиях называются основные факторы этничности [4, с. 264]: язык и языковое сознание, культура, религия, место рождения, представление об общности исторического прошлого.

С понятием «этничность» тесно связано понятие «этническая идентичность». Идентичность понимается как «человеческая потребность отождествлять себя со всей этнической общностью или ее внутренними подразделениями – этнографическими группами как первого порядка, возникшими в результате территориальной аннексии, так и второго, сформировавшимися главным образом из мигрантов» [5, с. 214]. Современные исследования свидетельствуют о том, что диффузная идентификация с этнической группой может наблюдаться у детей в 3–4 года. «Наблюдения родителей детей-билингвов и мои собственные наблюдения, – пишет В. В. Красных, – говорят о том, что дети уже в 5–6 лет различают «своих» и «чужих». Ж. Пиаже полагал, что в 8–9 лет ребе-

нок четко идентифицирует себя со своей этнической группой, в нем просыпаются национальные чувства, а в 10–11 лет этническая идентичность формируется в полном объеме» [6, с. 43].

Актуальным представляется и взгляд на этническую идентичность через призму языка. Одной из существенных для языкового сознания категорий, на наш взгляд, является категория этничности. Под категорией этничности мы понимаем универсальную познавательную категорию, посредством которой человек определяет принадлежность себя и других к тому или иному этносу. Для этого он использует стандартный набор классификаторов, к которым относятся: язык, особенности внешности, характера и поведения, определенные черты материальной и духовной культуры представителей этноса. Языковой составляющей данной категории являются названия народов (этнонимы), составляющие этнонимию данного языка, функционирование которых зачастую отражает этнические стереотипы, существующие в сознании этноса.

Лингвисты дифференцируют этнические и культурные стереотипы: этнические стереотипы недоступны саморефлексии «наивного» члена этноса и являются фактами поведения и коллективного бессознательного, им невозможно специально обучить, а культурные стереотипы доступны саморефлексии и являются фактом поведения, индивидуально-бессознательного и сознания, им уже можно обучать [7, с. 109].

Одной из актуальных задач современной этнолингвистики является изучение этностереотипа. В настоящее время в данной области исследований лидируют польские лингвисты, в частности Люблинская лингвистическая школа. В России эта область исследований обратила на себя внимание представителей уральской лингвистической школы, которые пытаются выстроить портрет «человека этнического» [8]. Интересны также разработки Л. П. Крысина, касающиеся способов представления этноценки [9]. Вслед за Л. П. Крысиным мы определяем этностереотип как «стандартное представление, имеющееся у большинства людей, составляющих тот или иной этнос, о людях, входящих в другой или в собственный этнос» [9, с. 103]. В языке это обычно «стереотипная форму-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-412-860002.

ла, в которой выражаются представления о своем и о других народах» [10, с. 84]. Именно в сфере стереотипной ментальности народа следует искать, по словам Н. Ф. Алефиренко, «источники синергетики национального и культурного компонентов в семантической структуре языкового знака» [11, с. 10]. Существуют автостереотипы, выражающие представление о «своем» народе, и гетеростереотипы, относящиеся к «чужому» этносу, которые обычно более критичны.

Наряду с термином «стереотип» в этнологии используется термин «этнический образ» – форма краткого описания, «в котором выделяется какое-то одно типическое свойство в восприятии представителей других этносов. Этнический образ, акцентируя внимание на какой-либо специфической черте внешнего поведения индивида, формирует общее представление об облике представителей того или иного этноса в целом» [1, с. 216]. В сознании каждого народа содержится информация о специфических чертах своего этноса, реализуемая через интраобраз, и отличительных характеристиках ближайших и дальних соседей, сконцентрированная в экстраобразе.

Показательно в связи с этим исследование ассоциаций, присутствующих в языковом сознании личности, особенно в языковом сознании региональной личности, поскольку это свидетельствует о степени этнической толерантности жителей региона. Для выявления того, какие ассоциации связаны с некоторыми этнонимами-понятиями в языковой картине мира пермских студентов, была проведена анкета, на вопросы которой отвечали студенты 2-го курса филологического факультета (100 чел.). Анкета содержала следующие задания: «1. Заполните пропуски в данных фразах, добавляя в них те слова, которые отражали бы, на ваш взгляд, какие-то характерные черты представителей данных национальностей: 1. Он по русски ____, он по-татарски ____, он по коми-пермяцки ____. 2. Как истинный русский, он ____, как истинный татарин, он ____, как истинный коми-пермяк, он ____. 3. Он русский, но он ____, он татарин, но он ____, он коми-пермяк, но он ____. 2. Вы слышали данные фразы. Что, по-вашему, они могли бы означать? Русский есть русский. ____. Татарин есть татарин. ____. Коми-пермяк есть коми-пермяк. ____».

Для анкетирования использовалась методика И. М. Кобозевой, которая исследовала ассоциации, возникающие в результате использования этнонимов «немец», «англичанин», «француз» и «русский». Она пишет: «Представляется, что к числу объективных проявлений коннотаций следует отнести... те явления, которые обычно не фиксируются словарями, но с достаточной регулярностью воспроизводятся в процессе порождения и интерпретации высказывания с данной лексемой или ее дериватами. Одно из таких явлений... – это относительное единообразие в интерпретации псевдотавтологий типа X есть X, которые информативны именно в силу того, что в них объекту X имплицитно предсказывается свойство, устойчиво ассоциируемое в сознании говорящих с объектами данного типа» [12, с. 103].

Для нашей анкеты были взяты вопросы о татарах и коми-пермяках как народах, с которыми русские проживают на территории Прикамья в наиболее тесном контакте. Так, «коми-пермяки и русские на протяжении многих веков жили в соседстве и тесном взаимодействии. Историческое дружеское взаимодействие народов проявляется в положительном отношении русских к коми-пермякам» [13, с. 29]. «Взаимодействие русских с татарами начинается в XVI–XVII веках, когда татары перемещаются с районов Волжской Булгарии на южные земли Пермского края, в бассейн реки Сылвы, Ирени, Бабки и других» [13, с. 30].

Как показали результаты анкетирования, автостереотип русских основан во многом на представлениях о характере и особенностях поведения представителей своего этноса. Фраза «по-русски...» была продолжена словами *щедр* (3 раза), *гостеприимен* (2 раза), *душевен, великодушен, свободолюбив, храбр, отважен, горяч*. Область «язык» актуализируется в высказываниях говорит и ругается матом.

Та же концептуальная область лежит в основе представлений русских о соседнем татарском населении. Фраза «по-татарски...» была продолжена лексемами *трудолюбив, хитер, вспыльчив, чистолютен, щедр, гостеприимен, доброжелателен, общителен*. Область «язык» представлена словами *говорлив* и *балакает*.

При характеристике коми-пермяков актуализируется область «внешний вид», вербализующаяся с помощью характеристики низкого роста». Отмечена реализация области «язык»: *немногословен*. Но и здесь область «особенности характера и поведения» является ведущей: *необщительный* (2 раза), *замкнутый* (2 раза), *наивен, непонятен, гостеприимен, простодушен, скромн, глуповат, тих, далек*. Отметим, что на данном курсе в отдельной группе обучаются студенты коми-пермяцкого отделения, которые не принимали участия в анкетировании, но многие ассоциации русских студентов связаны именно с теми, кто учится с ними рядом. Отсюда одна их характеристик: *чавкает семечками на лекциях по русской литературе*.

Область «материальная культура», образующая концепт «этнос», начинает актуализироваться при ответе на вопрос «как истинный...».

Истинный русский, по мнению студентов, *пьет водку и закусывает солеными огурцами; любит вкусно поесть, попариться в бане; любит русскую баню, пельмени, водку, соленые огурцы и философию Канта* (последняя фраза имеет отношение уже к области «духовная культура»).

Каждый татарин, как отмечают испытуемые, *умеет готовить свое национальное блюдо; умеет готовить азу и всегда напоит вас чаем; любит плов и холодное оружие; умеет делать чак-чак; умеет великодушно готовить и знает толк в винах*. При ответе на этот вопрос актуализируется также область «духовная культура»: *истинный татарин верующий* (2 раза), *набожен*.

При характеристике коми-пермяков задеиствована и область «язык»: истинный коми-пермяк *говорит с сильным акцентом и ценит свой язык*. Данная концептуальная область реализуется также в ответах, отражающих не характерные для русских качества: *он русский, но он не знает правил русского языка, и качества, присущие татарам и коми-пермякам: он татарин, но он знает русский язык, понимает по-русски; он коми-пермяк, но говорит по-русски без акцента*.

Особенно интересны ответы на последний вопрос анкеты, отражающие ассоциации, присутствующие в сознании региональной языковой личности, которые связаны с представителями разных культур. В ряде случаев данные ассоциации получали репрезентацию в виде прецедентных текстов. Например, с русскими связываются устойчивые выражения *один за всех и все за одного, вместе мы — сила; душа нараспажку; рубаха-парень, каждый день — праздник* и т. д. О татарине думают: *упертый как баран; с татаринцом дружи, но камень за пазухой держи*. В других случаях ассоциации носят индивидуальный характер, связаны с личным восприятием отдельных представителей этноса: *коми-пермяки не проявляют уважения к институту и студентам*.

Актуальным в связи с заявленной темой представляется и рассмотрение функционирования этнонимов в художественных текстах. Для анализа были взяты произведения уральских писателей А. Иванова, Н. Никонова, Ф. Решетникова, Е. Туровой, Е. Федорова. Рассмотрим, какие компоненты этнической идентичности в них представлены.

1. Внешний вид представителя того или иного этноса. Именно внешние отличия прежде всего бросаются в глаза и становятся объектом описания в художественном тексте: «Заходили они в кибитки, где у чувалов над котлами хлопотали черноглазые *башкирки*: волосы у них иссиня-черные, заплетены в тонкие косы» [14, с. 98].

2. Общность материальной культуры, представленная в многообразии ее традиционных составляющих. Многие предметы быта, описываемые в текстах исторических романов, имеют этническую маркировку, отражающую их принадлежность к культуре того или иного этноса: «Взор ее упал на кривой *башкирский нож*, который валялся у порога; она подобрала его и спрятала» [14, с. 89].

3. Общность языка. Как известно, именно языковая принадлежность служит основанием для лексикографической дефиниции этнонимов, именно язык и общность исторического прошлого являются одними из основных составляющих этнической идентичности: «Подлиповцы говорят *по-пермякски*. Плохо понимая наши слова, или хотя и выговаривают их, но в исковерканном виде. Выговор их походит на выговор крестьян Вятской и Вологодской губерний» [15, с. 96].

4. Особенности вероисповедания. Являясь неотъемлемой частью духовной культуры этноса, религия позволяет отличить «своих» и «чужих», оце-

нить поступки представителя определенного этноса через призму духовной идентичности: «А *пермские боги* похожи на половцев, что привязывали пленников к хвостам диких кобылиц» [16, с. 142]; «Подлиповцев не любят жители других деревень еще и за то, что подлиповцы своей *пермякской веры* держатся, слывут за ленивых, самых бедных, и их называют колдунами» [15, с. 32].

5. Территориальный компонент национальной идентичности репрезентируется в художественных текстах с помощью контекстов, в которых функционируют топонимы: «Дошли до места, где впадает в *Чусовую* крупнейший ее приток — река *Сылва*. *По-вогульски* — талая вода» [17, с. 15]; «А вот скала *Вогуллинская гора* так и не доползла до берега, чтобы стать бойцом, и застряла в лесу: торчала там над еловыми острями обиженной кучей» [18, с. 551].

6. Исторический компонент национальной идентичности отражается в текстах художественной прозы чаще всего с помощью сочетаний с отэтнонимными прилагательными и топонимов: «Такой провал называют *чудской ямой*, говорят, не то чужь белоглазая ушла в землю, не то ихний бог Кудэ-водэж сам собой закопался» [19, с. 162]; «В октябре 1582 года под *Чувашским мысом* разразилась решающая битва» [20, с. 194].

Таким образом, оппозиции «мы — они», «свой — чужой» являются неотъемлемой чертой языковой картины мира любого народа. Человек всегда будет идентифицировать себя со своей этнической группой и отличать тех, кто к ней не принадлежит, а в языке этноса всегда будут находить отражение этнические стереотипы и ассоциации. Как показывает анализ материала, этнонимы в живой речи и художественных текстах являются маркерами национальной идентичности, репрезентируя такие ее компоненты, как особенности внешнего вида, общность языка и культуры, территории, исторического прошлого, а также традиции именования. Данный вид языковых единиц помогает авторам произведений отразить оппозицию «свой — чужой», существующую в языковой картине мира любого этноса, а также выразить идею толерантного существования представителей разных культур на определенной многонациональной территории.

T. A. Sirotkina

Ethnonymy of the region as a mirror of ethnic identity

Annotation. The article considers the ethnonymy of the region as a mirror of ethnic identity. On the example of the functioning of the names of peoples in the artistic texts of regional authors, the individual components of identity are analyzed and the conclusion is made that this type of language units helps the authors of works to reflect the opposition «one's friend» in the language picture of the world of any ethnic group, as well as to express the idea of tolerant existence representatives of different cultures in a certain multinational territory. **Keywords:** ethnonymy, ethnic identity, names of peoples, linguistic picture of the world, ethnic community, category of ethnicity, ethnos, ethnonym, Perm region, ethnonym.

Источники и литература

1. Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г. Этнология: Учебник для студентов высших учебных заведений. Москва: Академия, 2003. 320 с.
2. Скворцов Н. Г. Проблема этничности в социальной антропологии. Санкт-Петербург, 1996. 184 с.
3. Рыжков В. А. Регулятивная функция стереотипов // Знаковые проблемы письменной коммуникации. Куйбышев, 1985. С. 15–21.
4. Шейгал Е. И., Бураковская В. А. Лингвокультурология: языковая репрезентация этноса: учеб. пособие к спецкурсу. Волгоград: Перемена, 2002. 178 с.
5. Чагин Г. Н. Этнос и культуры на стыке Европы и Азии. Пермь, 2002. 384 с.
6. Красных В. В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? Москва, 2003. 375 с.
7. Маслова В. А. Лингвокультурология. Москва, 2001. 208 с.
8. Березович Е. Л., Гулик Д. П. Ономастический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации // Встречи этнических культур в зеркале языка. Москва, 2002.
9. Крысин Л. П. О русских этностереотипах в их языковом выражении // Лексикология и лексикография. Москва, 2006. Вып. 17. С. 103–108.
10. Подюков И. А. Этнические стереотипы в народной фразеологии // Этническая культура и современная школа. Кудымкар, 2003. С. 84–90.
11. Алефиренко Н. Ф. Стереотипы и прототипы в этнокультурном пространстве языка // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер. «Гуманитарные науки». Вып. 8. 2010. № 24 (95). С. 5–12.
12. Кобозева И. М. Немец, англичанин, француз и русский: выявление стереотипов национальных характеров через анализ коннотаций этнонимов // Вестник Московского университета. Сер. 9 «Филология». 1995. № 3. С. 102–116.
13. Этнокультурные процессы русского населения Пермского края на современном этапе: Материалы этносоциального исследования / подг. Г. Н. Чагиным, Е. Н. Шестаковой. Пермь, 2006. 72 с.
14. Федоров Е. Демидовы. Москва: Советский писатель, 1946. 343 с.
15. Решетников Ф. М. Подлиповцы. Москва, 1977. 192 с.
16. Иванов А. В. Чердынь – княгиня гор. Пермь, 2003. 348 с.
17. Никонов Н. Ермак // Уральский следопыт. 1973. № 4. С. 15–25.
18. Иванов А. В. Золото бунта. Москва, 2005. 542 с.
19. Турова Е. Кержаки. Проза. Пермь: ООО «Маматов», 2007. 320 с.
20. Иванов А. В. Message: Чусовая. Москва, 2007. 488 с.

УДК 39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-77-80

Р. Ю. Федоров

Тюменский научный центр СО РАН, г. Тюмень, Российская Федерация

Этнокультурные процессы у переселенцев из Белоруссии на территории Большемуртинского района Красноярского края¹

Аннотация. Опираясь на результаты полевых исследований выявлены характерные сценарии этнокультурных процессов, имевших место в деревнях Большемуртинского района Красноярского края, в которых в период с конца XIX в. по наши дни проживали крестьяне-переселенцы из Белоруссии и их потомки. Установлено, что за рассматриваемый период выходцы из Белоруссии прошли путь трансформации от территориально-этнографической к этнодисперсной группе. В разных деревнях этот процесс происходил асинхронно, сопровождаясь ситуациями временной однородности их исходного этнического состава, его перманентности или вытеснения.

Ключевые слова: Белорусы, крестьянские переселения, Большемуртинский район, Красноярский край, этнокультурные процессы.

В крестьянских переселениях конца XIX – начала XX в., осуществлявшихся на территорию современного Красноярского края, заметное место занимали выходцы из Белоруссии. По подсчетам В. А. Степнина, среди общего числа крестьян-переселенцев в Енисейской губернии за 1893–1903 гг. доля выходцев из Западного края составляла 37,2% [1, с. 74]. К середине 1920-х гг. белорусы составляли большинство жителей 27 сел, 197 деревень, 89 поселков и 434 хуторов [2]. По результатам Всесоюзной переписи населения 1926 г., на территории Канского, Ачинского, Красноярского и Минусинского округов Сибир-

ского края, территория которых в основном совпадает с административными границами современного Красноярского края, проживало 113 010 белорусов [3], что составляло около трети от общего числа белорусов, проживавших в Сибири. Несмотря на эти цифры, по сравнению с такими соседними регионами, как Новосибирская и Иркутская области, на территории Красноярского края оказалась более ярко выраженной тенденция к трансформации компактного проживания белорусских переселенцев в рассеянное. Чтобы глубже понять причины этой ситуации, в 2019 г. нами была проведена этнографическая экспедиция в одном из типичных мест проживания потомков белорусских крестьян-переселенцев на территории Большемуртинского р-на Красноярско-

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-09-00028.

го края (ранее относился к Еловской волости Красноярского уезда), охватившая деревни Минск, Российка, Тигино, Лакино, Верхобродово и районный центр – поселок Большая Мурта. В ходе экспедиции на основе анализа устных историй потомков переселенцев и представителей их нового этнического окружения нами были выявлены характерные сценарии этнокультурных процессов, которые происходили в деревнях с преобладанием переселенцев из Белоруссии с конца XIX в. по наши дни.

В этнокультурной идентичности выходцев из Белоруссии, проживающих на территории Большемуртинского района, прослеживается многоуровневый характер. Предки большинства белорусских переселенцев называли свою родину «Расией». Переселенцы католического вероисповедания из Гродненской и Виленской губерний могли отождествлять свою родину с «Польшей». Себя они чаще называли поляками, тогда как среди православных переселенцев из центральной и восточной Белоруссии доминировала не национальная, а региональная идентичность, в соответствии с которой они называли себя «могилевскими», «витебскими» и «минскими».

В деревнях Большемуртинского района широкое распространение имело отождествление русского старожильского населения с чалдонами, а переселенцев конца XIX – начала XX вв. – с самоходами. При этом на территории Красноярского края, так же как и в ранее исследованных нами районах Свердловской, Тюменской и Омской областей, с названием «самоходы» чаще всего отождествляли себя именно белорусские переселенцы. Эту ситуацию можно объяснить тем, что в конце XIX – начале XX в. этническое самосознание белорусского крестьянства еще не было окончательно сформировано. В этнографических описаниях тех лет его представляли часто называли себя «гутэйшими», т. е. здешними [4, с. 21; 5, с. 15]. В связи с этим можно сделать предположение, что, получив статус переселенцев, часть выходцев из Белоруссии начала отождествлять себя на новом месте уже не с тутэйшими (местными), а с самоходами (пришлыми) [6, с. 107].

Исследуя места компактного проживания потомков белорусских переселенцев, Е. Ф. Фурсова выделила поселенческие модели, характеризующие ситуации вытеснения, перманентности и стабильности (однородности), обусловленные процентным соотношением старожильского населения и разных этнографических групп переселенцев в той или иной деревне [7, с. 350–352]. Так, в ситуации вытеснения численное превосходство переселенцев, подселенных в деревни старожилов, способствовало привнесению на их территорию свойственных переселенцам элементов традиционной культуры. Ситуация перманентности была характерна для поселений, в которых старожилы составляли не менее четверти населения, а его остальная часть состояла из ряда малочисленных групп переселенцев, приехавших из разных мест. В этом случае элементы традиционной культуры, характерные для старожилов,

преобладали над культурными влияниями новопоселенцев. В ситуации стабильности новопоселенцы составляли подавляющее большинство жителей деревни, что обеспечивало сохранение на длительное время многих особенностей их традиционной культуры. С опорой на эти модели нами были исследованы этнокультурные процессы, происходившие в деревнях Большемуртинского района, в которых проживали крестьяне-переселенцы из Белоруссии.

Ситуация вытеснения наглядно прослеживается в судьбе деревни Минск, однако в данном случае вместо старожилов фигурирует моноэтническая общность переселенцев из Минской, Могилевской и Гродненской губерний, основавших деревню, по разным сведениям, в конце XIX или начале XX в. В конце 1950-х гг. в д. Минск было осуществлено плановое переселение крестьян из Чувашии. В результате демографического провала, наступившего после Великой Отечественной войны, женщины – потомки белорусских переселенцев начали вступать в браки с приехавшими в деревню чувашами. При этом благодаря своему численному превосходству чувашки со временем превратились в доминирующую в этой деревне этническую группу. Примечательно, что национальные праздники белорусов и чувашей часто отмечались всей деревней. Наиболее ярким примером этой ситуации чувашки считают проводимый совместно с белорусами праздник агадуй (акадуй), который отмечали после посева в июле: «Тут по отдельности никто свои праздники не отмечал. Все вместе делали, как одна семья. Никто не обращал внимания на национальность» (ПМА. Филимонов Павел Александрович, 1939 г. р., д. Минск Большемуртинского р-на Красноярского края).

Так же как и Минск, расположенная рядом д. Российка была отнесена в «Списке населенных мест Сибирского края» к деревням с преобладанием белорусского населения [8, с. 350]. По рассказам местных жителей, первоначально в ней проживали переселенцы из Могилевской губернии, однако начиная с 1930-х гг. в деревне начали селить спецпереселенцев, среди которых были представители разных национальностей. Начиная с 1950–1960-х гг., в связи с плановыми переселениями в деревню крестьян из ряда других регионов, связанными с развитием подсобного хозяйства Главсевморпути – Красногорского совхоза, Российка приобрела черты поселения со смешанным этническим составом.

Ситуация перманентности характерна для деревни Тигино, которая была основана русскими старожилами. Опрошенные нами потомки белорусских крестьян в большинстве случаев отмечали, что их родители поселились здесь в 1920-е гг., уже после установления советской власти. Важным фактором успешной адаптации переселенцев на новом месте являлись заимствования у старожилов более рациональных для данной местности элементов культуры жизнеобеспечения и принципов хозяйственной деятельности. Старожилов и белорусских переселенцев в деревне отождествляли с чалдонами и самохода-

ми. Помимо белорусов, в течение первой половины XX в. в Тигино поселились выходцы из Вологодской губернии, чуваша и немцы Поволжья. Согласно зафиксированным нами устным рассказам, в этот период между проживавшими в деревне старожилами и переселенцами из разных регионов достаточно быстро начали практиковаться совместные браки. Благодаря этому местные жители сегодня воспринимают деревню в качестве полиэтнического поселения, в котором отсутствует какая-либо доминирующая этническая группа. Сходная ситуация была описана уроженцами д. Верхородово, где жили переселенцы из разных регионов, среди которых заметную группу составляли выходцы из Белоруссии. Примечательно, что проживавшие в деревне уроженцы Мстиславского уезда Могилевской губернии – Сикорские, отождествляя себя с поляками, были православного вероисповедания. В отличие от них, значительная часть жителей соседней деревни Лакино, основанной в 1898 г. выходцами из Гродненской и Виленской губерний, считая себя поляками, придерживались традиционного для них католического вероисповедания. При этом поляков, так же как и белорусов, местные старожила называли самоходами. Для деревни Лакино длительное время была характерна стабильность (однородность) этнического состава. Скорее всего, это было связано с тем, что поляки-католики значительно дольше сохраняли обособленность проживания в силу конфессиональных различий, чем православные выходцы из Белоруссии, которые быстрее интегрировались в новое этническое окружение, состоявшее из русского старожильского населения и других этнографических групп восточнославянских переселенцев. Подвергая анализу исповедные росписи и книгу брачных обысков приходов, к которым относились жители д. Лакино [9, 10], Д. В. Шинкевич отмечал, что «в церковных записях крайне редко встречаются факты бракосочетания белорусов и поляков с «чужими». Ассимиляции с сибирскими старожилами у переселенцев практически не происходило, чаще браки осуществлялись внутри переселенческой среды, и еще долго «свои» брали «своих» и «свои» крестили «своих». В период с 1898 по 1919 г. (на этом метрические книги обрываются) практически все семьи переселенцев деревни Лакино породнились между собой» [11, с. 51]. Вследствие этого, как отмечал автор, «из-за неохотного на протяжении всех этих лет породнения лакинцев с представителями других старожильческих деревень они смогли сохранить особенности не только национальной польской и белорусской культур, но и характерные признаки внешности и характера, отличающие их от крестьян старожильческих селений [11, с. 53]. Начиная со второй половины XX в. этнокультурная однородность населения д. Лакино начала постепенно размываться за счет переезда в него людей из соседних деревень и других регионов, которые принадлежали к разным национальностям. Однако до сих пор отдельные представители старшего поколения Лакино сохраняют польскую идентичность.

Собранные полевые материалы указывают на то, что в деревнях Большемуртинского района реализовался ряд типичных для Красноярского края в целом сценариев этнокультурных процессов в среде белорусских крестьян-переселенцев. Как показали наши полевые исследования, наиболее устойчивой моделью расселения для сохранения этнической общности белорусских переселенцев являлись кусты моноэтнических деревень, между жителями которых формировались брачные круги. Сохранившиеся на сегодняшний день подобные локальные модели расселения фиксировались нами на территории Викуловского р-на Тюменской обл., Баяндаевского р-на Иркутской обл., Муниципального р-на им. Лазо Хабаровского края и некоторых других районов, расположенных в отдельных регионах Сибири и Дальнего Востока. В Большемуртинском районе и ряде других ранее исследованных нами районов Красноярского края эта модель расселения не сохранилась ввиду следующих факторов. В конце XIX – начале XX вв. отводимые здесь для переселенцев участки часто осваивались выходцами из нескольких разных регионов, этнокультурные различия между которыми нередко достаточно быстро стирались ввиду равных социально-экономических условий. Во времена аграрной реформы П. А. Столыпина на территории Красноярского края значительная часть белорусских переселенцев селилась на хуторах или в небольших деревнях, жители которых начиная с 1930-х гг. переселялись в крупные и, как правило, полиэтнические поселки. Преобладание моноэтнического состава в отдельных деревнях, основанных белорусскими переселенцами, чаще всего фиксировалось до 1950-х гг. После Великой Отечественной войны в силу существенного увеличения числа браков между представителями разных национальностей и этнографических групп этнический состав этих деревень становился все более неоднородным. Эту ситуацию усилили плановые переселения крестьян из других регионов СССР в 1950–1960-е гг. Таким образом, в течение XX столетия большинство проживавших на территории Красноярского края потомков крестьян-переселенцев из Белоруссии прошли путь от территориально-этнографической к этнодисперсной группе.

R. Yu. Fedorov

Ethnocultural processes among migrants from Belarus in the Bolshemurtinsky district of the Krasnoyarsk Krai

Annotation. Based on results of the field studies, the main scenarios of ethnocultural processes that took place in the villages of Bolshemurtinsky district of Krasnoyarsk Krai among Belarusian peasants-migrants from the end of the XIX century to the present time have been investigated. It was established that migrants from Belarus went through a transformation from a territorial-ethnographic to an ethno-disperse group. This process in different villages took place asynchronously, accompanied by situations of temporary homogeneity of their original ethnic structure, permanence or displacement. **Keywords:** *Belarusians, peasant migrations, Bolshemurtinsky district, Krasnoyarsk Krai, ethno-cultural processes.*

Источники и литература

1. Степныгин В. А. Колонизация Енисейской губернии в эпоху капитализма. Красноярск: Красноярск. гос. пед. ин-т., 1962. 565 с.
2. Белорусы // Энциклопедия Красноярского края [Электронный ресурс]. URL: <http://my.krskstate.ru/docs/ethnoses/belorusy/> (дата обращения: 15.08.2020).
3. Всесоюзная перепись населения 1926 г. // Демоскоп Weekly [Электронный ресурс]. URL: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php (дата обращения: 15.08.2020).
4. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. Санкт-Петербург: Тип. Императ. акад. наук, 1902. 535 с.
5. Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцаания у белорусов: этнографический очерк. Москва: ИЦ «Слава!»; ООО «Форт-Профи», 2009. 160 с.
6. Федоров Р. Ю. Чалдоны и самоходы: мифы идентичности и этнографическая реальность // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 102–115.
7. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2011. 424 с.
8. Список населенных мест Сибирского края. Т. 2. Округа Северо-Восточной Сибири. Новосибирск: Сибполиграфтрест, 1929. 952 с.
9. Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. 222. Оп. 1. Д. 31. Исповедные росписи Больше-Муртинской Михайло-Архангельской церкви за период с 1910–1915 гг.
10. ГАКК. Ф. 728. Оп. 1. Д. 33. Книга брачных обысков Пророко-Ильинской церкви за период с 06.02.1898 по 26.10.1905.
11. Шинкевич Д. В. Переселенцы Беларуси. Люди и судьбы Лакино: исторический очерк. Ч. 1. Красноярск: Сиб. федерал. ун-т, 2017. 85 с.

УДК 94:39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-80-84

Л. И. Шерстова

Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация

Инородческое население междуречья Бии и Катунь в XVII — начале XX вв.: этносоциальные трансформации

Аннотация. В статье рассматриваются этнокультурные процессы среди аборигенного населения междуречья Бии и Катунь в XVII — начале XX. Ставится проблема продолжения русского этногенеза за счет включения русифицированных аборигенных групп в состав этнографической группы русских — сибиряков. Особое внимание отводится влиянию аборигенной политики России, в частности, реализации в этом регионе в 1830-е гг. «Устава об управлении инородцев» на этносоциальные трансформации местного населения. **Ключевые слова:** сословие инородцев, инородные управы, русификация.

Традиционной темой сибирской этнографии являются вопросы этногенеза аборигенных народов. При этом основное внимание уделяется изучению тех этнических компонентов, из которых шел процесс формирования современных сибирских этносов. Между тем одновременно с процессами этнической консолидации в аборигенной среде широко были распространены процессы этнической аккультурации и ассимиляции, конечным итогом которых было, например, включение обрусевших местных этнических групп в состав русского этноса. Этот процесс во многом облегчался тем, что в основу социального устройства досоветской России был положен не национальный, а сословный признак, пребывание же в одном сословии представителей разных этносов усиливало процессы межэтнических коммуникации и приводило к сглаживанию этнокультурных различий. Однако из этого не следует вывод об абсолютно русификаторской направленности аборигенной политики России в Сибири, так как в результате принятия «Устава об управлении инородцев» в 1822 г. не только были сохранены ясачные волости периода начальной колонизации Сибири, получившие названия инородных управ или степных дум, но и созданы органы инородческого самоуправления для части

аборигенного населения, которое до этого не было структурировано в рамках российского социума. Это относится к многочисленному населению междуречья Бии и Катунь, которое вошло в разряд оседлых инородцев и получило свои органы самоуправления.

В ранний русский период колонизации предгорий Алтая сведения об аборигенном населении междуречья Бии и Катунь являются отрывочными и неполными. Более тесно в начале XVII в. русские контактировали с таежным населением верхнего и среднего течения Бии (предками современных кумандинцев, челканцев, тубаларов), преимущественно расселявшегося на правом ее берегу. Именно через их земли в 1646 г. прошли служилые люди и обьясачили население Мундусской, Тотошской (Тодошской) и Кезегелицкой волостей [1, с. 166]. Согласно «Чертежной книге» У. Ремезова, к концу XVII в. в верховьях Бии проживали кергеши, ниже их по течению — комяши, в районе впадения р. Лебедь в Бию — верхняя куманда, на левобережье Нени при ее впадении в Бию — нижняя куманда, в низовьях Катунь указаны тау-телеуты, а по левому берегу Бии — керсагалы [2, л. 4].

Как следует из русских документов начала XVII в., телеуты Абака, кочевавшие в верхнем Прио-

бие, поддерживали связи с прилегавшими к бассейну Наймы (Маймы) двумя волостями — Мундусской и Тотошской, которые могли быть осколками как части телеутов, выплеснувшихся из Центрального Алтая на рубеже XVI–XVII вв. вследствие миграции части торгутов с верховий Иртыша, так и крайними северными улусами потестарного объединения центрально-алтайских тюрков. Не случайно в русских документах XVII — начала XIX в. упоминается некая Тау-Телеутская волость севернее Семинского перевала, которая, возможно, сформировалась из мундусской, тотошской, найминской волостей. О связях мундусов и Телутской земли имеются сведения, содержащиеся в отписке И. Пушина о походе вверх по Оби в 1632 г. Следовавший с отрядом «мундусский мужик Тайталко» стал разговаривать с подъехавшими чужими всадниками «на языке белых колмаков и узнал белых колмаков Куранака, Изелбея и Илчидея» [1, с. 397]. Важно не столько то, что мундус Тайтал знал телеутский язык, сколько то, что, скорее всего, разговор шел на языке, родном и для мундусов, и для телеутов Абака.

Появление керсагалов на нижней Бии тесно связано с другой мощной миграцией из Тувы на рубеже XVI–XVII вв., что было следствием расширения владений Алтын-ханов. В русских документах имеются многочисленные свидетельства выплеска населения из Тувы в верхнее Приобье. В воеводской отписке за 1620 г. среди «немирных орд белых и черных калмыков и киргизских людей», грозящих войной Томску и Кузнецку, названы «кочюгуты» и «саянцы» [1, с. 258]. Еще раньше, в 1609 г., телеутский князь Абак погромил кужегутов, кочевавших вместе с ним, а в 1628 г. во время посольства Б. Карташева к Абаку в Большой улус произошел инцидент, когда князь орчаков Коксеж хотел убить русских послов [3, с. 39]. Напрашивается вывод о том, что улусы их располагались смежно с Большим Абаковым улусом или внутри него. Думается, что наряду с саянцами, орчаками, точами, кочугутами в низовьях Катуня осела еще одна группа выходцев из Тувы — керсагалы.

Они появляются около 1632 г. В 1643 г. они являлись серьезной силой: тогда, собравши около сотни воинов, керсагалы сумели не допустить к себе посланных из Кузнецка сборщиков ясака [4, с. 64]. В 1651 г., например, «государевы ясачные люди керсагалыцы» сообщили кузнецкому казаку Офоньке Попову, что «есть за Биею, вверх по Катуне реке, новые волости Саяны, Мугалы и Точи» [1, с. 534]. В 1652 г. «живущие по Катуня-реке верхние саянцы князец Ерунтей с товарищи «уплатили «семь пластин соболей» [4, с. 66]. Но на обратном пути сборщиков ясака встретил отряд сойонского князя Манзея, и служилые люди были разгромлены, взяты в плен и ограблены [3, с. 96]. Не исключено, что само название керсагалов произошло от имени сойонского князя Кер-Сагала и обозначало его улус. Тогда вполне допустимо, что именно керсагалы были «нижними соянцами», сведений о которых нет, но существование которых логически вытекает из присутствия, согласно русским до-

кументам, «верхних соянцев» в нижнем течении Чулышмана.

Важно, что среди современного населения Северного Алтая этноним «керсагал» совершенно неизвестен, и в списке североалтайских этносов ни он, ни какие-либо потомки этих людей не значатся, равно как нет и сведений о военных действиях против них в XVIII в. Этот факт может быть объяснен как миграцией части керсагалов за пределы Горного Алтая и Верхнего Приобья, так и их растворением среди других тюркоязычных групп левобережья Бии.

Таким образом, ойратская экспансия и саянская миграционная волна существенно изменили этническую ситуацию в междуречье Бии и Катуня. Подвижки центрально-азиатского и южно-сибирского населения в конце XVI — начале XVII в. привели к тому, что образно можно было бы назвать «эффектом домино». Монголы-хойты Алтын-ханов, заняв долинные земли Тувы, потеснили здешних тюрков. Те, двигаясь вдоль течения Чуи и Катуня оказались в нижнем течении последней. Часть из них — керсагалы — осели, но значительная часть саянцев ушла в верхнее Приобье, где кочевала вместе с телеутами Абака. В свою очередь, телеуты оказались там также вследствие миграции, но вызванной продвижением через Горный Алтай части торгоутов-ойратов, что и привело к их исходу из Центрального Алтая и вызвала оседание части центрально-алтайского населения в низовьях Катуня — тау-телеуты («мунлусские, тотошские, найманские люди»), сдвинув нижнюю куманду вверх по Бии. В первой половине XVIII в. местное население было двоеданцами, т. е. платило ясак в Москву, а алман Джунгарии.

С образованием русских поселений на правобережье Бии русские крестьяне постепенно проникли и на ее левый берег. Уже в 80-е гг. XVIII в. вольная крестьянская колонизация вышла за пределы официальной границы Российского государства, и не только в районе Бухтармы, но и в верховьях Оби. Так, крестьяне деревни Бехтемирской с момента ее основания в 1727 г. [5, с. 127] завели пашни на левом берегу Бии, хотя эта территория лежала вне сферы действия русской администрации, а местное население являлось двоеданцами. В сентябре 1749 г. Судная изба Бикатунской крепости получила строгое предписание о прекращении этой крестьянской инициативы. Попутно отмечалось, что бехтемирские крестьяне живут на полях за Бией «долговременно, якобы за страдную и пахотную работою» и торгуют с калмыками. В декабре того же года запрет был повторен под страхом смертной казни. Все же, несмотря на грозные документы, местные власти фактически не реагировали на самовольное продвижение крестьян к югу [6, с. 120].

В конце 1750-х гг. правительство организовало движение добровольных переселенцев в район Бийской крепости, и уже в 1758 г. 108 мужчин пожелали переселиться к Бийску — все из Енисейского уезда тогдашней Сибирской губернии [6, с. 120–121]. Но поток переселенцев в Бийский округ продолжался и

из Кузнецкого уезда. Русские деревни, основанные выходцами оттуда, появляются на Бии (Большая и Малая Угренева, Усяцкая и др.) [5, с. 73]. Таким образом, административное переустройство не успевало за переселениями крестьян, которые на какое-то время оказывались предоставленными сами себе, устанавливая прочные контакты с местными тюрками. Между Бией и Катунью, особенно в нижнем течении рек, успешно шли процессы русско-тюркской аккультурации и ассимиляции.

Можно констатировать, что особенностью социального устройства местного населения было то, что оно не было устойчивым. Это было связано, во-первых, с тем, что эта территория находилась на пересечении как путей миграций из Тувы и западной Монголии вдоль течения Катуня, так и дороги «из степи в горы», которая имела переправу на нижней Бии и вела вглубь алтайских гор; эти пути были достаточно оживленными на рубеже XVI–XVII в. Во-вторых, с последствиями джунгаро-китайской войны 1753–1756 гг., когда масса беглецов, стремившаяся спастись на Кольвано-Кузнецкой линии бросилась под защиту Бикатунской крепости, фортов и редутов вдоль правого берега Бии и расселялась в нижнем течении Бии и Катуня, усложнив этнический состав местного населения. И, наконец, в-третьих, с тем, что эта территория попала под постоянный контроль российской власти значительно позже, чем население верховий Бии, русские закрепились на ней к концу XVIII в. Русские власти слабо контролировали эту территорию, и поэтому здесь не были организованы устойчивые ясачные волости. Эта ситуация сохранялась до начала XIX в., т. е. до введения в 1822 г. «Указа об управлении инородцев», которая упорядочивала абorigенное население Сибири.

Между тем на территориях нижнего Катунско-Бийского бассейна уже в конце XVIII – начале XIX в. стали возникать едва ли не самые ранние земельные споры – споры между русскими и коренным населением. Претензии на хозяйственное освоение одной и той же ниши жизнеобеспечения – земледельческой – неизбежно обостряли межэтнические контакты, но до поры такое соперничество имело спорадический характер. 24 января 1817 г. бийский земский исправник доносил в Томское губернское правительство: «Из числа живущих в селе Быстряном разных волостей ясачных настоящими домами по-русски, Алексей Сафронов с товарищи просят о позволении им переселиться из Быстрянки на 25 верст от их селения, на устье реки Наймы, впадающей в Катунь, так как там места для хлебопашества и скотоводства выгодны. Напротив того, около Быстрянки *полному ныне заселению ясачных земли выпахались*» (курсив мой. – Л. Ш.) [7, л. 577].

Но когда 9 ясачных семейств прибыли на устье Наймы, оказалось, что на этом месте уже начали селиться заводские крестьяне заимки Чаргазацкой «Алексей Заблоцкий с товарищи» и «построили довольно домов и распахали пашни». Житель с. Быстрянки Сафронов и его спутники, столкнувшись с

такой неожиданностью, обратились за помощью к начальству: «Он же... и прочие его товарищи, хотя имеют дома и пашни, но эти крестьяне, не допуская их, чинят хлебопашеских и в звероловстве совершенное притеснение, от чего они пришли в крайнее разорение, а потому просят (исправника. – Л. Ш.) от такого стеснения защитить их». Исправник обратился к управителям Горной Канцелярии Беглову и Сахарникову, и последний уведомил его, «что о непритеснении ясачного Сафронова с товарищи крестьянам деревни Чергазацкой Заблоцкому и прочим учинено строжайшее подтверждение».

В конце 1819 г. другой инородец жаловался на «стеснения» Заблоцкого – зайсан 1-й калмыцкой дючины Бакай Бекишев. Он донес Бийскому земскому суду, что «ведения его калмыки по реке Найме ловили рыбу и выдру, а ныне всего лишились, так как заводские крестьяне Алексей Заблоцкий с товарищи самовольно построили на реке Найме мукомольную мельницу, через которую не проходят ни рыба, ни выдра». Зайсан просил у суда «разрешения об уничтожении той мельницы». Все эти события были обстоятельно описаны в рапорте бийского земского исправника, направленном в Томск. Губернское правительство в 1820 г. обратилось в Канцелярию Кольвано-Воскресенского горного начальства с просьбой о совместном расследовании «самовольных поступков крестьян заводских и пресечении оных, запретив тем крестьянам завладение мест, им не принадлежащих, и с виноватыми в самовольстве поступить по законам» [7, л. 57–579].

Эти обстоятельства, а также общее реформирование жизни сибирских народов в соответствии с «Уставом об управлении инородцев» обострило вопрос сословного оформления обрусевших обитателей междуречья Бии и Катуня. Согласно второй части этого документа, которая называлась «Состав управления Сибирских инородцев» и которой определялись положение и сословная принадлежность той его части, которая проживала в русских поселениях или в непосредственной от них близости. Учтявая, что их образ жизни уже приобрел многие крестьянские черты, они, тем не менее, были записаны в сословие «инородцев» в разряд «оседлых». При определении управления оседлых инородцев учитывалось их расселение: если они жили «особыми деревнями», то выбирали сельских старост на общих правилах «о сих старостах в русских селениях». Если «число душ в селениях достаточно», то они «составляют особенную волость», и волостная управа в этом случае аналогична той, что действовала в крестьянских волостях. Если же селения не могут составить особой волости или инородцы не образуют особого селения, то их причисляют к русским деревням и русским волостям.

По данным губернских властей, в 1820 г. в Смоленской волости Бийского округа, территория которой охватывала и правый берег Катуня, насчитывалось 17 населенных пунктов. В 8 из них наряду с государственными крестьянами, отставниками и по-

селенцами жили «ясашные крещеные, занимающиеся земледелием». При общей численности населения 871 д. о. п. последние насчитывали 123 человека, т. е. 14% от всех поселян. В селениях соотношение русских и инородцев разнилось: в руде Бехтемирском было 11 казенных крестьян и 3 крещеных ясачных; в руде Николаевском соответственно, 15 и 7; в селе Енисейском – 14 и 15; в руде Новиковском жили 3 отставных, 30 казенных крестьян, 7 государственных крестьян и 3 ясачных; в селе Солтонском – 25 казенных крестьян и 14 ясачных. В рудатах Сайлапском и Сайдыпском и в деревне Усяцкой (соответственно 29, 35 и 17 д. о. п.) указаны лишь «ясашные крещеные».

Часть населения Верхне- и Нижне-Кумандинской волостей также были приписаны к оседлым инородцам, хотя сами волости определялись как «кочевые». Крещеные ясачные этих волостей проживали в деревне Березовке 69 д. о. п., в деревне Быстрянской – 204 д. о. п [8, л. 4–6] на правом берегу Катуня. Это были в основном переселенцы начала XIX в. из Кузнецкого округа в количестве 94 р. д., которые составили особый Кокшинский улус, причисленный к Верхне-Кумандинской волости [9, л. 300]. Это были уже крещеные телеуты, которые использовались Алтайской духовной миссией в качестве проводников православия и крестьянского образа жизни среди местного населения нижней Катуня. В результате реформирования значительная часть оседлых инородцев, проживавшая в русских поселениях, была перечислена в крестьянское сословие. Однако имелись и крупные населенные пункты, в которых инородцы проживали компактно, что, согласно «Уставу...», требовало формирования у них своих органов самоуправления.

В 1830 г. ситуация оставалась без изменений – оседлые инородцы по-прежнему не имели своих органов управления и проживали в селах и деревнях Смоленской волости. К этому времени были основаны Суртайка, Найминское, Кажа, Пильна, Улала [10, л. 73]. В 1834 г. они были выделены как самостоятельное административное образование под названием Кокшинской инородной управы [11, л. 62]. Приписанные к ней оседлые инородцы обитали в д. Иконниковой, Суртайском, Березовке, Быстрянке, Карагуже, Усть-Ненинской, Бардинской, Тайне, Солтоне, Пильне, и их общая численность составляла 1412 чел. [9, л. 300].

Несмотря на то, что значительная часть аборигенов уже была значительно русифицирована, следование инородческому законодательству выделило инородные управы, которые не базировались на ясачных волостях более раннего периода, а были организацией разнородного по своему происхождению населения междуречья Бии и Катуня. Оно оказалось столь многочисленным, что, несмотря на перечисление части русифицированных инородцев, живших в русских деревнях Смоленской волости в сословие крестьян и образование «Кокшинского улуса», в

1835 г. произошло выделение еще одной инородной управы оседлых инородцев – Быстрянской.

К концу XIX в. центром Кокшинской инородной управы стало село Березовка, и к ней будут причислены Старо-Суртайка, Ново-Суртайка, Верх-Карагуж, а население составит 542 человека. Центром Быстрянской инородной управы было с. Тарханское (д. Быстрянка), и к ней относились с. Майминское, Улалинское, Макарьевское, Билюля, Чапша, Балыкса общей численностью 445 человек. В это время активно обсуждался вопрос о ликвидации этих инородных управ, так как их население по образу жизни не отличалось от русских крестьян, ставился вопрос о приписке всех оседлых инородцев к Сростинской крестьянской волости.

По поводу этой группы аборигенов бийский земский исправник еще в 1849 г. заметил: «Инородцы – оседлые земледельцы, исповедуя православную веру, в семейном и домашнем быту ведут себя согласно русским коренным поселянам» [12, л. 425]. Получается, что выделение Ясачной комиссией в 1830-е гг. оседлых инородческих волостей в этой части обширного Бийского округа явилось в известном смысле шагом назад: на этих территориях слишком далеко зашли процессы русско-тюркской аккультурации.

В начале XX в. Быстрянская инородная управа насчитывала 2017 причисленных инородцев. Однако кроме них в 5 селах и 2 деревнях этой управы проживало 142 не причисленных инородца и 892 «лиц других сословий», т. е. крестьян и мещан русских деревень и г. Бийска. К Кокшинской инородной управе было причислено 897 инородцев, но в одном селе и трех деревнях обитало 6 не причисленных инородцев и 76 представителей крестьянского и мещанского сословий [7, л. 577].

Реорганизацию управления оседлых инородцев удалось провести только в начале XX в., но и тогда, несмотря на аграрную и административную реформу П. А. Столыпина, произошло только переименование инородных управ в волости. Однако тогда была ликвидирована Кокшинская инородная управа, а ее население было распределено между Быстрянской и образованной Улалинской волостями. В 1907 г. Быстрянскую волость составляли с. Быстрянка, а также деревни Березовка, Суртайская, Чепша, Пильна, Балыкса, в состав Улалинской входили с. Улалинское, деревни Верх-Карагуж, Майма, Билюля. Часть населения вошла в состав образованной Троицкой волости (д. Кажа, Старая и Новая Барда). Местное население в основном носило русские или русифицированные фамилии – Софронов, Козлов, Зяблицкий, Фоминский (с. Быстрянка), Тузиков, Вдовин, Табакаев, Зяблицкий (д. Березовка), Суртаев, Софронов, Чевалков, Параев (с. Улалинское), Языков, Зяблицкий, Милованов (д. Чепша), Бусов, Тузиков, Бедарев (д. Пильна), Соколов, Карпов, Суртаев, Табакаев (с. Майма) и т. д. [13, л. 114]. Показательно, что одинаковые фамилии имелись не только в разных деревнях, но и волостях, в том числе и крестьянских,

что свидетельствовало о далеко зашедших процессах смешения местного населения.

Между населением междуречья Бии и Катунь, с одной стороны, и русскими крестьянами, а также мещанами г. Бийска – с другой сложились тесные экономические отношения. В 1908 г. в с. Быстрянском располагалась мануфактурная лавка бийского мещанина Степана Сидорова, мануфактурные лавки имели крестьянин Сидоров и оседлый инородец Александр Козлов. Маслодельными заводами владели Николай Козлов, бийские мещанине М. Владимиров и С. Колесников. В селе находилось и «Товарищество братьев Бладовых», которое также занималось производством масла. В Новой Суртайке маслобойные заводы имели Ф. С. Суртаев и И. А. Суртаев. Лавки бийского мещанина А. Маркина и оседлого инородца Ф. Пьянкова располагались в д. Березовка. В этой же деревне водяную мельницу имел оседлый инородец И. Табакаев. В Чепше находились маслобойный завод бийского купца Козьмина и водяная мельница крестьянина Семенова. Оседлый инородец Г. Бусов имел свою лавку в д. Пильна. В д. Балыкса находились лавки, принадлежавшие оседлым инородцам М. Парфенову и Н. Чинчикееву, и кожевенные заводы оседлых инородцев П. Малышева, А. Полосухина, И. Сидорова [14, л. 127–130].

Таким образом, как и в более ранние периоды, население нижней Бии и Катунь постоянно пополнялось новыми поселенцами, становилось все более многочисленным и смешанным, вследствие чего протекавшие процессы русификации были бурными. Поэтому неудивительно, что к началу XX в. вопрос о ликвидации собственных органов управления оседлых инородцев, которые в культурном плане мало чем отличались от русских крестьян, и причисления их к крестьянским волостям становился достаточно актуальным.

К этому времени и по языку, и по образу жизни часть оседлых аборигенов сама отождествляла себя с русскими крестьянами. По данным 1897 г., 92,3% жителей Быстрянской управы считали своим родным языком русский. Во многих официальных доку-

ментах они значились русскими, но сословно «инородцами» [15, с. 155]. В наши дни их потомки помнят, что происходят «из ясадных», но никогда не называют своих предков «инородцами». Объяснение этому только одно: к моменту выделения Быстрянской волости (управы) из Смоленской ее разноэтничный контингент больше не ощущал себя «иным народом», «нерусскими», не противопоставлял себя живущим рядом крестьянам. Поначалу, хотя этническое самосознание быстрянцев скоро размылось, их пребывание в сословии инородцев так или иначе препятствовало полному самоотождествлению с русским этносом. Но стоило в начале XX в. нанести удар по правовым рамкам этого особого сословия, как быстрянцы дополнили собой ряды русских Алтая. Кокшинцы небезуспешно занимались торговлей и земледелием, скупкой кедрового ореха. Собственно алтайцы (калмыки) не видели разницы между ними и русскими, называя оседлых инородцев Кокшинской управы «богатыми русскими» [16, с. 203], т. е. уже в конце XIX в. относили обрусевших инородцев алтайских предгорий к русскому этносу.

Ликвидация сословного устройства Российской империи после Февральской революции одним из своих следствий имела и ликвидацию сословной принадлежности инородческого населения междуречья Бии и Катунь, которое органично перетекло в земледельческое население, пополнив собой численность русских крестьян региона.

L. I. Sherstova

Non-russian dwellers of Biya and Katun rivers interstream region in XVII – early XX century; ethnosocial transformations

Annotation. The article researches ethnocultural processes among non-Russian dwellers of Biya and Katun rivers interstream region in XVII – early XX century. The research poses the problem of continuing ethnogenesis of the Siberian Russians with inclusion of indigenous people into it. The influence of Russia's minority policy and specially realization of «Non-Russian Dwellers Governing Statute», to ethnosocial transformations is specially studied in the article. **Keywords:** *the non-Russian Estate, Non-Russian offices, russification.*

Источники и литература

1. Миллер Г. Ф. История Сибири. Москва: Восточная литература. Т. 2. 2000. 796 с.
2. Ремезов С. Чертежная книга. Спб, 1882.
3. Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. Новосибирск: Наука, 1980.
4. Самаев Г. П. Горный Алтай в XVII – середине XIX: проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск: Горно-алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва. 1991. 256 с.
5. Булыгин Ю. С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1974. 144 с.
6. Громько М. М. Западная Сибирь в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1965. 265 с.
7. ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1217.
8. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 14.
9. ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29.
10. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 862.
11. ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56.
12. ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10.
13. ГАТО. Ф. 461. Оп. 1. Д. .9.
14. ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 3252
15. Батьянова Е. П. Общественный строй телеутов в XIX – начале XX в. // Материалы к серии «Народы и культуры». Москва: Изд-во ИЭА РАН. Вып. XVII. Кн. 1. 1992. С. 141–368.
16. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Барнаул. Т. 3. Вып. 1. 1900. 360 с.

УДК 39
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-85-89

Н. И. Шитова

Старообрядцы села Кебезень¹

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

Аннотация. Работа посвящена выявлению этнокультурных особенностей и маркеров этнокультурной идентичности неизученной группы турочакских, то есть проживавших на территории Турочакского района Республики Алтай, старообрядцев. На основе полевых материалов, собранных автором в 2020 г. в с. Кебезень (Турочакский район Республики Алтай), выявлены некоторые характерные особенности их культуры. Особое внимание уделено анализу зафиксированных образцов традиционной одежды. Прослежена культурная взаимосвязь турочакского старообрядчества со старообрядцами Успенской и Сростинской волостей (территории современных Чойского района Республики Алтай и Красногорского района Алтайского края). **Ключевые слова:** русские, старообрядцы, традиционная одежда, маркеры этнокультурной идентичности, Горный Алтай, Турочакский район.

Важнейшей проблемой при изучении этнокультурной идентичности восточнославянского населения Сибири является выявление и изучение различных этнолокальных, этноконфессиональных групп русских. Особый интерес представляет выявление среди представителей этих групп основных маркеров этнокультурной идентичности. Ранее при попытках дать характеристику бытования старообрядческих групп в Горном Алтае мы обращали внимание на отрывочные свидетельства о турочакских старообрядцах, о существовании старообрядческих общин на территории современного Турочакского района Республики Алтай [1, с. 315]. Нам встречались свидетельства о том, что отдельные верующие на территории района продолжают следовать старообрядческим традициям. Но имеющиеся в наличии полевые материалы не позволяли дать даже краткую характеристику турочакских старообрядцев. Летом 2020 г. мы получили возможность встретиться с последними представителями старообрядчества с. Кебезень, также потомками кебезенских старообрядцев. Полученные материалы позволяют в какой-то степени осветить культуру совершенно неизученных турочакских старообрядцев (проживавших на территории современного Турочакского района).

Село Кебезень, основанное в 1850-е гг. (1851, 1852 или 1857 г.), возникает как населенный пункт крещеных инородцев и становится центром Кебезенского отделения Алтайской духовной миссии [2]. В 80-е гг. XIX в. в Кебезени большую часть населения составляют тубалары [2]. В 1880-х гг. к кебезенскому миссионеру начинают поступать жалобы инородцев на их притеснение переселенцами-старообрядцами. Миссионер сообщает: «Наши поездки в мае месяце на Толой, в Тондош, Ультубей и Туручак сопровождалась бесконечными жалобами инородцев на крайнее стеснение их раскольниками» [3, с. 2]. Священник С. Ивановский обозначает места локализации переселенцев и характеризуют их за-

нятия: «В пределах Кебезенского отделения раскольники проживают на пасаках и местах, известных под названием Шпанак, Тондош и Пьянкова и образуют уже значительные поселки. В означенных местах раскольники живут смешанно с крещеными инородцами и оказывают на них весьма неблагоприятное влияние» [3, с. 2]; «Особенно много оказалось раскольников, по этим жалобам и как нам лично пришлось в этом убедиться, недалеко от Толой, по правому и левому берегам реки Бии, верст за 10 и более от этих берегов. Здесь они занимаются пчеловодством, скотоводством...» [4, с. 26].

В отчетах сотрудников Алтайской духовной миссии можно видеть статистические данные о количестве раскольников в отделении. Например, в 1909 г. в Кебезенском отделении насчитывалось 475 душ раскольников [5, л. 20 об.]. Сведения о наличии старообрядцев на территории современного Турочакского района встречаются также в документах 1920-х гг., к сожалению, принадлежность к согласию (толку) при этом не указана. Так, официально в Лебедском аймаке насчитывалось одна старообрядческая община без помещения в 1920 и в 1925 гг. [6, л. 26].

Как сообщают местные жители, в окрестностях с. Кебезень до революции и некоторое время после нее старообрядцы проживали рассредоточено (на заимках, в логах): «Сюды приехали, в Кебезень, только после революции, а до этого жили по заимкам» (ПМА, 2010). В самом селе, которое сейчас называют Старый Кебезень, проживало коренное население, староверы здесь не селились. Старообрядческой стала самая новая часть села, Промартель: «В 1930-х — здесь промартель (валенки, деготь, дуб, корье, известь). От одного бома до другого (располагалась Промартель. — Н. Ш.)» (ПМА, 2020). Именно сюда стали переселяться с заимок старообрядцы: «Промартель — кержаки в основном были. Они из разных приехали глухих поселений, Тулой, русские» (ПМА, 2020).

Многие из старообрядцев, перед тем как поселиться в селе, после переезда на территорию Турочакского района обустроивались на заимках. Например: «В эти места Шмырины, староверы (полови-

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-09-00028 «Этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XVII — первая треть XX в.)».



Рис. 1. Крест-распятие. с. Кебезень.
ПМА, 2020, фото автора.

на в Яйлю, половина тут) приехали раньше, жили по заимкам семьями, еще в советское время были без документов» (ПМА, 2020). Иногда заимочники проживали в таких природных условиях, что приходилось постоянно осваивать новые участки под огорды: «Казанин говорил – родители огород все время на новом месте сажали, вырождалось, год-два – до войны» (ПМА, 2020).

Наши собеседники вспоминали, что в период гонений на религию со стороны властей в отдельных семьях старообрядцев продолжали соблюдать традиции. Например, по воспоминаниям З. И. Негодяева, в годы его детства в с. Турочак проживало три таких семьи (ПМА, 2012). Как рассказывает Ирина Ивановна Рецлав (1933 г. р.), старообрядцы, опасавшиеся гонений со стороны властей, приносили ее бабушке, православной, на сохранение «старинные» книги. В условиях военного и послевоенного времени их не смогли сберечь и использовали, в частности, в качестве бумаги для занятий в школе. Как вспоминает наша собеседница, в послевоенные годы мно-

гие старообрядцы Турочака, испытывая давление властей (милиции), разъехались из села.

В с. Кебезень старообрядцы продолжали переселяться в предвоенное и послевоенное время: «Киршины перед войной сюда приехали». Некоторые старообрядческие семьи переселились с заимок после войны: «Фунтиковы, Машеговы на заимках жили, после войны – детей надо учить». В 1960-е гг. старообрядческое население села пополняется, приезжают Карабатовы, Мелентьевы. При этом на территорию района Мелентьевы переезжают после революции из Шульгин Лога и проживают «по дороге на Усть-Пыжу» в с. Ново-Троицк.

Семьи наших собеседников продвигались вглубь алтайской черни с территории современного Чойского района. Отец Екатерины Евлампьевны Носковой (1956 г. р.), Евлампий Лупонович, переселился в эти места из населенного пункта Часта, который находился на территории современного Чойского района. Прасковья Милетеевна Мошегова (1935 г. р.) вспоминает: «В Часта все старой веры были, мы в 50-х в Частую пришли – избушек 10 было» (ПМА, 2020).

Отец Прасковьи Милетеевны, Милетей Иванович Карабатов, родился в Нижней Тьрге (территория современного Чойского района) в 1906 г. в семье пермских переселенцев: «Заимка Пьянкова была вверху, дед и жили там. От Пьянково 3 км заимка Молоковская, было 3 избушки. Они приехали там жили, дедушка Старков там жил. Мама жили на Балувеской заимке, и в Киску молиться ходили... У речки больше стремились пожить... С Чои идешь – дорожку – там жили старообрядческая вера. На заимке Молоковской жили, мы молились» (ПМА, 2020).

Прасковья Милетеевна помнит трогательную историю переселения семьи по линии матери. Родители бабушки, Евдокии Ивановны были греки, а сама она «в стряпках жила» в Перми: «У хороших людей она жила. Хозяева их поженили, он дворником работал. Тетка Агафья Фокеевна Балужева родилась в Перми. У кого они жили – собрали вещи, коня дали. Даже вода крещенская была, великая вода, средняя. Там где-то берут ее специально. Благословили и книги и все, все дали» (ПМА, 2020).

Дочь пермских переселенцев, мама Прасковьи Милетеевны, Ирина Фокеевна, считала себя русской, при этом дружелюбно относилась к другим народам, приговаривая: «Пермяки, мордва и чувашки – вся родня наши» (ПМА, 2020).

Согласия, к которому принадлежали старообрядцы с. Кебезень, Прасковья Милетеевна назвать не может, просто называя свою веру старообрядческой. При этом наша собеседница вспоминает, что духовно руководили ее семьей и единоверцами монашки: «Матушки монашки жили, Манефа сначала. Где-то выше Уйменя, Верх-Ашпанак, Лог Монашеский. В 1957 г. к ним ходили на могилки, выше Ашпанак. Там был монастырь. Марья в келье жила. Матушка Таифа (значит, Татьяна) – литовская матушка» (ПМА, 2020). На сайте, посвященном истории медицины и здравоохранения Республики Алтай,

находим подтверждение словам нашей собеседницы: «В трех километрах от села Верх-Ашпанак действовал женский монастырь, который назывался «Ковыль». В 1937 г. всех монахинь насильно вывезли вместе с настоятельницей...» [7]. Таким образом, на территории Чойского района существовал женский старообрядческий монастырь, который являлся центром духовной жизни переселенцев-старообрядцев. Духовная связь с чойскими старообрядцами сохранялась и в последующем. Е. Е. Носкова вспоминает: «Раньше всегда у Киришиных собирались. Приезжал он и крестил, приезжал с Чойского района» (ПМА, 2020).

Одной из важнейших составляющих традиционной культуры, выполняющей функции этнокультурного идентификатора, является одежда. Нам удалось зафиксировать несколько экземпляров женской одежды традиционного покроя, а также мужской погребальный комплекс.

Сохранилась рубаша, принадлежавшая девице Агафье Фокеевне Балуге. Это поликовая рубаша с воротником-стойкой, застегивающимся на две пуговицы. Передняя часть рукава состоит из полотна и клина, задняя — из кошеного полотна. Становина изготовлена из домотканой клетчатого льняного полотна.

Из хлопчатобумажной ткани (изначально синей или голубой) изготовлен сарафан с воротником-стойкой и плечевыми швами. У изделия выполнены вертикальные вытачки на груди и спине, подол сарафана расширен с помощью клиньев, при этом кошенная часть клина соединена с прямыми срезами (кромками) заднего полотнища сарафана. Многие старообрядцы называют подобные сарафаны горбачами, но здесь мы такого названия не услышали. Из опубликованных чертежей одежды данный сарафан близок по форме к моленному горбачу из черного сатина из с. Карагайка Сростинской волости, 1950-х гг. [8, с. 48]. Этот сарафан Е. Ф. Фурсова относит к реликтовым моленным горбачам, стан у которых шит из одного перегнутого по утку полотна, застроченного на плечах поперечными складками-защипами — по три с каждой стороны [8, с. 51]. В отличие от горбача из Карагайки, у данного сарафана выполнены плечевые швы, в плечевой части переднего полотнища выполнено по две вертикальных вытачки с каждой стороны. На заднем полотнище широкие вертикальные складки заложены по центру спины.

Косоклиный сарафан-горбач на кокетке выполнен из черного сатина. Закругленные проймы и округлый вырез горловины, 4 бантовые складки на переднем полотнище и 9 на заднем. Скошенные края переднего полотнища соединены с прямыми срезами боковых. Задняя часть сарафана состоит из двух частей, соединенных косыми срезами по центру изделия и прямыми — со скошенными краями боковых полотнищ. Отделка подола сарафана — подбойка — выполнена из красной ткани, сарафан застегивается на три красные, под цвет отделки, пуговицы. Силуэт изделия (кокеткой и так называемым «хвостом») напоминает старообрядческий са-



Рис. 2. Косоклиный сарафан-горбач на кокетке. Село Кебезень, ПМА, 2020, фото автора.

рафан из с. Тайна, Сростинской волости, который Е. Ф. Фурсова относит к горбачам, подрезанным по груди, т. е. с кокеткой. Такие сарафаны бытовали в Северном и Центральном Алтае в конце XIX — начале XX в. [8, с. 58, 59].

Из хлопчатобумажной ткани с рисунком на зеленом фоне изготовлено платье-сарафан, предназначенное для ношения «на Пасху и в праздники». Платье на кокетке, с воротником-стойкой. Подол изделия выполнен из четырех прямых полотен, соединенных по центру изделия. Рукав изготовлен из двух кошенных полотен, с манжетой. Как отмечает Е. Ф. Фурсова, сарафаны с рукавами — халадаи — служили в том числе и праздничным нарядом для чалдонок и части кержачек [8, с. 48–49]. Данное платье напоминает халадай отдаленно, его воротник невысок, заднее полотнище не удлинено клиньями. Потомки старообрядцев воспринимают такой покрой как близкий сарафану: «как сарафан с рубашой, только пришито».

Особое значение для старообрядцев имеет традиция изготавливать специальную одежду для погребального обряда. Иван Акиндинович Мелентьев ушел из жизни в конце июля 2020 г. в возрасте 102 лет. В погребальном узелке И. А. Мелентьева были приготовлены: саван, рубаша, штаны, чулки, две наволочки, подручник и лестовка, выполненные из белой хлопчатобумажной ткани; вязаные шерстяные белые «следки»; два отреза грубой льняной ткани, моток ниток. Также была приготовлена разрешительная гра-



Рис. 3. Демонстрация савана.
Село Кебезень, ПМА, 2020, фото автора.

мота (молитва), написанная от руки на листе в клетку черной ручкой, и перерисованный от руки на такой же бумаге венчик. Интересно, что небольшие обрести, оставшиеся после раскроя костюма, помещены в одну из наволочек. При изготовлении одежды использован шов «на живую»: *«Все это приживуливается. Испокон веку так хоронили»* (ПМА, 2020). Только наволочки прошиты машинным швом.

Особое идентификационное значение имеет саван, традиция использования которого при погребении отличает старообрядцев от окружающего православного населения: *«У староверов закрывают лицо, у православных – нет»* (ПМА, 2020). Как отмечает Е. Ф. Фурсова, саваны имели некоторое разнообразие в покроях, но по форме напоминали мешок [8, с. 123]. Продемонстрированный нам саван изготовлен из трех полотен различной ширины. Края центрального, широкого (94 см шириной) полотнища сшиты таким образом, что образуют капюшон высотой 40 см, ниже капюшона к центральному полотнищу пришиты боковые различной ширины: правое – 22 см, левое – 46 см. Очевидно, различная ширина боковых полотнищ предназначена для того, чтобы запахнуть саван слева направо (т. е., как отмечает Е. Ф. Фурсова, наоборот в сравнении с обычной одеждой [8, с. 123]). Данный покроем савана отличен от изготовленного для нас макета погребально-го савана в Усть-Коксинском районе, а также от за-

фиксированного в Чойском районе. Как вспоминает П. М. Мошегова, покойного, облаченного в саван, пеленали: *«Веревочку под спину положут, пеленица называется, потом перекрестят ее на груди, на ногах под коленями, в ногах перекрестят, в конце завязывают на петельку»* (ПМА, 2020).

В женский погребальный комплекс входили рубаха, сарафан, также шашмура, напоминающая шапочку. Если хоронили девицу, делали «веночек белый на лоб». Пояс входил в погребальный комплект, но его не повязывали: *«пояс одеют, только не завязывают»* (ПМА, 2020).

Женщины помнили о запретах носить украшения, считалось, что на месте бус на том свете будет змея, на ушах – лягушка. Были распространены и другие аскетические правила. Е. Е. Носкова вспоминает об отказе старообрядок от светских песен: *«За исключением духовного бабушка Носкова песни не пела, только молитвы»* (ПМА, 2020). Избегали старообрядцы и пользоваться излишними техническими новшествами, включая освещение: *«Радио не было, телевизора не было, свет только на кухне, в комнате не было»* (ПМА, 2020).

Характерен был и отказ от курения: *«Дед не курил, отец не курил, и сыновья, кроме последнего»* (ПМА, 2020). Староверы строго следили за соблюдением «чашки»: *«Бабушка строго за посудой – свою посуду наверх шкафа, бабушка к нам придет, посуды нет, чашку берет, до Биш сходит, с молитвой вымоет»* (ПМА, 2020). Особое значение придавалось обычаю подавать милостыню. П. М. Мошегова вспоминает: *«Пока за маму не подала, не могла уснуть»* (ПМА, 2020). В одной из духовных книг И. А. Мелентьева сохранилась закладка с выписанным поучением: *«Милостыня бо ремесленница есть добра, и мудра»*. Это является свидетельством сознательно-го отношения старообрядцев к милостынке, как духовному действию.

В целом можно говорить о том, что благодаря полученным от последних старообрядцев с. Кебезень сведениям удалось получить некоторое представление об этнокультурных особенностях старообрядцев, проживавших на территории современного Турочакского района, в частности в с. Кебезень. Турочакские старообрядцы рассредоточено проживали по заимкам, небольшим населенным пунктам, в том числе и на территории современного Чойского района, и в последующем передвигались далее чернь. С одной стороны, им присущи характерные в целом для старообрядчества представления о соблюдении чашки, значении обычая подавать милостыню, запрете на курение и т. д. В группе были распространены строгие аскетические запреты на украшения, светские увеселения, в частности пение. С другой стороны, в одежде кебезенских старообрядцев прослеживаются особенности, не характерные для других старообрядческих групп Горного Алтая (уймонской, горно-алтайской, старообрядцев «Песчаного куста»). В частности, они проявляются в покрое сарафанов-горбачей. Форма и силуэт кебезенских сара-

фанов не идентичны, но близки к изделиям, зафиксированным в с. Тайна, Карагайка Сростинской волости, и это не случайное совпадение. В этих местах проходил Кебезенский тракт (Бийск – Верх-Катунское – Сростки – Быстрянка – Старая Барда – Тайнинское – Нижнее Пьянково – Кебезень). По тракту шло заселение русскими крестьянами предгорных и горных территорий современных Чойского и Турочакского районов Горного Алтая [9].

Shitova N. I.

Old Believers of the village of Kebezen

Annotation. The work is devoted to the identification of ethnocultural characteristics and markers of ethnocultural identity

of the unexplored group of Turochak, that is, the Old Believers living in the Turochak region of the Altai Republic. Based on the field materials collected by the author in 2020 in the village Kebezen (Turochak region of the Altai Republic). Some characteristic features of their culture are revealed. Particular attention was paid to the analysis of the recorded samples of traditional clothing. Traced the Some cultural relationship of the Turochak Old Believers with the Old Believers of the Uspenskaya and Srostinskaya volosts (the territory of the modern Choi region of the Altai Republic and the Krasnogorsk region of the Altai Territory) has been noted. **Keywords:** Russians, Old Believers, traditional clothing, markers of ethnocultural identity, Gorny Altai, Turochak district.

Источники и литература

1. Шитова Н. И. Старообрядческие группы в Горном Алтае (по полевым материалам) // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье (археология, этнография, устная история): 2017. Изд-во ГАГУ, 2018. С. 312–317.
2. Кебезень. // Алтай. Туристический портал [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vtourisme.com/altaj/infrastruktura/respublika-altaj/spisok-sel/473-s-kebezen> (дата обращения: 10.07.2020).
3. Записки миссионера Алтайской духовной миссии, Кебезенского отделения, священника Сергея Ивановича за 1889 г. (Окончание) // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 12. С. 1–16.
4. Записки миссионера Алтайской духовной миссии, Кебезенского отделения, священника Сергея Ивановича за 1888 г. // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 6. С. 15–43.
5. Статистические сведения по Алтайской духовной миссии за 1909 г. // Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 164. Оп. 1. Д. 36. Л. 19–24.
6. ГАРА. Ф. 25. Оп. 1. Д. 107а.
7. Ашпанак Верхний (Верх-Ашпанак) // История медицины и здравоохранения Республики Алтай [Электронный ресурс]. URL: https://история.авра.рф/index.php/АШПАНАК_ВЕРХНИЙ (дата обращения: 20.09.2020).
8. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997. 152 с.
9. Тайна // История медицины и здравоохранения Республики Алтай [Электронный ресурс]. URL: <https://история.авра.рф/index.php/ТАЙНА> (дата обращения: 20.09.2020).

УДК 243.4 "6/10"

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-89-91

В. А. Яровикова

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

Влияние религии бон на становление тибетского буддизма (VII–XI вв. н. э.)

Аннотация. Статья посвящена изучению религиозных систем Тибета – бон и буддизму. Бон представлен в исследовании не как примитивная религия поклонения силам природы, а как развитая религиозная система, соперничавшая с буддизмом, но впоследствии взаимообогащенная им. А буддизм, в свою очередь органично впитав в себя религиозную систему бона, оказал большое влияние на становление многих региональных форм буддизма народов Центральной Азии. В представленном материале достаточно четко с опорой на особенности пантеональной системы, своеобразие культовых практик и ритуальных предметов показан симбиоз буддизма и бон. **Ключевые слова:** религия бон, тибетский буддизм, религиозные системы, влияние.

В современном мире буддийская религия, обладающая основательными историческими корнями, несет в себе мощнейший потенциал как для внешнего распространения, так и для внутренней философской рефлексии. С учетом территориальной близости Тибета и влияния тибетского буддизма на религиозном пространстве Горного Алтая (на бурханизм и алтайский шаманизм), а также прямой миссионерской деятельности его последователей исследова-

ние становится особенно важным для представителей алтайского религиоведения.

Традиционно считается, что буддизм в Тибете был введен при жизни Сонцэн-гампо, умершего в 649 г. Однако некоторые авторы утверждают, что первое проникновение буддийского учения произошло во времена Лхатотори Ньенцэне, отдаленного предка Сонцэн-гампо. Как гласит буддийское предание, при жизни этого правителя с неба упа-

ли священные тексты, золотая ступа и шесть букв священной мантры Ом-мани-падме-хум [1, с. 279–280]. В любом случае принятие и первое распространение буддизма приписывается Сонцэн-гампо, который захотел узнать смысл и значение упавших с неба предметов. Но, разумеется, успехи буддизма в Тибете в годы правления Сонцэн-гампо были еще весьма скромными. В. А. Богословский писал: «При Сонцэн Гампо и длительное время после него буддизм был чужд тибетскому народу» [2, с. 123].

В процессе формирования тибетского государства господствующей религией становится религия бон – комплекс верований шаманского толка. Первоначальная религия тибетцев была не чем иным, как смесью идолопоклонства, колдовства и заклинания духов, и ничем не отличалась от религии других народов. Несомненно, они почитали небо, землю, поклонялись и приносили жертвы духам солнца, звезд, гор, рек, а также душам умерших предков с уверенностью, что они покровительствуют человеку, его дому и семейству. Бон идеологически и ритуально обслуживал династию, обеспечивал харизматическую легитимность ее правителей. И если попытаться дать определение раннему бону, то это, скорее всего, форма анимистическо-шаманистических верований, которая была распространена на обширной территории Центральной Азии. Как писал Дж. Туччи, «народная религия (первоначальный бон) – это всеобъемлющее наследие веков, которое подверглось влиянию всех религиозных систем, укоренившихся в Тибете, но которое в то же время продолжало оберегать от них свое несходство, свою особую природу и даже противоречия, содержащиеся в нем» [3, с. 197]. А Рерих отмечал, что ранний бон – это примитивное почитание природы, полное шаманских и некромантских ритуалов, а иногда кровавых жертвоприношений [4, с. 251].

К VII в. оформляются особенности, свидетельствующие о постепенном усложнении комплекса древних тибетских представлений и превращении его в более стройную религиозную систему под воздействием буддизма. Старая тибетская религия бон с VII–XI вв. ожесточенно сопротивлялась приходу буддизма. Однако постепенно буддизм все более укреплял свои позиции в идеологической и социально-экономической областях. Религия бон, чтобы не исчезнуть, была принуждена прибегнуть к «обороне». Именно в борьбе с буддизмом религия бон постепенно сложилась в религиозную систему. По образцу буддийской священной литературы был создан бонский канон – собрание религиозных текстов. Одним из важнейших приобретений бон было включение в ее теоретический свод положения о необходимости достижения состояния просветленности, что прямо переключается с учением буддизма о созерцании и достижении нирваны. В религии бон появляется фигура, аналогичная Будде Шакьямуни (Шенраб Миво). Происходит создание бонского теоретического свода «Девяти колесниц», включающего как добуддийское религиозное учение и

практику, так и основные положения теории и практики тантрического буддизма. Также бон заимствовал учение о пяти наивысших Буддах, заменив имена, но сохранив их функции. Иерархическое устройство пантеона бон, ряд черт его мифологии, этико-моральных учений (воздаяние за грехи) содержит много общего с буддизмом. В ритуалах бон использовалась свастика, повернутая в сторону, противоположную буддийской.

Вместе с тем влияние религий друг на друга не было односторонним, и религия бон оказала влияние на становление тибетского буддизма. В формировании тибетского буддизма «весьма значительную роль сыграли местные древние религии, с которыми сталкивался буддизм при распространении его в Центральной Азии. Важнейшей из этих древних местных религий для Тибета была бон» [5, с. 65].

Основным в бон было учение о том, что все сферы мира заполнены бесчисленными духами. Именно вера в этот сонм духов оказалась той чертой, которая помогла буддизму «поглотить» местную религию тибетцев. Буддизм заимствовал из бонской религии и включил в свой обширный пантеон многих богов местного происхождения. Кроме того, буддизм обогатился за счет некоторых обрядов бон. Тибетскому буддизму не составляло особого труда просто «включить» все категории духов бон в свой пантеон и «отобрать» у жрецов этой религии функции воздействия на этих духов. Так, по одной легенде, тантрийский волшебник Падмасамбхава наряду с другими духами победил двадцать одного «князя диких охотников» из пантеона бон, забрал себе их волшебную силу, выстриг им волосы на голове в виде тонзуры, дал им имена буддийских святых и связал их клятвой – отныне посвятить себя защите буддизма [5, с. 16].

Некоторые исконно тибетские божества просто слились с божествами, принесенными буддизмом из Индии, претерпев лишь небольшую трансформацию (например, гигантская мифическая птица в бон слилась с персонажем индийской мифологии – Гарудой; подземные и наземные духи религии бон вошли в своем большинстве в «восьмой класс» существ буддийского пантеона). В бонский пантеон входило шаманское божество Даин Дерхе, которое изображалось в виде всадника в монгольской шапке, с кнутом в руке. Позже это божество переходит в пантеон ламаизма лишь посредством помещения его под своды буддийской часовни. Бог подземного царства Эрлик, который «перекочевывает» в бонский пантеон из шаманизма, в буддизме занимает место адского бога Чойжила.

Стоит отметить также, что тантрийская школа подготавливала кадры лам-заклинателей, способных якобы своими магическими приемами непосредственно воздействовать на сверхъестественные силы. Такого рода ламы очень схожи по специфике своего назначения с шенами (служителями культа) религии бон. Иногда дело доходило до того, что один и тот же бытовой обряд мог проводиться или ламой или бонским «шеном».

Многие обряды тибетского буддизма имеют ряд схожих черт с обрядовой практикой бон. Овладев внешними приемами служителей культа бон, но значительно усложнив их, ламы приписали себе способность входить в прямой контакт с миром сверхъестественным. Воздействие на богов и духов считалось и считается в тибетском буддизме большим искусством, доступным только специально обученным ламам. Хотя ламы стремились в большинстве случаев в той или иной мере связать эти обряды с учением буддизма о спасении, бонская подоплека этой обрядности элементов обычно без труда может быть обнаружена.

Вполне справедливо высказывание Н. Л. Жуковской, отмечающей, что систематизированная, классифицированная и пропитанная богословской теорией ламаистская обрядность, в своем принципе строится на тех же основах, что и добуддийская обрядность, т. е. на призвании божества, угощении, задабривании или запугивании, угрожающем заклинании [6, с. 79].

Набор ритуального инвентаря бон и тибетского буддизма при сопоставлении их поражает наличием в нем одних и тех же предметов: дамару – барабан из обтянутых кожей человеческих черепов, трезубец, копьё, трехгранный кинжал, секира (это и оружие божеств и ритуальные предметы, используемые жрецами обеих религий); музыкальный инструмент из бедренной кости, цимбалы, белая раковина, жертвенная ваза и т. д. Сходные черты обнаруживаются и при сравнении ритуальной одежды. Тибетские ламы-предсказатели поверх обычной одежды надевали короткий плащ, украшенный на плечах перьями грифа. Иногда вместо перьев использовались полоски ткани. Данный плащ весьма близок бонскому плащу. Характерные головные уборы носили ламы во время исполнения жертвоприношений хозяи-

ну огня Мелха. Они надевали налобную повязку, по нижнему краю которой была прикреплена медвежья шерсть, закрывавшая глаза. Аналогичными повязками с бахромой, закрывавшей большую часть лица, пользовались жрецы бон. Принадлежностью костюма жреца бон было «зеркало» – блестящий металлический круг, прикрепленный на груди или спине одеяния. Круглая медная пластина с вогнутым центром, орнаментированная по окружности, висела и на груди тибетского оракула.

Таким образом, начиная уже с VII в. н. э. буддизм постепенно укреплял свои позиции в идеологической и социально-экономической областях. То, что религия бон продолжала жить, объяснимо тем, что старая религия не только научилась сосуществовать с новой, но и постаралась заимствовать из буддизма ряд теоретических достижений и ритуальных обрядов, применив их к своей теории и практике. Но процесс так называемого «обмена», как нам удалось проследить, не был односторонним.

V. A. Yarovikova

Influence of bon religion on the formation of tibetan buddhism (VII–XI centuries ad)

Annotation. The article is devoted to the study of the religious systems of Tibet – bon and buddhism. Bon is presented in the study not as a primitive religion of worshipping the forces of nature, but as a developed religious system that rivaled buddhism, but subsequently mutually enriched it. And buddhism, in turn, organically absorbing the religious system of bon, had a great influence on the formation of many regional forms of buddhism of the peoples of Central Asia. In the presented material, quite clearly, based on the particularities of the pantheon system, the peculiarity of cult practices and ritual objects shows the symbiosis of buddhism and bon. **Keywords:** bon religion, tibetan buddhism, religious systems, influence.

Источники и литература

1. Кычанов Е. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней / Е. И. Кычанов, Б. Н. Мельниченко. Москва, 2005. С. 279–280.
2. Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа (становление классового общества). Москва, 1962.
3. Туччи Дж. Религии Тибета. Санкт-Петербург, 2005.
4. Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. Самара, 1999. С. 251.
5. Кочетов А. Н. Ламаизм. Москва, 1973. 257 с.
6. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. Москва, 1977.



2

Культура
и быт народов
в полиэтническом
пространстве
регионов

УДК 316.7

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-94-97

Е. А. Ерохина*Институт философии и права Сибирского отделения РАН, Новосибирский государственный университет экономики и управления, г. Новосибирск, Российская Федерация***Сакрализация историко-культурного наследия в практиках неотрадиционализма тюркских народов Южной Сибири¹**

Аннотация. В статье рассматривается проблема эволюции традиционной религии тюрков Южной Сибири под влиянием модернизации. Сакрализация достопримечательных мест и связанных с ними памятников историко-культурного наследия рассматривается как один из способов преодоления травмы коллективной памяти, вызванной модернизацией. На примере общенациональных культов, сложившихся вокруг поклонения Хуртуях-Тас и Ак-Кыдын, показана специфика нарративов и практик неотрадиционализма у южносибирских тюрков. Особое внимание уделяется связи сакрального и светского в формировании этноконфессионального нарратива вокруг идеи женского божества как покровителя и хранителя жизненной силы народа. **Ключевые слова:** неотрадиция, сакрализация, Южная Сибирь, тюрки, коллективная память, наследие, модернизация.

В первые десятилетия XXI в. Россия, как и остальной мир, переживает религиозный ренессанс. Кризис гражданских ценностей поставил светскую культуру в уязвимое положение, тогда как усиление общественной атомизации привело к взрывному росту новых религиозных течений, конкурирующих за паству с традиционными для нашей страны конфессиями: христианством, исламом, буддизмом.

Религиозные традиции имеют выраженную этнокультурную специфику в национальных регионах России, в том числе в тюркских республиках Южной Сибири, где в силу наличия особой, ориентированной на экофильные ценности модели модернизации вокруг объектов историко-культурного наследия возникли общественные движения, сопрягающие защиту гражданского, светского по своей сути, права на сохранение культуры, языка и идентичности с сакрализацией археологических памятников.

В отличие от тувинцев, которые не были подвержены христианизации и русификации в такой степени, как алтайцы и хакасы, в традиционной культуре последних выраженным является религиозный синкретизм православия с языческими культами почитания стихий и конкретных природных объектов, маркирующих территорию рода. Хакасия является индустриальным регионом, на территории которого расположены промышленные и энергетические гиганты, предприятия добывающей промышленности. Хотя доля титульного населения не превышает 12% от общего числа жителей, по своим социально-структурным характеристикам (доле лиц, имеющих высшее образование и профессиональную квалификацию, представительство во власти и органах управления) русское и хакасское население республики близки. В XX в. хакасы, так же как и рус-

ские, оказались вовлечены в процессы индустриализации и урбанизации. С возрождением традиционных родовых институций, так называемых сёков, как структур низовой самоорганизации и появлением общественных организаций, выступающих на современном этапе как выразители родового движения (Движение родов хакасского народа в Хакасии, зайсанат на Алтае), зримо увеличилось число достопримечательных и памятных мест, почитаемых местным населением как сакральные не только для определенного рода, но и для всех представителей коренного (титульного) этноса.

Иная ситуация наблюдается на Алтае, где модернизационный переход был осуществлен без индустриализации. В настоящее время Республика Алтай остается субъектом РФ с низкими показателями урбанизации (28,8%). Ведущими отраслями народного хозяйства республики являются сельское хозяйство и рекреационный туризм. Так же как и в Хакасии, в Республике Алтай титульный этнос составляет меньшинство (около трети населения). Все попытки реализации индустриальных проектов в регионе наталкивались либо на неприятие местного населения, либо на аргумент экономической неэффективности, а часто на обе причины в совокупности.

Однако исследования, осуществленные среди учащейся молодежи Республики Алтай, свидетельствуют о ее ориентации на современные, экспертно-ориентированные институты коммуникации, на современную модель социальных отношений [1, с. 207]. Из этого следует, что религиозный ренессанс вполне совместим с модернизационным проектом, составной частью которого является национальная консолидация различных этнолокальных групп тюркского населения региона вокруг общих гражданских и культурных символов в каждой из республик. Если рассматривать религиозную традицию как элемент коллективной памяти этнической общности, легко убедиться в том, что религия придает жизнеспособность светским культам в силу ее способности дополнять когнитивные аспекты коллективной памя-

¹ Материалы подготовлены по результатам научного проекта, поддержанного РГНФ № 14-03-18032 «Актуальные проблемы межэтнических отношений и этнонациональной политики в регионах Сибири в оценках массового сознания».

ти силой убеждения этического характера. Сакрализация достопримечательных мест и связанных с ними памятников историко-культурного наследия рассматривается в настоящей статье как один из способов преодоления травмы, вызванной модернизацией [2].

Согласно традиционным воззрениям тюрков Южной Сибири, не только сама природа как таковая, ее стихии и связанные с ними силы выступали в качестве объектов религиозного поклонения: почитания заслуживали и отдельные природные объекты (реки, горы и пр.), особенно те, что были связаны с родовой территорией, на которой проходила хозяйственная жизнь рода. Сакрализация служила одним из способов символического маркирования территории. Вместе с тем носители традиционного мировоззрения были склонны одушевлять природные объекты в образах духов – хозяев местности, которые выступали в качестве старших родственников по отношению к представителям рода. Люди, таким образом, мыслили себя в категориях «младшинства» по отношению к своим вымышленным покровителям, которые могли принимать в том числе и облик животных, обитающих на данной территории [3, с. 187].

Этим обстоятельством обусловлена определенная экофильность традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири. Однако объективность требует указать на то, что многие творения рук человеческих воспринимались как часть естественного ландшафта и в этом качестве также были подвергнуты сакрализации. В Хакасско-Минусинском крае, историко-культурной области на территории Республики Хакасия и южной части Красноярского края, географические границы которой совпадают с Хакасско-Минусинской котловиной, особой сакрализации подвергались древние курганные могильники, писаницы, менгиры, стелы окуневской культуры. Еще в XVIII в. Даниил Готтлиб Мессершмидт, который первым совершил комплексную экспедицию в крае, отмечал, что его население поклонялось курганам как могилам своих предков. Связь культовой жизни с писаными скалами зафиксировал в середине XIX в. финский ученый Матиас Александр Кастрен, который писал, что минусинские татары собираются для своих религиозных обрядов у подножия таких скал. Для коренных жителей Хакасско-Минусинского края писанные камни были священными местами обитания духов предков. Окуневские стелы также становились объектом почитания ввиду их высокой художественной ценности.

Подобные традиции сохраняются у тюркского населения Хакасии до настоящего времени. Ярким примером такого почитания являются практики поклонения Хуртуях-Тас. Эта каменная скульптура, атрибутированная как материальный артефакт окуневской археологической культуры, датируется вторым тысячелетием до н. э. Хуртуях-Тас (*Каменная бабушка*) представляет собой песчаниковый обелиск высотой 3 м и весом 2,6 т, на котором высечены женское лицо и хорошо оформленный живот бере-

менной женщины. Согласно этнографическим данным, она покровительствовала беременным, роженицам, маленьким детям, обладала магической силой избавления от бесплодия и легкого разрешения от беременности.

Новейшая история Хуртуях-Тас началась в 1953 г., когда археолог Альберт Николаевич Липский, опасаясь за ее сохранность, принимает решение перевезти скульптуру из улуса Анхаков Аскизского района в Абакан и поместить во дворе краеведческого музея вместе с другими памятниками, имеющими историко-культурную и художественную ценность. Фольклорный нарратив утверждает, что все его помощники из числа местных жителей, содействовавшие этой миссии, вскоре либо погибли, либо лишились потомства.

Установление времени и места зарождения этого нарратива, а также его источника может быть отдельной исследовательской задачей. Однако достоверно известно, что он перешагивает локальные границы и с 1960-х гг. становится общехакасским, проникая в городскую культуру. Известны сообщения о том, что ночью во двор музея приходили женщины, страдающие бесплодием, и просто обычные люди, которые проводили обряд ее ритуально-го «кормления».

В настоящее время собран богатый историографический и фольклорно-этнографический материал, который содержит упоминания о ритуальных практиках поклонения Улуг Хуртуях-Тас, *Матери матери, Великой Каменной бабушке*, начиная с 1722 г., когда она впервые была описана Мессершмидтом. Известно, что в числе практик ее почитания особое место занимает обряд помазания ее рта жирной пищей, в том числе кисло-молочными продуктами, а также салом и молочной водкой. Нередко за помощью в охоте к ней обращались и отправляющиеся на промысел мужчины. Как отмечает исследовавший ее феномен Венарий Алексеевич Бурнаков, среди хакасов существует убеждение в том, что каменное изваяние обладает чудодейственной силой, способной исполнять людские просьбы. К ней обращаются за сакральной помощью в различных жизненных ситуациях. Однако ее основная функция заключается в покровительстве женщинам и способности наделять их репродуктивной мощью [4, с. 126].

В позднесоветский период в общественном дискурсе появились инициативы возвращения изваяния на то место, откуда оно было изъято перед тем, как поступить в 1954 г. в музей. В 2003 г. по просьбе общественности скульптура была возвращена в село Анхаков, где был создан ее музей, известный как Музей одной скульптуры. В настоящее время этот памятник историко-культурного наследия помещен под стеклянный купол, где созданы необходимые для ее хранения условия. Вместе с тем Улуг-Хуртуях-Тас остается объектом религиозного поклонения, почитаясь как хакасская богиня плодородия.

В современном фольклоре нередко упоминается связь между почитанием Хуртуях-Тас и поклонени-

ем женскому божеству тюркских народов, Умай, покровительнице детей и матерей. Является ли Хуртуях-Тас воплощением богини Умай в традиционной культуре хакасов, определенно сказать трудно. Но можно предположить, что часть верующих сегодня считает именно так. В пользу этого говорят и свидетельства участников ритуального кормления, и характер подношений, среди которых не только пища, но и детские игрушки.

Другим примером формирования нового фольклорного нарратива вокруг Хуртуях-Тас является появление различных вариантов интерпретации изображения на ее поверхности, трактуемых как элементы традиционной картины мира, космогонического мифа, включающего его трехчастную структуру и возможность путешествия душ между мирами. Насколько эти натурфилософские реконструкции адекватны мировоззрению людей, живших на рубеже III и II тыс. до н. э., сказать трудно. Тем не менее потребность в связи древних окуневцев с современными хакасами как связи предков с потомками выступает свидетельством жизнеспособности традиции, которая существует в том числе благодаря проникновению научных знаний в религиозный дискурс.

Случай Хуртуях-Тас являет собой пример бесконфликтного совмещения в публичном пространстве двух ипостасей одного памятника: музейфицированного археологического артефакта и сакрального объекта религиозного поклонения. Однако такое сочетание далеко не всегда является обязательным.

Следующий кейс находится в ряду случаев совершенно другого рода, случаев, когда конкуренция за наследие между учеными и местным сообществом, претендующим на материальный артефакт как часть собственного наследия, приводит к конфликту, природа которого получает религиозное обоснование. В 1993 г. на плато Укок сотрудником Института археологии и этнографии СО РАН (ИАЭТ СО РАН) Натальей Викторовной Полосьмак и членами ее экспедиции была сделана уникальная находка мумии пазырыкской женщины, известной ныне как принцесса Ак-Кыдын (Очи Бала). На мумии обнаружили одежду и сложную прическу, однако самым удивительным была сохранность множества нанесенных на тело татуировок. Все признаки свидетельствовали о высоком статусе умершей в молодом возрасте женщины. Чтобы мумия, обнаруженная в слое вечной мерзлоты, не разрушилась в результате соприкосновения с агрессивной внешней средой, ее извлекали из погребальной колоды постепенно, растапливая лед водой.

После находки мумия хранилась в музее ИАЭТ СО РАН, что вызывало недовольство части алтайской общественности. С ее стороны следовали обвинения в адрес новосибирских ученых в «вандализме»

по отношению к алтайским святыням, якобы проявленном во время раскопок, а также требования вернуть в республику мумию, которая неожиданно была объявлена некоторыми из поборников репатриации предком современных алтайцев, «алтайской принцессой». Аргумент против признания уникальной находки частью историко-культурного наследия алтайцев, приводимый руководством Института археологии и этнографии СО РАН, заключался в том, что тюрки Южной Сибири не являются прямыми генетическими потомками пазырыкцев. Для защиты своей позиции в этом противостоянии алтайская общественность обратилась к доводам этического и юридического характера, усиливая их элементами религиозно-мифологического нарратива [5, с. 19]. В этом дискурсе примечательно соединение иррациональных по своей природе религиозных убеждений с вполне светскими и рациональными этическими аргументами, такими, например, как право умершего на погребение и уважение к его личности.

Эмпирический материал, который служит иллюстрацией обретения хакасами и алтайцами общенациональных святынь, может быть интерпретирован как результат размывания патриархальной базиса традиционной культуры и замещения его исчезающих элементов новыми идеями и символами феминистского содержания. Женщина как воплощение экофильного начала и хранительница рода (семьи, общины, народа) принимает на себя часть сакральных функций, которые в традиционной культуре выполняли мужские божества. Сакрализация объектов почитания, имеющих выраженную женскую специфику, оформилась на рубеже XX и XXI вв. как самостоятельная тенденция эволюции религиозной жизни алтайцев и хакасов. В то же время у тувинцев, сохранивших и кочевой быт, и патриархальный уклад, указанной тенденции в явном виде не наблюдается.

E. A. Erokhina

Sacralization of Heritage in Neotraditional Practices of South Siberia Turkic Peoples

Annotation. The article considers the evolution of the traditional religion of the Turks of South Siberia influenced by modernisation. Sacralisation of attractions and related monuments of historical and cultural heritage is considered as one of the ways to overcome the collective memory trauma caused by modernisation. The specifics of narratives and practices of neotraditionalism among the Turks of South Siberia are shown on the example of nation-wide cults that have developed around worship of Khurtuyakh-Tas and Ak-Kydyn. Particular attention is paid to the connection between the sacred and the secular in the formation of ethno-confessional narrative around the idea of female deity as a patron and guardian of life force of the people. **Keywords:** *neotradition, sacralisation, Southern Siberia, Turks, collective memory, heritage, modernization.*

Источники и литература

1. Ерохина Е. А. Этническое многообразие в цивилизационном и геополитическом пространстве России. Новосибирск: Изд-во Сиб. отд-ния РАН, 2014. 240 с.
2. Штомпка П. Социальное изменение как травма: (статья первая) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.

3. Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.
4. Бурнаков В. А. Каменное изваяние Улуг Хуртуях Тас в мифоритуальном комплексе хакасов (конец XIX – XX вв.) // Ада чир-суу – Отечество: краеведческий альманах. Абакан: ГБУК РХ «Национальная библиотека им. Н. Г. Доможакова», 2013. С. 121–130.
5. Плетц Г., Соёнов В. И., Константинов Н. А., Робинсон Э. Международное значение репатриации «Укокской принцессы» (готова ли российская археология к диалогу с коренными народами?) // Древности Сибири и Центральной Азии. 2014. № 7 (19). С. 17–45.

УДК 908

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-97-100

В. В. Задёра*Саратовская государственная юридическая академия. Межрегиональный юридический институт, г. Саратов, Российская Федерация*

Экономический интерес, культура и быт немецких переселенцев-колонистов Камышинского уезда в XVIII–XX вв. Поволжские немцы в становление полиэтнического региона Камышинского уезда и Саратовской губернии

Аннотация. Культурное пространство полиэтнического региона Камышинского уезда Саратовской губернии с XVIII в. и по настоящее время представляет собой целостное системное явление. На территории Нижнего Поволжья в течение нескольких веков складывалось особое культурное пространство, специфика которого определилась экономическими и природными условиями, исторически сложившимися социальными, этнокультурными и, конечно же, религиозными особенностями. Научный анализ культурного пространства Камышинского уезда как полиэтнического региона позволяет убедиться в процессах передачи ценностей не только национальной, но и общероссийской культуры, которые стали достоянием не просто отдельно взятой страны, а всего мирового общества. **Ключевые слова:** культурное пространство, полиэтнический регион, немцы Поволжья, Камышинский уезд, культура, быт.

Термин «культурное пространство» обычно употребляется для обозначения границ какого-либо территориального образования. Профессор С. Н. Иконникова предлагает определять культурное пространство как ценность и национальное достояние: «...культурное пространство является жизненной и социокультурной сферой общества, „вместилищем“ и внутренним объемом культурных процессов» [1, с. 474]. Культурное пространство имеет территориальную протяженность, в нем очерчены контуры культурных центров и периферии, столицы и провинции, городских и сельских поселений. Саратовская губерния, в настоящее время область, была и остается полиэтническим регионом, в которой всегда проживало большое количество разных самостоятельных народов со своей четко выраженной границей и территорией. Однако самым ярким примером культурного пространства, появившегося в XVIII в. и существующего по настоящее время, являются немцы Поволжья, которые в особенно большом количестве селились в Камышинском уезде, где активно создавали свои колонии (поселения) и зачастую давали им названия в честь своих соотечественников-основателей либо по известному национальному деятелю.

Камышинский уезд всегда был полиэтнически интернациональным, но в основном его заселяли немецкие колонисты. Уже к 1859 г. в Камышинском уезде существовало пять немецких округов: Норкский – с 10 поселениями, Сосновский – с 13, Каменский – с 11, Усть-Кулалинский – с 9 и Иловлин-

ский – с 8 колониями. Во всех 51 колониях насчитывалось, согласно ревизии от 1857 г., более 100 тысяч душ обоого пола. Актуальность данной работы связана с тем, что с каждым годом все дальше и дальше уходят от нас события отечественной истории и родного края. У каждого последующего поколения становится все меньше знаний о народах и людях, которые населяли свой родной край. Поэтому необходимо повышать уровень знаний о людях, которые являлись частью нашей необъятной и великой страны, а некоторые даже творили мировую историю. Поэтому главная цель работы – систематизировать и передать информацию о культуре, быте, нравах и экономическом положении в становлении целого немецкого переселенческого государства на территории Нижнего Поволжья Камышинского уезда Саратовской губернии Российской Империи.

В начале XVIII в. в России возникла острая необходимость колонизировать, то есть мирным способом заселить окраинные земли Российской империи. Осуществить эту потребность своими собственными силами было невозможно: в то время в стране резко падала рождаемость, крестьяне, в свою очередь, были крепко привязаны к определенному месту крепостным правом. Барин же не желал ехать на поселение со своими крепостными душами на окраину, где достаточно часто вспыхивали мятежи и периодически творился разбой. Об этом говорит и тот факт, что Камышин, спаленный бандой Степана Разина, восстанавливал переселенный из Казани

Дмитриевский стрелецкий полк под командованием англичанина Якова Буша. Так исторически сложилось, что все первые жители города были именно переселенцами.

Поэтому требовались радикальные меры. Манифестом от 4 декабря 1762 г. [2] императрица Екатерина II призывала всех желающих из Европы свободно заселяться в новые степные владения Российской империи. План императрицы носил двойной характер: с одной стороны, она заселяла окраины, с другой – приезжие европейцы должны были принести с собой расчётливый, грамотный, но главное – новый дух, быт, культуру, а также пример ведения экономических дел со своей родины. Однако на первый призыв «свободно заселять земли» отклика не последовало. Причина проста: призыв не заключал в себе никаких гарантий в пользу будущего положения переселенцев – экономических, торговых, религиозных, культурных привилегий для колонистов.

Но что же стало главной мотивацией переселения немецких колонистов на далекие и суровые окраины Российской империи? Конечно же, в первую очередь мотивом для переселения на окраины края России послужил экономический интерес. Это было связано с правом получения земельных наделов и различных привилегий: например, по Манифесту от 22 апреля 1763 г. немецким поволжским колонистам обеспечивалась бесплатная раздача 30 десятин земли на семью, уплата путевых издержек, освобождение от налогов на 30 лет, веротерпимость, свобода от воинской повинности и крепостного права и многое другое. У переселенцев были свой язык, своя культура, обычаи и своя администрация. Обязанности местного управления в первое время были возложены переселенцами на особых комиссаров. Позже, в 1766 г., в Саратове было открыто особое местное управление под названием «Канцелярии опекунов иностранных».

В это время наравне с манифестами Екатерины II еще одним важным событием, способствовавшим переселению, стала европейская Семилетняя война 1756–1763 гг. Германские государства были опустошены тяготами и последствиями долгой войны. Немецкие крестьяне, жившие в условиях жесточайшей эксплуатации, да еще в местах постоянных военных действий, стремились найти лучшие условия жизни в других странах. И в этот момент российский призыв был услышан и серьезно изменил на многие века культурный уклад, а также экономическое и социальное развитие страны в целом. Вербовка поселенцев производилась за границей особыми комиссарами без всякого разбора. Как итог, за последующие годы в Нижнее Поволжье, преимущественно в Камышинский уезд, явились многочисленные партии выходцев из разных мест Германии. Например, колонию Нижняя Добринка основали немцы из Гольштинии, Вюртемберга, Саксонии и других мест. Кроме привычных русскому человеку названий сел наподобие Сосновки и Поповки, немецкие переселенцы образовали колонии с род-

ными и привычными для них названиями: Унтердорф, Мариенфельд, Мессер, Обердорф, Лисандердорф и т. д. В северной и средней части Камышинского уезда располагались исключительно немецкие поселения. В основном колонисты заняли реку Карамыш со всеми её притоками и реку Иловля. Самыми крупными колониями Камышинского уезда были:

1) Dobrinka (Нижняя Добринка) – одна из первых немецких колоний Поволжья. Создана 29 июля 1764 г. Население – немцы-лютеране, баптисты;

2) Kraft (Верхняя Грязнуха) – заселялись немцы-лютеране;

3) Leichtigling. Жители – переселенцы из Саксонии;

4) Holstein (Верхняя Куламенка) – колонисты из Франции, Швеции, Швейцарии;

5) Stephan (Водяной Буерак) – немцы, приехавшие из Гессена, Дармштадта;

6) Pfeifer (Гнилушка). В эту колонию переселялись немцы-католики из Вюртемберга, Бадена.

Согласно переписи, в 1862 г. в Нижней Добринке было: «...197 дворов, всего 2866 душ обоего пола. Церковь лютеранская – 1, базары, пристань, красивое заведение, мельниц – 9». В Камышинском уезде одной из первых в 1855 г. была построена деревянная католическая церковь в колонии Röhthling (сейчас село Семеновка Камышинского района). Все это, естественно, создали немецкие переселенцы. Они приезжали в уезд из Гессена и Бадена, в меньшей степени – из Баварии и Тюрингии. В 1860 г. немецкие колонисты и малороссы численно преобладали над русским населением, составляя более 2/3 жителей. Жители немецких сел изначально основывали колонии по принадлежности к конфессиям – католики, лютеране и т. д. Часть поселян-собственников исповедовало католицизм, но большинство немцев являлись протестантами лютеранского толка. Церковные старосты, патеры или пасторы избирались прихожанами, а назначались канцелярией. Их переходы из прихода в приход регулировались саратовской колониальной администрацией.

Два великих народа всегда жили в дружбе и добрососедстве. Отечественный краевед, историк, археолог А. Н. Минх пишет: «Почти треть населения Камышина – немцы, живущие в достатке; с русскими они ладят» [3, с. 301]. Город был двуязычным. На первое место вышла веротерпимость. По состоянию на 1899 г. в Камышине проживало, согласно переписи, православного духовенства – 470 душ обоего пола, католического – 11 душ и лютеранского – 54 души обоего пола. Согласно сведениям губернского статкомитета за 1913 г., в г. Камышине проживало протестантов 5030 чел., а в бывших колониях уезда – 170 510 чел.; католиков – 2 449 чел. в городе и 49 890 чел. в уезде [4, с. 120–126]. Как и у всех представителей национальных групп, у немцев центрами духовной и культурной жизни являлись культовые сооружения – кирхи и костелы, которые в статистических отчетах все фиксировались как цер-

кви. Количество культовых зданий в Камышине подразделялось следующим образом: римско-католических храмов – 15, лютеранских – 46. В уездном центре Камышине функционировали католическое начальное училище и лютеранское начальное училище, также православное духовное училище. Как вспоминает А. Н. Минх, «...Камышинский уезд в отношении грамотности является передовым уездом в сравнении со всеми другими Саратовской губернии. Такой высокий процент грамотности объясняется главным образом значительной численностью немецкого населения, у которого введено обязательное обучение немецкого языка» [3, с. 308]. Гости, которые проезжали через Камышинский, вспоминали, что немцы-колонисты живут замкнутой жизнью, строго придерживаясь своей религии, обычаев и нравов своей страны, сохраняя родной язык. Браков с русскими не бывает, во всем складе жизни и умственном кругозоре проглядывает влечение к родному. Однако запись в «Историко-географическом словаре Саратовской губернии» противоречит этому высказыванию. Там говорят, что «живут в достатке. С русскими ладят». Вероятнее всего, немецкие переселенцы сохраняли свою культуру и обычаи, но в то же время не упускали момент для налаживания связи с местным коренным населением.

То, что Камышинский уезд дал миру известных ученых, деятелей науки и искусства, говорит о высоком уровне культуры и образованности немецких переселенцев. Первым переводчиком «Фауста» И. Гете стал выходец из немецкой колонии Мессер Камышинского уезда Саратовской губернии Эдуард Губер. Эдуард родился в 1814 г. в семье пастора, учился в Саратове, а в 1830 г. поступил в институт корпуса путей сообщения в Санкт-Петербурге. В 1835 г. он закончил первый перевод «Фауста» на русский язык. Царские цензоры запретили публикацию, о чем стало известно А. С. Пушкину. Поэт лично приехал к Губеру и поддержал его. Через три года «Фауст» впервые вышел на русском языке. На стихи Э. Губера писали романсы Гурилев, Глинка, Варламов, а его произведения вошли во многие сборники, где рядом с именами Ломоносова, Пушкина и Пастернака стояло «Эдвард Губер».

Камышинский уезд всегда по праву славился своими образованнейшими немецкими выходцами, один из которых – историк, журналист, адвокат и депутат первой царской Думы Яков Дитц. Будучи журналистом, он писал об истории колонистов и церковно-приходских школах в колониях немцев Поволжья; став частным поверенным, в судах защищал права немцев от уездных властей. В 1905 г. Дитц переехал в Камышин, где начал издавать «Поволжскую газету». Вскоре он был избран в первую Государственную Думу и весной 1906 г. вместе с другими депутатами предстал в Зимнем дворце перед императором. После разгона Думы Дитц возвратился в Камышин, где продолжил бороться за справедливость.

Благодаря привилегиям, которые были предоставлены переселенцам, и их национальных особен-

ностям колонии быстрыми темпами развивались и населялись, опережая своих территориальных соседей. И, пожалуй, самое главное, что стоит отметить отдельно, – это беспроцентная ссуда на 10 лет для постройки домов. После окончания Семилетней войны 1756–1763 г. существование раздробленных и перенаселенных германских государств было национальным бедствием, являлось тормозом культурного и экономического развития зарождающейся германской нации. Именно в экономической отсталости и перенаселении Германии в то время была причина массовой эмиграции из германских мини-государств в Российскую империю. Одним из главных экономических мотивов к переселению было разрешение Российской правительства открывать свои фабрики, создавать промышленность и заводы. Например, большое внимание немецкие переселенцы уделяли разведению табака, оборот которого проходил по многим губерниям страны. В первой половине XIX в. объем производства табака составил до 40 тыс. пудов. Такое обилие позволило колонисту Штафу открыть в 1828 г. в Саратове первую в России табачную фабрику. В 1856 г. в колонии Золотурн 129 семей немцев-колонистов устроили на кооперативных началах вторую табачную фабрику. В 1813 г. саратовское губернское правление позволило колонисту Кигельхену построить в колонии Севастьяновка свеклосахарный завод и получать из остатков производства спирт. Для этой цели колонисты отвели заводу земли под свекольные посеи. С развитием земледелия и ростом благосостояния колоний появилась и собственная колонистская промышленность. В начале XIX в. быстрыми темпами развивались мучное производство на местных водяных мельницах, маслобойная промышленность, производство сельскохозяйственных орудий труда, изготовление шерстяной материи, сурового полотна. Затем появилось кожевенное производство, которое впоследствии получило большие масштабы в Голум Карамыше, Севастьяновке, Карамышевке. К 1871 г. в колониях насчитывалось 140 кожевенных и 6 салотопенных заводов. Вслед за кожевенным производством стало развиваться обувное дело [5, с. 509].

Реформа 1871 г. окончательно уравнила в правах колонистов под новым наименованием «поселян собственников» с государственными крестьянами. Еще раньше этой реформы Екатерина II блестяще добилась своих целей: уезд был плотно заселен переселенцами и вышел на первое место по грамотности. Подворной переписью 1886 г. по Камышинскому уезду отмечено: грамотных мужчин всех возрастов 42 425, что составляло более 32% всего мужского населения, а грамотных женщин 31 177 – более 26% всего женского населения.

Среди жителей немецких колоний Камышинского уезда преобладали земледельцы. Согласно мнению исследователя А. А. Германа, немцы Поволжья как единая группа окончательно сформировались лишь к началу XIX столетия. С мая 1871 г. колонии перешли в подчинение уездных и губернских

органов власти, а колонисты в этой связи перешли в статус поселян-собственников или сельских обывателей, что тождественно статусу русских крестьян. Оценивая положение немцев в Камышинском уезде Саратовской губернии в январе 1900 г., начальник 5-го участка Лавров констатировал: «Я, со своей стороны, никаких особенных отличий у них от русского населения указать не могу; так, условия землевладения и землепользования у тех и других положительно одни и те же: то же общинное владение землей, так же отжившая свой век трехпольная система, так же не удобряются поля и, наконец, те же хлеба возделываются». К началу XX в. значительное количество местных немцев было задействовано в кустарных промыслах, мелком промышленном производстве и в торговле собственной продукцией. Прежде всего немцы занимались обработкой древесины, изготовлением тканей, пошивом одежды. Отдельные коммерсанты предпочитали чисто торговую деятельность — продажу продуктов питания и тканей, производившихся в бывших немецких колониях. В Камышинском уезде и за его пределами было хорошо известно высокое качество сельскохозяйственных машин, изделий немецких механиков и кузнецов. В 1902 г. всего в уезде работало 310 подобных мастерских, выпускавших в год 15 634 веялки.

Среди колонистов в это время начали появляться предприниматели в сельском хозяйстве, торговле, сарпиночном производстве, некоторые из них покупали землю большими участками, другие арендовали или скупали водяные мельницы, предвидя развитие мукомольной промышленности. Некоторые удачливые коммерсанты-кустари стали официально регистрировать единоличные предприятия, даже реорганизовывать их в товарищества. Отличие товариществ от предприятий крупных кустарей состояло в респектабельности, заключавшейся в приобретении фирменной марки «торговый дом» - товарищество полное или товарищество на вере. Например, основателями торгового дома «Булочно-кондитерское и колбасное трудовое товарищество» являлись поселяне-собственники — Иоанн Борн, Яков Шира, Екатерина Дезендорф — и русские — мещанин Андрей Ширякин, крестьянин Ермолай Храмцов. Фирма, разумеется, торговала на территории Камышинского уезда, имея сеть собственных лавок в немецких селах.

Таким образом, в процессе исследования удалось обобщить и систематизировать информацию о главном составляющем культурного пространства полиэтнического региона Камышинского уезда Саратовской губернии на протяжении XVIII — начала XX в. — немецких колонистах-переселенцах. Были рассмотрены их обычаи, культура, быт, экономические мотивы и деятельность, которые способствовали становлению полиэтнического уезда и губернии. Подытожив все эти аспекты, то можно сказать, что в данной работе присутствуют элементы методов исследования: синтеза, анализа и рефлексии. Несмотря на то, что к началу XX в. немецкие колонисты составляли почти 1/3 всего населения уездного Камышина, они не смешались с коренными жителями, не утратили свою самостоятельность. Автор трудов по истории немцев Поволжья Яков Дитц описал немецких переселенцев необыкновенно точной фразой: «Это новый народ, даже новая раса, создавшаяся в особых жизненных условиях. Немцы уже не были похожи на германцев, но и не стали русскими».

Вот такие удивительные судьбы у немецких переселенцев-колонистов. Удивительные и сильные люди. Не знала великая императрица Екатерина II, что, пригласив соотечественников в морозную Россию, она подарит им новую Родину — любимую и в последующем жестокую к ним.

V. V. Zadera

Economic interest, culture and life of the German settlers-colonists of the Kamyshin district in the XVIII–XX centuries. Volga Germans in the formation of a polyethnic region of Kamyshinsky district and Saratov province

Annotation. The cultural space of the polyethnic region of the Kamyshinsky district of the Saratov province from the 18th to the present is an integral systemic phenomenon. On the territory of the Lower Volga region, over the course of several centuries, a special cultural space was formed, the specificity of which was determined by economic and natural conditions, historically formed social, ethnocultural, and, of course, religious characteristics. A scientific analysis of the cultural space of the Kamyshinsky district, as a polyethnic region, allows us to be convinced of the processes of transferring values not only of national, but also of all-Russian culture, which have become the property of not just one taken country, but of the entire world society. **Keywords:** cultural space, polyethnic region, Volga Germans, Kamyshinsky district, culture, everyday life.

Источники и литература

1. Иконникова С. Н. История культурологических теорий: Культурное пространство как ценность и национальное достояние. 2-е изд. Санкт-Петербург: Питер, 2005. 74 с.
2. Манифест от 18 февраля 1762 г. «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству» // Гарант.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/58105150/#friends>.
3. Минх А. Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии. Т. I. Вып. II. Лит. Д. Южные уезды: Камышинский и Царицынский. Саратов: Типография губернского земства, 1898. Архивная копия от 7 апреля 2019. С. 301.
4. Смелов Л. Знакомьтесь: Камышин! Волгоград, 2016.
5. Минх А. Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии. Т. I. Вып. II. Лит. Л.-Ф. Южные уезды: Камышинский и Царицынский. Саратов: Типография губернского земства, 1901. Архивная копия от 7 апреля 2019 на Wayback Machine.

УДК 39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-101-106

Т. С. Киссер*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация***Российские немцы в социальных сетях¹**

Аннотация. На материалах социальных сетей и сайтов были рассмотрены современные проявления идентичности российских немцев. Активные в киберпространстве, в реальной жизни российские немцы довольно замкнуты в вопросах собственной идентичности и этничности. Зато в виртуальности они создают различные сообщества. Социальные сети и группы – одна из возможностей для них почувствовать себя единым сообществом. **Ключевые слова:** *российские немцы, социальные сети, идентичность, виртуальность.*

Сегодня наибольшую активность в киберпространстве проявляют диаспоры и дисперсно расселенные этнические меньшинства, компенсирующие посредством Сети дефицит реальной территориальной близости и коммуникации. По существу, интернет замещает одно из оснований этничности, обозначавшееся в прошлом как «единство территории» [1]. Одной из главных причин обращения немцев к социальным сетям является желание почувствовать себя единым народом:

«У меня есть большое стремление не потерять окончательно национально-культурную идентичность из-за невозможности поддерживать ее в своем окружении, вне интернета, по причине отсутствия в этом окружении соплеменников. Благодаря интернету я нашел родственников, познакомился с многими немцами, мы часто общаемся. Это позволяет чувствовать, что ты не один, что нас много» (мужчина, 38 лет, Ижевск).

«Расстояния и границы больше не существуют для обмена мнениями и информацией, а также для новых знакомств; искажение истории и пропаганда вряд ли возможны и эффективны» (женщина, 27 лет, Бремен).

Активные в киберпространстве, российские немцы в реальной жизни довольно замкнуты в вопросах идентичности и этничности, реже позиционируют себя как представителей немецкого сообщества России. Зато в виртуальности российские немцы создают многочисленные группы. Как правило, они формируются в среде, которая во многом отличается от реальных условий. Как отмечает Б. Хайнц, виртуальные группы – это сообщества, в которых участники не знают друг друга, то есть они не представляют собой сообщество со значительной социальной близостью, но ориентированы на конкретную цель и развивают свою собственную идентичность. Относительно высокую степень социальной однородности представляют собой группы, которые сформировались по общим интересам и стремятся дополнять онлайн-общение реальным взаимодействием [7].

Российские немцы представлены во всех популярных социальных сетях. Молодежь активна во «ВКонтакте» (53 группы), старшее поколение – в «Одноклассниках» (40); в Facebook (16) действуют официальные аккаунты общественных организаций, которые носят информационный характер. Самой многочисленной и популярной является группа «Российские немцы» в ВК, которая была создана в 2011 г. и сейчас насчитывает 4250 чел. В ней 91 тема для обсуждений, среди которых наиболее популярны темы «Происхождение фамилий / Генеалогия», «Депортация», «Религия». Кроме того, там проводятся опросы по актуальным для немцев сюжетам, например, «Переехали бы Вы на Волгу, если бы сейчас появилась возможность?». В опросе приняли участие 2228 чел., из которых 972 чел. (42,5%) ответили «сразу бы переехал», 488 чел. (21,3%) – «не стали бы переезжать», 828 чел. (36,2%) – «не готовы дать точный ответ». Организатора группы Виталия Бродгауэра к ее созданию подтолкнуло желание создать информационную платформу для российских немцев:

«Группу мы создавали вдвоем со знакомым по сайту ВК Александром Раушем. Нас обоих не устраивали те объединения, которые на тот момент существовали на схожие темы на сайте. Мы были заинтересованы в том, чтобы у российских немцев была и информационная платформа, и платформа для общения на интересующие их темы в одном. Мне кажется, это объясняется наличием сильной общественной позиции и чувством национальной ответственности, что вызывает потребность в распространении информации и знаний».

Особенно активны и популярны группы во «ВКонтакте», которые создают молодежные объединения немцев из разных регионов: Немецкое молодежное объединение, молодежная организация «Jugendbund» при РНД Новосибирска, молодежный клуб «Perspektiv», Молодежный совет немцев Урала «Jugendzentrum Ural», «Wir» – молодежь российских немцев Республики Коми и т. д.; самая многочисленная – Немецкое молодежное объединение, которое насчитывает около 2300 чел.

Немецкая молодежь Республики Коми объединилась в социальную группу во «ВКонтакте» в том же году (2008), когда эта сеть появилась. Было создано виртуальное сообщество, посвященное мо-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00177 «Этническая идентичность на постсоветском пространстве (на примере немцев России, Украины и Казахстана)» (рук. Т. Б. Смирнова).

лодежной организации WIR¹. Группа по структуре и задачам идентична другим подобным сообществам. В ней состоят почти 600 чел., ее контент охватывает диапазон от информационного блока и новостных постов до обсуждения традиций немецкой свадьбы, Пасхи, Рождества, сетевых акций и дискуссий. По нашим наблюдениям, это одна из самых активных социальных групп российских немцев, публикующая до трех постов в день. Лидер молодых немцев Коми Софья Фельцингер считает активность в виртуальном пространстве одним из способов сохранения идентичности немцев России. Софья сама во многом актуализировала свою этничность благодаря социальным сетям: «Я знала, что у меня есть немецкие корни, но это никак не сказывалось на моей жизни. Однажды я вспомнила, что есть немецкий танцевальный коллектив, зашла к ним в группе ВК, написала, что немка и хочу танцевать, меня пригласили. Я считаю, что жизнь народа измеряется его активностью в интернете, если его нет в сети, значит, народа не существует. Так же и с деятельностью молодежной организации, если мы не заявляем о себе в виртуальном мире, молодежь думает, что там ничего не происходит. Мы всегда выкладываем анонсы мероприятий, ведем онлайн-вещание с мероприятий, проводим сетевые акции. В честь дня рождения нашего общества сделали конкурс репостов, дополнительный конкурс – выкладывали вопросы по истории нашей организации, за сутки надо было ответить, а ответы надо было искать на наших информационных порталах» (ПМА, Сыктывкар, 2018).

Как показывают данные анкетирования, молодежь видит в виртуальном пространстве один из главных каналов трансляции этнической идентичности. По мнению большинства молодых немцев до 39 лет (85,5%), интернет способствует национальному сплочению и общению; молодежь отмечает, что свою этничность они чаще обсуждают в интернете, нежели с друзьями, родственниками или в общественной организации. Молодые немцы для самоидентификации в интернете часто используют хештеги, они облегчают в сети поиск публикаций по определенной теме, являются маркерами, инструментами для привлечения внимания. Среди хештегов у рос-

сийских немцев наиболее популярны: #российские-немцы #russlanddeutsche #немцыурала #коминемцы #немцысибири #rusdeutsch, #jugendzentrumural, #wir, #idr [4, с. 69].

Наряду с официальными аккаунтами российско-немецких организаций, есть группы, созданные исключительно на основе персональной инициативы. Например, Вера Шульц создала в 2008 г. в «Одноклассниках» группу «Российские немцы», которая сейчас насчитывает почти 8000 участников:

«Ближайшие родственники постепенно уехали в Германию. А я с семьей осталась в России. Мне стало интересно, а сколько же нас, так называемых „русских немцев“, осталось здесь, на своей Родине? Казалось, что выехали почти все. Конечно, большинство оставшихся – это немцы – потомки смешанных браков. Сначала я сама с модераторами рассылала приглашения в группу. Как увижу немецкую фамилию, смотрю, откуда человек. Сибирь? Значит, наш! И высылаю приглашение. Потом сами участники начали звать друзей, родных, знакомых. В группе много выехавших немцев. Они жаждут общения больше, чем оставшиеся, это заметно. Как бы они ни хорохорились, какие бы доводы ни приводили, ясно, что они ностальгируют по прошлым хорошим временам в России. Стараясь публиковать и обсуждать как российские, так и германские новости. Недавно активно обсуждали тему о послаблениях в законе на въезд в Германию» [5, с. 47].

С помощью социальных сетей немцы ищут своих родственников – более 75% опрошенных нами когда-либо искали родственников через социальные сети:

«Нашу семью разлучили еще во время войны, мой отец с бабушкой были выселены в Сибирь, а его сестра с семьей в Казахстан. До распада СССР мы общались, ездили друг к другу в гости, но в начале 1990-х гг. наши родственники из Казахстана вынуждены были уехать в Германию, оставив все адреса и контакты там. Так мы потерялись больше чем на 20 лет. Однажды я вспомнила, что у моего брата в Казахстане была маленькая дочь Снежана, я понимала, что сейчас она должна быть взрослой. Забила в поиске ее имя и фамилию в „Одноклассниках“ и высветился один пользователь с таким же именем и фамилией. Я ей написала, спросила, нет ли у нее бабушки Гали и папы Виктора, она ответила, что именно так их и зовут. Так благодаря „Одноклассникам“ воссоединилась наша семья» (ПМА, Серов, 2014).

Социальные сети и группы – одна из возможностей для российских немцев почувствовать себя единым сообществом. Дисперсное проживание в разных регионах России и за рубежом оказало негативное воздействие на поддержание единого сообщества, а интернет это восполняет. В сети стираются границы и открываются новые возможности для выражения своей этничности путем создания тематических групп, обсуждений, сайтов, чатов и диалогов.

¹ В тексте автор обращается к следующим страницам социальных сетей и интернет-порталов: «ВКонтакте»: WIR, молодые российские немцы в Республике Коми». URL: <https://vk.com/wirusdeutsch> (дата обращения: 28.04.2019); канал на YouTube «#EckArtRezept». URL: <https://www.youtube.com/eckartrezept> (дата обращения: 25.04.2019); сайт «Geschichteder Wolgadeutschen» URL: <http://wolgadeutsche.net> (дата обращения: 28.04.2019); Geschichteder Wolgadeutschen. Историко-краеведческий и генеалогический форум. URL: <http://forum.wolgadeutsche.net> (дата обращения: 20.03.2019); GEDENKBUCH; Электронная книга памяти российских немцев. URL: <http://www.gedenkbuch.rusdeutsch.ru> (дата обращения: 20.03.2019); Инстаграм: URL: www.instagram.com/katyakaterinamir; www.instagram.com/strtraus; www.instagram.com/shmidt_vit (дата обращения: 25.04.2019).

Особую роль виртуальное пространство и социальные сети стали играть во время пандемии коронавируса (COVID-19) и режима изоляции, который был введен практически во всем мире. Эти события привели к окончательной победе цифровой культуры над аналоговой. Публичная религиозная жизнь в мире перешла в теле- и радиозфир и особенно интенсивно – в интернет. Рассматривая влияние пандемии на кибер-религию, мы обратимся к одному кейсу – этническому сообществу российских немцев, участники которого исповедуют три основных направления в христианстве: протестантизм (лютеранство), католицизм и (в меньшей степени) православие [1, с. 106]. Посредством включенного онлайн-наблюдения мы в течение полугода вели мониторинг лютеранских и католических сообществ российских немцев, были участниками соответствующих Whatsapp-групп. Кроме того, источниками исследования стали веб-интервью с лидерами религиозных общин, прихожанами, подписчиками социальных сетей, а также пользователями мессенджеров Whatsapp и Telegram.

В России насчитывается около 430 общин евангелическо-лютеранской церкви, среди прихожан которых более 80% – российские немцы. Наиболее крупные общины действуют в Санкт-Петербурге, Москве, Калининграде, Челябинске, Омске и Томске. Российские немцы-лютеране многочисленнее немцев, исповедующих католичество или православие; они активнее позиционируют себя в виртуальном пространстве. В популярных социальных сетях «ВКонтакте» и Instagram у них около 35 групп – это официальные аккаунты общин, личные страницы пасторов и проповедников, тематические и другие группы. У лютеранской общины России с 2007 г. действует официальный сайт [3, с. 111].

Томская лютеранская община в 2017 г. одной из первых создала свою страницу в Instagram по инициативе проповедника Виталия Шмидта¹. Несмотря на солидный возраст (общине уже более 250 лет), она активно заявляет о себе на современных цифровых платформах. Первый пост был опубликован 22 октября 2017 г. Сначала аккаунт был популярен только у прихожан, публикации были нечастыми, в основном это были фотографии кирхи, членов общины, фото со служб. В первое время фотографии не имели подписей вовсе или были подписаны очень коротко, с общими хэштегами (#лютеранство, #российские немцы, #томск). Автор страницы отмечает, что «идея создать аккаунт появилась внезапно, сначала не было никакой стратегии ведения блога, но со временем стали присоединяться люди, появилась обратная связь» (КПИМА 2022, Виталий Шмидт). Сейчас община для идентификации себя в социальных сетях, в том числе в Instagram, использует хэштег #elo_tomsk (т. е. евангелическо-лютеранская община Томска). Сегодня на ее странице 194 публика-

ции – это не только фотографии и истории о жизни общины, но и посты на христианские темы, выдержки из Библии, рассказы о таинствах, поздравления с церковными праздниками.

Другой пример влияния интернета на религию дает созданная в 2013 г. группа католиков «Просьбы о молитве»² в сети «ВКонтакте». В ней состоит порядка 1900 чел., и любой подписчик может попросить помолиться за него или за его родных. Если человек ставит «лайк» к записи с просьбой, значит он отреагировал и помолился («Мы надеемся, что каждый „лайк“ (мне нравится) под интенцией будет значить о молитве»). Всего в группе 3350 таких сообщений. Администраторы отмечают, что во время изоляции и в пик пандемии количество обращений в группу увеличилось в 4,5 раза по сравнению с аналогичным периодом прошлого года. На главной странице создатели группы обращаются к пользователям:

«Ежедневно возникают ситуации, когда нам нужна молитвенная поддержка. Иногда и мы имеем желание помочь кому-то, но не знаем как. В сообществе „Просьбы о молитве“ мы пытаемся объединить тех, кто просит о молитве, и тех, кто хочет посвятить немного своего времени, вспомнив в нашем обращении к Господу тех, кто нуждается. Не бойтесь обращаться к другим людям с просьбой, ведь сказано: „Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят“» (КПИМА, 2020).

Исследования показывают, что основным мотивом ведения блогов у христиан выступает стремление создать место, где они могут рассказать о своей духовной жизни и ежедневных практиках [6]. Подобного рода публичные страницы/аккаунты являются своего рода самопрезентацией религиозной общины. Е. И. Гришаева и В. А. Шумакова отмечают, что самопрезентация, например, православных приходов онлайн возникает как результат взаимодействия религиозных и медийных требований и норм. Другими словами, выражение религиозной идентичности в онлайн является презентацией религиозной принадлежности в офлайн, которая опосредована медиатизированным характером коммуникации и возможностями, которые предоставляет интернет-среда [2, с. 40, 41].

Во время самоизоляции многие пасторы и проповедники были вынуждены перейти в онлайн-формат. Для одних это был новый вызов, возможность реализовать то, что давно было задумано (прогрессивная группа). Для других это было испытание, вынужденная мера (консервативная группа). К прогрессивным лидерам лютеранской общины можно отнести пастора Александра Шрайнера и пропта Вальдемара Йессе из Челябинска, оба уже несколько лет ведут Youtube-каналы³, где размещают онлайн-про-

¹ Лютеранская община г. Томска. URL: https://www.instagram.com/elo_tomsk/ (дата обращения: 10.07.2020).

² Просьбы о молитве. Группа в «ВКонтакте». URL: <https://vk.com/imolitiva> (дата обращения: 10.07.2020).

³ Youtube-каналы лютеранских лидеров: Alex&Elena

поведи, песни, стихи, а также видео о жизни общины. Для них вынужденный онлайн-режим был скорее толчком к реализации старых планов, а не вызовом. Основную аудиторию их подписчиков составляли люди, которые по какой-то причине не могли приходить на богослужения. Александр создал свой канал еще в 2007 г. Он размещал здесь песни в собственном исполнении и проповеди, чтобы заявить о себе и отчасти ради эксперимента. Согласно рейтингу просмотров, его видео собирает значительно большую аудиторию, чем реальная служба в церкви.

«На данный момент распространение христианского контента в интернете — это тот метод евангелизации, который сейчас актуален. Проповедь, которая готовится часами с молитвой и усердием, достигает большего количества людей, и ее можно посмотреть еще раз. Также и самому можно послушать и работать над собой. Лютеранских русскоязычных проповедников в интернете очень мало и, думаю, это положение дел нужно менять. Онлайн-проповеди — это хорошо, но нельзя забывать искать источник жизни и в самостоятельном изучении Библии. Да благословит, даст мудрости и укрепит Вас наш Господь Иисус Христос!» (Александр Шрайнер, пастор, г. Челябинск, КПМА, 2020).

Помимо подготовки и публикации ежедневных онлайн-проповедей, Александр с 1 марта 2020 г. ведет у себя на канале проект «Слово Божье на каждый день». Как правило, это короткие пятиминутные аудиоролики с проповедью. Они записаны разными пасторами и проповедниками из многих городов России и Германии. У каждого ролика около сотни просмотров. Вальдемар Йессе ведет другую необычную рубрику — «Караоке», где четыре человека (один из них пастор А. Шрайнер) исполняют духовные песни под аккомпанемент фортепиано и гитары, это исполнение сопровождается титрами с текстом песни (отсюда и название). Любой желающий может исполнять песню вместе с мини-хором.

«У онлайн-богослужений большой охват, они доступны для просмотра в любое время. Можно достичь проповедью тех, кто чисто физически недоступен. Но в онлайн нет возможности совместно праздновать таинства и просто петь. Также возникает опасность, что люди могут перестать ходить на службу. К сожалению, мы как церковь очень часто не используем те возможности и инструменты, которые существуют в современном мире для распространения Евангелия. Лишь пандемия заставила нас задуматься об онлайн-служении» (Вальдемар Йессе, пропст, г. Челябинск, КПМА, 2020).

Пастор омской лютеранской общины Евгений Филиппов считает, что Covid-19 стал главным фактором в переходе к онлайн-богослужению. Главной трудностью было психологически настроиться вести службу онлайн, не хватало визуального контакта

и живого общения. Однако благодаря такой форме он узнал о новых способах взаимодействия с прихожанами:

«Когда заканчиваются наши богослужения, то прихожане могут поделиться своими эмоциями друг с другом или высказать их пастору. Всё, что связано с онлайн-богослужениями, выглядит иначе. И поэтому все «лайки», «репосты», комментарии, а также телефонные звонки пришли на смену живому обмену эмоциями — ведь это всё тоже мнения и чувства людей. Для пастора важно, как он сам относится к этим вещам. Важно ли само наличие „лайков“ или „репостов“, или он что-то почерпнет для себя из всего этого, чтобы взять в свой будущий багаж знаний и опыта» (Евгений Филиппов, пастор, г. Омск, КПМА, 2020).

Пастор лютеранской общины г. Краснотурьинска, напротив, более консервативно настроен по отношению к религиозной жизни в онлайн-формате. Он отмечает, что, несмотря на то, что богослужения посмотрели многие люди из разных городов и стран, его не услышали свои же прихожане, поскольку это люди старшего поколения, которые до сих пор имеют только кнопочные телефоны, не готовы осваивать Zoom или Whatsapp. Он считает, что лучше собрать 70 человек в церковном зале, чем 300 просмотров в интернете:

«Я приемлю онлайн-формат для небольших заметок, чтений на каждый день, но я не представляю в таком виде большие богослужения с Крещением и Причастием, похороны и венчания. На данный момент, как я уже говорил, онлайн-богослужение — это вынужденная мера, и в дальнейшем надеюсь, что мы вернемся к традиционным собраниям. Не хочу, чтобы мы приучали людей к интернету. В жизни современного человека и без того много виртуальной реальности» (Евгений Лукинов, пастор, г. Краснотурьинск, КПМА, 2020).

Во время изоляции многие конфессии перешли на онлайн-богослужения, этот тренд продолжает сохраняться и сегодня. Некоторые общины после снятия ограничений продолжают подобную практику. Еще одним способом поддержания коммуникации стали Whatsapp-группы, которые создавались как территориальные сообщества для обсуждения повседневных задач и как лютеранские/католические конфессиональные группы, объединявшие прихожан из разных городов. У российских немцев две таких группы — «Лютеранское общение» и «Молитва — это сила». Через них рассылаются приглашения на общие богослужения в Zoom.

В Германии онлайн-формат религиозной жизни лютеран отличается большей консервативностью. Так, официальная церковь не создавала Whatsapp-группы и не использовала социальные сети для организации общения между прихожанами, так как в Германии строго соблюдаются закон о персональных данных, и церковь общается с паствой через официальные письма и почту. Каждая община имеет свой сайт, на котором ежедневно публикуются ви-

Schreiner. URL: <https://www.youtube.com/c/AlexSchreiner/videos>; Waldemar Jesse. URL: <https://www.youtube.com/c/WaldemarJesse/videos> (дата обращения: 10.07.2020).

деообращения руководителей, подкасты, тексты молитв и проповедей¹. Онлайн-богослужения в Германии проводятся в телеэфире, утром на центральных каналах каждый может посмотреть службу из главных католических и лютеранских церквей в прямом эфире:

«Жизнь общины не прекратилась из-за отсутствия физической возможности проводить богослужения. Современные технологии позволили продолжать духовное общение. Ежедневно колокол звонил ровно в семь утра и в полдень, приглашал молиться, каждый делал это у себя дома. На сайте общины выставляли регулярно молитвы и тексты проповедей на соответствующее воскресенье, их даже присылали обычным письмом. Оставались на связи пасторы и сотрудники общины, с которыми можно было поговорить по телефону и при острой необходимости даже лично встретиться. На центральных каналах ежедневно в 9.00 включали богослужения и семьи могли молиться» (КПМА, 2020, Виталий Шмидт, член лютеранской общины Св. Якоба в Райне, Германия).

На время самоизоляции пришелся один из главных весенних праздников — Пасха, которую из-за пандемии отпраздновали преимущественно в онлайн-формате. В преддверии праздника в интернете инициировались различные сетевые акции. Например, редакция православного журнала «Фома» стала инициатором акции «Окна Пасхи» (хэштег #окнаПасхи), призвав россиян в пасхальную ночь зажечь дома свечу или лампаду и поставить ее на окно. Ацию запустили в соцсетях Instagram, «ВКонтакте», Facebook, «Одноклассники», а также в мессенджере Telegram. В ней приняли участие несколько тысяч человек. В Facebook более 1,5 тыс. чел. сделали публикации с хэштегом #окнаПасхи, в «ВКонтакте» — 3 тыс., в Instagram — 5 тыс.

Российские немцы организовали свою интернет-акцию «Пасхальный марафон». Участники ежедневно знакомились с историей и символами Пасхи, выполняли задания, мастерили поделки, готовили пасхальные блюда и выставляли свои публикации под хэштегом #пасхальный марафон. Мастер-классы, посвященные кухне российских немцев, проводили авторы кулинарного Youtube-канала «EckArtRezept» Ирина и Андрей Скворцовы (Эккерт). Организатором марафона был Международный союз немецкой культуры:

«В этот раз мы отмечаем Пасху не как обычно — в немецких центрах встреч или в церковных приходах. Мы все остаемся дома с теплыми мыслями о близких: друзьях, родных, семье. Несмотря на ограничения нашей обычной жизни, мы вместе прославляем Христа и жизнь! Благодаря современным средствам коммуникации я получаю пасхальные сообщения отовсюду и рада каждому из

них. Родители, дети, бабушки и дедушки с энтузиазмом участвуют в нашем Пасхальном марафоне и делятся этой радостью в социальных сетях» (КПМА, 2020, Ольга Мартенс).

«В силу сложившейся ситуации прежние наши форматы проведения мероприятий, связанных с Пасхой, невозможны. Поэтому мы решили перевести их в онлайн. Мы так же рассказываем о традициях, даем рекомендации, как приготовить традиционные блюда пасхального стола, проводим мастер-классы по изготовлению пасхальных сувениров. Вся эта информация, размещенная на сайте RusDeutsch на русском и немецком языках, доступна широкому кругу людей не только в России, но и в Германии. И такой формат нам позволил более детально рассказать о традициях российских немцев, связанных с светлым праздником Пасхи» (КПМА, 2020, Татьяна Франк).

Марафон длился шесть дней. Первый день был посвящен Великому посту. В этот день рассказывали также о традиции красить яйца на Пасху и о том, как изготовить сувенирные пасхальные яйца из бумаги. Во второй день участники марафона узнали о символе праздника Osterhase (пасхальный заяц), приготовили традиционный куриный суп-лапшу (Nudel) и смастерили пасхального зайчика из фетра: *«Мы с удовольствием участвовали в пасхальном марафоне, делали зайчиков из разных материалов, а еще рисовали на компьютере, к нам на Пасху приходил виртуальный зайчик»* (КПМА, 2020, Мария Шнек). Третий день был посвящен таким символам праздника, как Osterstrauß (пасхальный букет) и Osterkranz (пасхальный венок). Участники готовили традиционный пирог российских немцев Riewelkuchen и мастерили из бумаги пасхальный колокольчик-нарцисс. Четвертый день был посвящен знакомству с традициями Зеленого четверга (Gründonnerstag), участники марафона узнали также рецепт сдобных кренделей с начинкой. В пятый день рассказывали о традициях Страстной пятницы. Мастер-класс, посвященный кухне российских немцев, был в этот день о приготовлении булочек из дрожжевого теста с пудингом и апельсиновым соком. В заключительный шестой день участники марафона узнали о традициях и символах Страстной субботы и Светлого воскресенья и готовили пасхальные кексы в яичной скорлупе: *«В нашей семье в последнее время полюбили готовить кухню российских немцев благодаря каналу на Youtube, где ольская семья выкладывает видео-рецепты. Во время пасхального марафона мы ежедневно проводили свои дни на кухне с компьютером за готовкой новых немецких блюд»* (КПМА, 2020, Анна Фукс).

Накануне праздника российские немцы публиковали посты и заметки о том, как изменились их семейные традиции празднования Пасхи в связи с пандемией и изоляцией. Многие сосредоточились на доме, как и прежде, готовили подарки для детей (которые, как считается, приносит зайчик), красили яйца, службу смотрели по телевизору или онлайн

¹ Например, лютеранская община Св. Якоба в г. Райне: <https://jakobi-rheine.ekvw.de/sonstiges/#c1255344> (дата обращения: 16.07.2020).

(Празднику быть! Пандемии не удастся испортить Пасху. Московская немецкая газета. 2020: 6). Из-за того, что многие не могли встречаться с друзьями и родными, Whatsapp стал частым каналом общения и видеосвязи. В Пасху некоторые «бились яйцами» через Whatsapp, посылали друг другу виртуальные поздравления и открытки. В день Пасхи Instagram был переполнен stories российских немцев с поздравлениями и фотографиями, рассказывающими о том, как в семье отмечают Пасху:

«Конечно, в Пасху мы покрасим яйца и что-нибудь вместе семьей испечем – в „мамской“ группе в „WhatsApp“ уже распространяют рецепт самодельных дрожжей, потому что из всех магазинов они пропали. Оттуда же – идея раскрашивать окна, используя пасхальные мотивы, которые будут видны не только нам самим внутри дома, но и снаружи» (КПИМА, 2020, Екатерина Келлер, прихожанка католической общины Св. Таддеуса в Аугсбурге, Германия).

«В Вербное воскресенье, Страстную пятницу и Пасхальное воскресенье запускали видеотрансляции богослужений. К празднику все прихожане получили по почте новый выпуск церковного издания Neuesaus Jakobi... В этом году к нам опять приходил Osterhase (пасхальный заяц) и прятал подарки, и мы с детьми их искали. Мы покрасили яйца, приготовили пасхальную выпечку и оставили небольшие угощения под дверями соседей, а потом собиравшись семьей за праздничным столом. Конечно, мы не смогли многих поздравить лично, поэтому поздравлялись онлайн, звонили по видео, выставляли в Instagram посты и сториз, их просмотрело много людей, и нас в ответ поздравили даже те, с кем мы не были ранее знакомы» (КПИМА, 2020, Виталий Шмидт, член лютеранской общины Св. Якоба в Райне, Германия).

Наиболее важную роль виртуальность играет в идентичности немцев, которые живут в эмиграции в Германии. Для тех, кто живет там давно, интернет является возможностью не терять связь с родиной, поддерживать контакты. Те, кто уехал в Германию недавно, используют интернет как способ самореализации и адаптации. Некоторые из них ведут личные странички, рассказывают о жизни поздних переселенцев и с помощью этого актуализируют и/или модифицируют свою этничность. Адаптация через виртуальное пространство связана с возможностью налаживать новые связи, знакомиться, узнавать о различных аспектах жизни в Германии и просто наблюдать за жизнью других переселенцев.

Виртуальная идентичность российских немцев носит ситуативный и подвижный характер. Вариации ее проявления связаны, с одной стороны, со способом выражения (создание групп, текстовых, визуальных или видео блогов, сайтов и т. д.), с другой – с персональными мотивациями (от желания сохранить этнокультурное наследие до личной самореализации). Успешные и активные интернет-пользователи становятся известными персонами в физическом пространстве, а виртуальная идентичность актуальнее реальной.

T. S. Kisser

Russian Germans in social networks

Annotation. Modern manifestations of the identity of Russian Germans were examined using materials from social networks and websites. Active in cyberspace, Russian Germans in real life are rather closed in matters of their own real identity and ethnicity. But in virtuality, they create different communities. Social networks and groups are one of the opportunities for them to feel like a single community. **Keywords:** Russian Germans, social networks, identity, virtuality.

Источники и литература

1. Головнев А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108.
2. Гришаева Е. И., Шумкова В. А. Самопрезентация православных общин в социальной сети Вконтакте. Теоретические основания исследования // Социология религии в обществе позднего модерна. 2019. Т. 8. С. 35–40.
3. Киссер Т. С. Российские немцы: религиозность онлайн // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 103–123.
4. Киссер Т. С. Виртуальная идентичность российских немцев // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 64–84.
5. Штайнметц Е. Российские немцы. Мне нравится // BIZ-Bote. 2013. № 3. С. 44–47.
6. Cheong Pauline Hope, Poon, Jessie P. H., Huang, Shirleina and Casas Irene. The Internet Highway and Religious Communities: Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online // The Information Society. 2009, 25:5. P. 291–302.
7. Heintz B. Gemeinschaft ohne Nähe? Virtuelle Gruppen und reale Netze // Virtuelle Gruppen. Charakteristika und Problemdimensionen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH, 2003. P. 180–210.

УДК 94(571)(=512.145): 332.21
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-107-114

С. Н. Корусенко, В. В. Подолько

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

Формы землепользования у татар и бухарцев в начале XVIII в. (по материалам дозорных книг)¹

Аннотация. В статье на основе анализа двух источников – Дозорной книги Тарского уезда и Тарской дозорной книги 1701 г. – рассматриваются формы землепользования у татар и бухарцев в начале XVIII в. В описания включались пахотные и непахотные земли, сенокосные угодья, покотина, частично рыболовные места. Они имели отличия у разных этносоциальных групп податного населения. Основной формой землепользования для служилых татар было подворное закрепление земель, наличие заимок, собственных покосов. Землепользование ясачных татар было коллективным. Среди бухарцев выделяются земельные и безземельные, земли использовались в основном в рамках семей или родственного клана. В результате совместного проживания в одном или соседних поселениях служилые и ясачные татары и бухарцы также коллективно пользовались сенокосными угодьями, непахотными землями и покотиной. **Ключевые слова:** Сибирь, Тара, Иртыш, Тарское Прииртышье, служилые и ясачные татары, бухарцы, формы землепользования.

Проблема соотношения государственного, коллективного и индивидуального землевладения и землепользования в Сибири до сих пор остается нерешенной, так как при изучении конкретных ситуаций периодически возникают вопросы, связанные с наличием/отсутствием частной собственности на землю, передачей ее по наследству на основании различных документов, соотношением коллективных и индивидуальных форм землевладения и землепользования и т. д. Считается, что землевладение и землепользование – это взаимосвязанные и фактически неразделимые понятия. В то же время землевладение подразумевает в большей степени правовые основы данного явления, тогда как землепользование больше связано с хозяйственным освоением территории.

Сибирские территории, присоединение и освоение которых началось в конце XVI в., постепенно включались в социально-экономическое пространство Русского государства. Это выражалось в формировании системы податного налогообложения, налаживания торговых связей не только внутри европейско-азиатских территорий складывающейся Российской империи, но и с различными азиатскими сообществами. Важное значение придавалось хозяйственной колонизации вновь приобретенных земель. Не последнюю роль в этом процессе играло государство, с одной стороны стимулируя данный процесс, с другой – охраняя земли коренного населения, платившего ясак. В различных регионах Сибири хозяйственная колонизация происходила по-разному, учитывая географические условия, занятия коренных жителей, установление границ и наличие вооруженных конфликтов с соседними государственными образованиями или обществами. Еще в нача-

ле XVIII в. южные границы Западной Сибири оставались открытыми и неопределенными.

В отечественной историографии вопросы хозяйственной колонизации Сибири не раз становились объектом исследования [1–3 и др.]. В большинстве работ основное внимание уделялось пришлым служилым и крестьянским людям. Проблемы землепользования коренных жителей Сибири рассматривались в основном в контексте их взаимоотношений с переселенцами. Упор делался именно на том, каким образом и на основе каких правовых основ решались земельные споры. Землепользование и землевладение тюркоязычного населения Западной Сибири также не раз становилось объектом исследования [4–6], однако в работах эти сюжеты рассматривались либо на примере определенных социальных групп (например, служилых татар), либо хронологически это был уже более поздний период – XIX в., где ситуация изменилась довольно сильно в сторону уравнивания прав по отношению к распределению земель у оседлых инородцев и государственных крестьян. О правах на владение землей инородцами Тобольской губернии в исторической ретроспективе даны сведения в исследовании чиновника особых поручений при Переселенческом управлении И. А. Андроникова, где он выделил категории документов и привел различные примеры [7]. Им же отмечено, что вопрос о землевладении инородцев остается спорным и окончательно не решенным, так как даже в начале XX в. возникает путаница при разбирательстве вопросов о принадлежности земли: в одних случаях земли признавались казенными, в других – предоставленными в вечное неотъемлемое владение. Вопросы, связанные с землепользованием, затрагивались автором фрагментарно.

Цель данной работы – представить статичный срез на рубеже XVII–XVIII вв. и выявить основные формы землепользования у тюркоязычного населения Западной Сибири, относящегося к следующим социальным группам: ясачные, служилые и захре-

¹ Работа выполнена в рамках реализации проекта РФФИ № 20-09-42054 «Статика перемен как тренд развития окраин Российской империи в Петровскую эпоху (на примере Тарского Прииртышья).

бетные татары, бухарцы. Исследование основано на двух источниках – Дозорной книге Тарского уезда и Тарской дозорной книге 1701 г. Автором обеих книг являлся московский дворянин Иван Родионович Качанов. Дозорная книга Тарского уезда 1701 г. [89] включает описания всего населения данной территории, за исключением бухарцев. Анализ причин составления и содержания источника позволил сделать вывод о том, что главным поводом для проведения дозора было стремление пополнения государственной казны посредством увеличения налогов с местного населения. Для этого требовалось, что подтверждается и текстом самого документа, уточнить материалы предыдущего описания Тарского уезда, произведенного Львом Поскочиным в 1684 г. (эта книга не сохранилась), и осуществить в случае необходимости суд в земельных спорах [10]. Описания тюркоязычного населения представлены в последней части книги и частично опубликованы по Тарскому Прииртышью [11, с. 97–140].

Тарская дозорная книга 1701 г. [9] включает описания только бухарцев. Название источнику дал еще в конце XIX в. архивист и писатель Н. Н. Оглоблин, который отмечал, что данная книга «сохранилась целиком, и из обширного ее предисловия (л. 1–8) ясно видна особая цель переписи Ив. Качанова. Тобольские и тюменские „юртовские бухарцы“, имея во главе муллу Маскута Алимова (л. 1 об.), просили государя освободить их от дачи «выдельного хлеба» с пашен и «денежного оброка» с сенокосов, ссылаясь на то, что раньше, по указу 153 г. (1644 г. – *Авт.*), они не платили никаких оброков. Правительство отказало им и только заменило „выдельный хлеб“ с пашен „денежным оброком“, для чего и предписано было Ив. Качанову описать бухарские земли в Тобольском, Тарском и Тюменском уездах (л. 2). Любопытны мотивы обложения: правительство внушает бухарцам, что „во всех странах христианских и бусурманских государств никакого чину не токмо пришлой иноземец, но и того государства природной человек безоброчно и безданно никакими землями и угодьями не владеют“ (л. 3), взимаемые же с бухарцев (как и с других подданных) оброки идут на жалованье ратным людям, которые-де „и их бусурман от разорения оберегают...“ (л. 3 об.). Бухарцы же «ничего больше 50 лет не платили» (л. 4 об.) в государственную казну. Указ же 153 г. объясняется тем, что тогда «в Тобольску бухарцев было немного, а на Таре и на Тюмени никого не было» (л. 4). Теперь же количество бухарцев так увеличилось, что правительство считает необходимым запретить впредь бухарцам покупать земли и угодья „у русских людей и у служилых и у ясашных татар“ (л. 5)» [12, с. 66]. Из описания Оглоблина может сложиться впечатление, что в данном источнике переписаны все бухарцы тоболо-иртышского региона. Однако это не так: сам автор назвал книгу Тарской, из чего следует, что в ней переписаны только бухарцы Тарского уезда. Источник полностью опубликован в оригинальном виде, здесь же представлен

также адаптированный к современным нормам русского языка текст [13].

Книги явились следствием двух указов Петра I, датированных одним годом, указы изложены в начале каждой книги: Дозорная книга Тарского уезда – 4 января 1698 г., Тарская дозорная книга – 22 августа 1698 г. Чаще всего в научной литературе эти документы датируются 1698 г., так как большинство исследователей не рассматривали документ в целом, а брали из него небольшие выдержки, даже не поняв, что само описание относится к 1701 г. [2, 14–16]. Это объясняется тем, что изучались общие процессы заселения и освоения Сибири, этническая история коренных народов региона в пределах значительных территорий и хронологических рамок. Несмотря на то, что в научный оборот было введено много письменных источников (материалы ревизий, окладные и переписные книги, статистические источники и т. д.), одним из общих моментов этих работ являлось цитирование источников, а не перевод текста целиком, что иногда приводило к тому, что цитата, вырванная из контекста источника, интерпретировалась неверно. Полное же прочтение источника порой приводит к отрицанию выводов предыдущих исследований, основанных на конкретной цитате. Переход от глобальных исторических построений к изучению локальных процессов, которые показывают то особенное, что происходило в каждом конкретном регионе, способствует не только привлечению неизвестных, но и подробнейшему анализу уже ранее известных науке источников, которые при полном их прочтении открывают новые грани изучаемых исторических процессов и явлений.

К началу XVIII в. на территории Тарского уезда сложилась довольно устойчивая этносоциальная структура тюркоязычного населения, в которой выделяются 4 основные группы: ясачные, служилые, захребетные татары и бухарцы. Помимо этого в материалах дозорных книг имеются единичные сведения о казанцах и калмыках. В описаниях некоторых деревень встречаются князцы, которые по своему социальному и имущественному положению выделялись среди рядовых жителей. Обычно князцы выступали в качестве выразителей интересов общества при подаче челобитных, связанных в основном с поземельными спорами. Закономерности расселения этих групп состояли в следующем: совместные поселения служилых и захребетных татар и бухарцев располагались вокруг г. Тары, в основном на правобережье Иртыша, за исключением юрт Туралинских; рядом находились деревни ясачных татар; на севере Тарского уезда татарские деревни были заселены исключительно ясачными. К этому времени уже сложилась система чересполосного расселения русских служилых людей и татар и бухарцев.

Служилые и захребетные татары. Эти социальные группы невозможно рассматривать по отдельности, так как они взаимосвязаны: только в тех деревнях, где переписаны служилые татары, идет

описание и захребетных татар. Всего зафиксировано 59 дворов служилых татар и 60 – захребетных. С. В. Бахрушин выводил происхождение татарского служилого сословия от прежних феодалов – «тарханов», куда он включал туземных князей (беков), мурз, племенных князцов и отчасти духовную знать. Звание служилого татарина было наследственным. Они несли разнообразные воинские повинности наравне с русскими служилыми людьми, участвовали в ямской гонимости, использовались для различных поручений, требовавших знания местных условий и связей с населением [4]. Представители данной социальной группы были освобождены от уплаты ясака. Б. О. Долгих предположил, что в составе служилых татар Тарского уезда было значительное количество местного тюркоязычного населения и, прежде всего аялынцева – родо-племенной группы тарских татар [17, с. 49]. Н. А. Томилов отмечал, что, как и тобольские и тюменские татары, они совершали ежегодные походы на юг к Ямышеву озеру за солью, посылались на службу в Тару, Томск и некоторые другие города и острожки, участвовали в военных походах. Постоянным местом их жительства были деревни, расположенные около г. Тары [16, с. 145]. Их нахождение на правом берегу Иртыша подтверждает мнение Б. О. Долгих о местном компоненте служилых татар, так как при изучении расселения автохтонного тюркоязычного населения был сделан вывод о том, что основные их земельные владения, а также поселения в Тарском Прииртышье были расположены вдоль правого берега Иртыша [18, 19]. Таким образом, служилые татары, несмотря на прохождение службы, оставались на своих землях. В среде служилых татар встречались и «иноземные» представители. Так, в деревне Иткучуковой («она же Атацкая Усеинова») переписан «служилый иноземец» Кучук Чолбаров сын Зайсанов, отец которого Чолбар Кочашев сын Зайсан был «выезжим юртовским служилым татаринном» [8, л. 361–361 об.].

В XVII в. начинается перевод служилого населения на землю. Пожалуй, наиболее подробно этот вопрос освещен в работе Н. Г. Аполловой, касающейся именно территории Прииртышья, куда входил и Тарский уезд. Автор рассматривал этот процесс по отношению к русским служилым людям. Она отмечала, что начало оседания на землю служилого населения на данной территории происходило в первой четверти XVII в., приводя в пример материалы «Дозорной книги Тарского уезда 1624 г.», где переписаны селения служилых людей, представлявшие в большинстве своем деревни-однородки [3, с. 84]. На протяжении XVII в. служилые люди постепенно осваивали все новые земельные угодья. Описывая политику правительства по отношению к служилым людям в XVII в., Н. Г. Аполлова отмечала, что она «была в какой-то мере двойственной. Добиваясь „государевых прибылей“ и экономии в хлебе, оно стремилось урезать хлебное жалованье служилых или совсем не выдавать его, переводя их на службу с пашни. С другой стороны, не желая отрывать

их от своих служебных обязанностей, особенно казаков от разъездной службы, правительство пыталось установить норму земельного держания» [3, с. 87]. Можно предположить, что у служилых татар имелись свои земельные угодья до оседания на землю русских служилых людей, так как в состав служилых татар входили представители местного тюркоязычного населения. Основной деятельностью служилого сословия являлось выполнение разнообразных воинских повинностей, представители этой социальной группы использовали для обслуживания своих земель захребетников.

К концу XVII – началу XVIII в. ситуация на территории Тарского уезда становится стабильной: русские продвинулись уже далеко вверх по Иртышу, прекратились набеги калмыков и т. д. Поэтому именно в это время произошло увеличение количества «оседлых» служилых людей, приписанных к различным деревням и имевших в своем распоряжении значительное количество земельных угодий. Таким образом, нам представляется, что именно начиная со второй четверти XVII в. шел процесс оседания служилых татар на землю. В результате массового перевода категории служилых людей на «службу с пашни» во второй половине XVII в. земли служилых татар были закреплены за ними, как и у русских служилых, – подворно. Также они получали денежный оклад.

Среди 59 дворов служилых татар только главы двух из них не имели пахотной земли, большинство (главы 32 дворов) имели от двух до пяти десятин, главы 16 дворов – от пяти до десяти десятин, главы 7 дворов – свыше 20 десятин пахотной и непахотной земли (табл. 1).

В услужении у служилых татар были захребетники – «обедневшие сородичи, которые по тем или иным причинам не вошли в разряд служилых» и, «живя „за хребтом“ более состоятельных своих соплеменников... были обязаны своим хозяевам известными повинностями» [4, с. 170]. В количественном отношении служилых и захребетных татар было немного по сравнению с общей массой ясачных людей. С. В. Бахрушин отмечал, что основную массу захребетников составляли чужеродцы. Но анализ сведений дозорной книги позволяет усомниться в слишком большом количестве «чужеродцев». Из 60 дворов захребетных главы 21 не имели ни пашенных, ни сенокосных угодий, 4 – только сенокосные земли. В то же время большинство захребетных (35 дворов) владели как пашенными, так и сенокосными угодьями. Это является косвенным подтверждением того, что они были выходцами из местных родоплеменных групп. Об этом свидетельствует и тот факт, что имеются указания на «старинное владение» этими землями. Например, в деревне Айткуловой к захребетным приписан «Кармышачко Айткулов сказал: у него сын Айткулко четырех лет, брат Атычко двадцати лет. Скота – две лошади, рогатого столько же. А пашни паханные – полторы десятины в поле, а в двух по столько же. Сенных покосов

Таблица 1
Количество паханой и непаханой земли
у служилых и захребетных татар и бухарцев
Тарского уезда в начале XVIII в.*

Населенный пункт	Категория	Кол-во дворов	Кол-во безземельных	Количество дворов, имеющих земли, десятин				
				1-2	2-5	5-10	10-20	свыше 20
1. г. Тара	бухарцы	11	3	1	1	1	2	3
2. д. Кыргапских юрт	служилые	13	1		9	3		
	захребетные	17	12	2	2	1		
3. д. Айткуловых юрт	бухарцы	5	2		1		2	
	служилые	12	1		8	2		1
	захребетные	18	9	3	6			
4. д. Атацких юрт	бухарцы	1	1					
	служилые	3				1		2
	захребетные	3	1				2	
5. д. Иткучюкова Атацкая Усеинова	бухарцы	14	9		2	2	1	
	служилые	6			3			3
	захребетные	1			1			
6. д. Шиховых юрт	бухарцы	14	7	1	2	1	3	
	служилые	1				1		
7. д. Туралинских юрт	бухарцы	23	7	4	3	3	5	1
	служилые	7			6	1		
	захребетные	10	1		9			
8. д. Бабина	ясачные	1	1					
	захребетные	4		1	2	1		1
	служилые	5						
9. д. Сеитова	бухарцы	13	7	1			4	1
	захребетные	2	1		1			
	служилые	6			1	4	1	
10. д. Байтуганова	бухарцы	1					1	
	захребетные	5	1	1	3			
	служилые	6			3	3		
Итого	бухарцы	82	36	7	9	7	18	5
	захребетные	60	25	7	24	2	2	
	служилые	59	2	1	32	16	1	7

*Составлено по: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1182. Л. 348 об. – 390 об.; Кн. 1199. Л. 8–68.

на полтораста копен. В межах та его пашня вверх по Ибейке речке возле озера и возле глухого березняка и возле речки Ичкитовки да за Ибейкою поскотинное место. Владеет исстари» [8, л. 357]. Таких описаний встречается довольно много, и это показывает, что большая часть захребетных все же происходила из автохтонного тюркоязычного населения данного региона. Мало того, при сплошном прочтении текста дозорной книги можно предположить наличие родственных связей между служилыми и захребетными татарами. Как известно, до XX в. фамилий как таковых у местного тюркоязычного населения не было, за исключением нескольких семей. В качестве фамилии в документах записывалось отчество. Если посмотреть фамильный состав (по отче-

ству) конкретного поселения, то в ряде случаев одинаковые фамилии встречаются в категории и служилых, и захребетных татар. Например, среди служилых в Кыргапских юртах числился Ачишко Усеинов, среди заребетных – Кучучко Усеинов; в Айткуловых юртах указан служилый Себейко Аиткулов и захребетный Кармышачко Аиткулов, который к тому же «исстари» владел пашенными и непахенными землями; в деревне Сеитовой – служилый Тохта Бугугаев и захребетный Етыш Бугугаев (также владевший землями) и т. п.

Во всех деревнях, в которых проживали служилые, захребетные татары (в ряде случаев еще бухарцы и ясачные татары), помимо отдельных наделов, имели земли и в общем пользовании: «У них же, служилых, и у захребетных, и у ясачных татар под пашню земли и пустоши на триста десятин. Да под скотский выпуск земли сто десятин. А сенные покосы писаны под их именем. А межа санным покосам и скотскому выпуску от устья речки Янгачика да вверх по Оше реке до межи Тергаучи речки, а по третью сторону – большое болото алап, а по четвертую сторону – сосновое болото, а от соснового болота – узкое болотце, другое узкое долгое болотце с частыми малыми таловыми кустами к Оше реке, в конце – большой таловый черный куст к Оше реке. В тех же урочищах березовый остров, что пахал татарин Бинейко. Владеют исстари и по выписи 1698 года» [8, л. 377 об. – 378].

Также подворно в дозорной книге записаны санные покосы у служилых и захребетных татар, что не исключало общего пользования поскотиной и владения земель под санные покосы: «У них же, татар, у всех вместе непаханой залежной земли и пустоши тридцать пять десятин в поле, а в двух по стольку же. Да санных покосов против юрт за рекою Иртышом в лугу у всех вместе на четыре тысячи копен в межах: вверх по Иртышу-реке – до межи отставного драгуна Петрушки Старина, а вниз по Иртышу-реке – до Аиткуловой деревни. У них же, татар, от летних юрт поскотинный луг в Кыргапской луке до переволоки, где волочат малые лодки через луку до заимки конных казаков пятидесятника Оськи Богданова, а с другой стороны к реке Таре десятин на двести и больше. Владеют пашенными и непахенными землями и санными покосами исстари и по писцовым книгам писца Льва Поскочина» [8, л. 353 об. – 354]. Индивидуальные покосы измерялись в копнах и отличались размерами – от 30 до 500 копен, большинство имело покосы в пределах 50–150 копен (табл. 2). Покос на пятьсот копен записан за Себейкой Аиткуловым, который выделялся и в плане денежного оклада, и в плане владения более 20 десятинами земли, а также дворовыми людьми – калмыками. С большей долей вероятности название деревни – Аиткуловы юрты – образовано от имени его отца.

Бухарцы. В ранний период своего пребывания в Сибири бухарцы царским правительством рассматривались как иностранцы, добровольно принявшие

Таблица 2
Количество санных покосов у служилых и захребетных татар и бухарцев Тарского уезда в начале XVIII в.*

Размер покоса (копен)	Количество случаев			Размер покоса (копен)	Количество случаев			Размер покоса (копен)	Количество случаев		
	служилые	захребетные	бухарцы		служилые	захребетные	бухарцы		служилые	захребетные	бухарцы
г. Тара											
30			1	100			2	500			1
50			2	340			1				
д. Кыргапских юрт											
40		2		70	1			250	1		
50	3	2		100	8	2		370			1
60			1	200			1				
д. Аиткуловых юрт											
50		3	1	100	7	3		200	2		
70	1			150	1			500	1		
д. Атацких юрт											
40			1	70			1	150	2	1	
50			2	100	1	1	1	250			1
д. Иткучюкова Атацкая Усеинова											
50	1		2	100	3	1	3				
70			2	150			1				
д. Шиховых юрт											
30			1	80			2	200			1
40			1	100	1		6	300			1
50			1	120			1	1300			1
60			2	130			1				
д. Туралинских юрт											
50	1		1	100	5	5		200		1	
70			1	150	1	1					
д. Бабина											
50	2			200	1						
100	1			500	1						
д. Сеитова											
40			1	140			1		3		
50			2	150	2	1	2		1		
д. Байгуганова											
40				100	2	4	1				
50	2			200	2						

*Составлено по: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1182. Л. 348 об.– 390 об.; Кн. 1199. Л. 8–68.

русское подданство. Поэтому они пользовались определенными привилегиями (например, в области торговли, передвижения), предоставленными им царскими указами. Формирование сибирских бухарцев, и в частности тарской группы, происходило во второй половине XVII в. [13, с. 19–28]. Б. О. Долгих отмечал, что «в Тарском уезде уже в первой половине XVII в. жили „бухарцы“... Вначале их было немного, всего 21 трудоспособный мужчина, но позже, к

1672 г., их уже было 53 двора» [17, с. 53]. В Тарской дозорной книге 1701 г. имеются описания 82 дворов бухарцев, часть из которых (11) расположены в самой Таре.

То, что в начале XVIII в. бухарцы прочно обосновались в ряде поселений вокруг г. Тары, хорошо видно из дозорных книг, где при описании земельных наделов служилых и ясачных татар указываются в качестве границ земли бухарцев. Например, при описании Атацких юрт написано: «Кутлуметко Ачимиков сказал, у него сын Бегишко двух лет. Скота – две лошади, две коровы. А оклад ему, Кутлуметке, Великого Государя жалованья денег три рубля. А за хлебный полный оклад служит с пашни. А пашни у него паханные за рекою Иртишем десятина в поле, а в дву потому ж. Да непаханой земли и лесных мест пять десятин в межах с бухаретдином с Тозаем Ачибабеевым. Санных у него покосов в Кыргапском лугу на сто копен. Владеет исстари» [8, л. 368]. Из 82 семей 27 глав не имели ни пашни, ни санных покосов, еще 9 семей не имели пашни, но имели незначительные санные покосы. Ряд семей имели небольшое количество пашни и санных покосов. И только около трети семей – 32 (а часть из них можно объединить в семейные кланы) имели довольно большие земельные владения, включавшие пашни, покосы, пустоши (табл. 1, 2). Пользование пахотными землями было в основном подворное, в некоторых случаях фиксируется владение и использование земель семейно-родственной группой. Для обработки земель и в период сенокосения в ряде мест возникли заимки, часть из них в дальнейшем становилась стационарными поселениями. Так, можно предположить, что на землях, принадлежавших жителю Тары Абдрахману Тохтину, возникла в дальнейшем деревня Казатова. Абдрахман Тохтин владел большим количеством земли (свыше 50 десятин), но не один, а вместе с родными братьями и двоюродным братом, которые приписаны (и проживали?) в Кыргапских юртах. Также указано, что его дети Шагазан и Шаяхмет живут в особых юртах без указания таковых. Можно предположить, что это Казатова, так как принадлежавшие им на оз. Казатова и по р. Ибейка земли расположены на значительном расстоянии от г. Тары и для их обработки было необходимо постоянное присутствие на месте. В целом для бухарцев характерна заимочная форма землепользования. Заимки образовывались в основном на левобережье Иртыша, где было достаточное количество свободных земель, часть земельных владений приобретена бухарцами у ясачных татар и русских служилых людей и на правобережье Иртыша. О том, что бухарцы к началу XVIII в. вписались в систему землепользования автохтонного тюркоязычного населения Тарского Прииртышья, говорят факты о совместных покосах и сенокосных с татарами угодьях.

Ясачные. При описании деревень, заселенных ясачными татарами, всегда указывалась волость (в отличие от других социальных групп). Далее шло перечисление имен ясачных определенной деревни,

Таблица 3

Количество паханой и непаханой земли у ясачных татар Тарского уезда в начале XVIII в.*

№	Населенный пункт	Кол-во дворов	Общее кол-во десятин		Сенные покосы (в копнах)
			пашни	пустоши	
1	д. Байтуганова**	7	45	200	500
2	д. Усть-Тарская Тартамак	24	60	100	2000
3	д. Чипляровых юрт Аялынской волости	25	75	150	2000
4	д. Инцисский юрт	14	45	100	1000
5	д. Биргамацких юрт	19	60	200	1000
6	д. Кожбахта Сарыбаева Чертанлинск	22	45	50	700
7	д. Темшенякова Мантабарова Кукунова	6	30	40	500
8	д. Сабанчеева Альменева	15	90	200	2000
9	д. Рухляева	15	45	100	700
10	д. Бугенских юрт	4	45	70	800
11	д. Енчагаковых юрт	4	51	100	700
12	д. Темшенякова	3	21	20	500
13	д. Буянова	9	60	50	1000
14	д. Большая	6	30	40	500
15	д. Верхняя	8	60	150	700
16	д. Угамацких юрт	2	15	20	150
17	д. Красноярская	4	27	50	500
18	д. Верхняя Ковинская	23	90	450	2000
19	д. Кучуцких юрт	11	75	250	1500
20	д. Бекшенева Верхняя Усть-Ошинских юрт	22	105	300	1700
21	д. Аевская тех же юрт	3			
22	д. Шиштамацких юрт	5	30	50	500
23	д. Тепкашских юрт	29	105	300	2500

№	Населенный пункт	Кол-во дворов	Общее кол-во десятин		Сенные покосы (в копнах)
			пашни	пустоши	
24.	д. Нижняя Аева	31	111	350	2700
25.	д. Байбахтина	35	105	300	2100
26.	д. Отуская	12	45	150	1000
27.	д. Отуская	5	30	150	500
28.	д. Кулларская Верхняя	5	21	150	500
29.	волость Кулларская	41	150	500	2700
30.	д. Яна Кулларской	9	30	100	500
31.	д. Верхняя Тавинская	14	36	100	1000
32.	д. Нижняя Тавинская Ачметева	9	45	200	1000
33.	д. Ишимская Верхняя Космакова	3	21	50	500
34.	д. Ишимского острожка Иксемитская Ябаргулова	10	60	300	700
35.	острожек Ишимский	89	1500	2000	10000
36.	д. Тебендинская	17	45	150	1700
37.	д. Саургашева	15	60	1000	1700
38.	д. Тюлюганова	27	60	150	700
39.					
40.	д. Улу-Бирень	19	36	100	700
41.	д. Каинаул	19	36	100	700
42.	д. Танбурень	52	105	500	2700

*Составлено по: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1182. Л. 365–422 об.

** Владеют совместно со служилыми и захребетными татарами.

изредка указывались дети и количество скота. Основной целью дозора было пополнение государственной казны посредством увеличения налогов с пришедших в Сибирь, главной задачей – выявить тех, кто живет здесь, но не платит налоги. В этом смысле ясачные в меньшей степени интересовали переписчика, так как они платили ясак по ясачным книгам. Поэтому описание ясачных носило очень формальный характер, за исключением моментов, связанных с земельными спорами, когда ясачные по челобитью отстаивали свои права на земли [20] или просили закрепить их выписями из книг. На рубеже XVII–XVIII вв. центральными и местными административными органами был поставлен вопрос о принадлежности сибирских земель определенным категориям населения и о правах на их владение. Государство в этот период еще стояло на позиции сохранения за ясачными их земель, поэтому одной из задач проведения дозора было рассмотрение их земельных споров с русскими и закрепление юридически с выдачей выписей из дозорной книги.

Землепользование ясачных татар отличалось коллективными чертами. Пашни, сенокосные и другие угодья были общими (табл. 3), и обычно эти све-

дения даны в конце описания каждого населенного пункта: «Деревня Инцисских юрт Абайтомак Сеиткулова та ж. Живут Аялынской волости татаровья... Пашни у них паханые у всех вообще пятнадцать десятин в поле, а в дву потому ж. Да непаханой залежной и лесом порослой земли и пустоши на сто десятин. Сенных у них покосов подле Иртыш реки около зимних и летних юрт на устье Инцыса речки на тысячу копен. У них же рыбная ловля речка Аптатак под Кайгашевым Красным яром, а пала та речка из озер. Владеют исстари...» [8, л. 370 об. – 371]. Понятно, что на деле за определенными семьями неформально закреплялись участки под пашню и сенокосные угодья. В то же время жители многих небольших деревень ясачных являлись близкими и дальними родственниками.

В некоторых поселениях землепользование ясачных татар представлено в более широком варианте, когда указывали не только рыболовные места (наиболее часто встречающиеся), которые фактически подразумевают занятие рыболовством. В описаниях присутствуют сведения и о собирательстве, охоте. Например, в юртах Тепкашских о землепользовании ясачных татар приведены следующие све-

дения: «У них же рыбная ловля – речка Уй (?) (л. 397) да озеро Тепкаш в длину две версты, а поперек – на полтора саженя. Владеют исстари и по писцовым книгам писца Льва Поскочина. Они же владеют землей, речками, бобровыми промыслами и хмелевыми угодьями ясачных же татары Токлука Янбаева с товарищами по купчей 1701 года. А промыслу их – три речки именем все Тотчи. И по ним – дубровные места с орловыми гнездами, луговыми местами, лисьими норами и хмелевыми угодьями» [8, л. 396 об. – 397]. Особенно характерны такие описания для ясачных татар северных территорий Тарского уезда, где на тот период еще не существовало поселений русских.

В большинстве научных работ представлена версия о коллективном пользовании землей ясачными татарами. Действительно, по материалам дозорной книги такой вывод считается оправданным. Но еще раз остановимся на том, что задачей переписчика было описать земли и выявить спорные моменты в землевладении (а не в землепользовании!). С этой точки зрения в книге прописан коллективный характер именно землевладения. А вот было ли землепользование коллективным? На этот вопрос можно ответить при сопоставлении материалов дозорной книги с другими данными этого периода, одним из которых является Хорографическая чертежная книга С. У. Ремезова. Даже в количественном отношении поселения татар расходятся в этих двух источниках: в дозорной книге их 51, в чертежной – 79. Анализ сведений позволяет сделать вывод о заимочной форме землепользования ясачных татар, которая хорошо иллюстрируется материалами по Усть-Ишимскому острожку и другим поселениям [21, с. 170].

В Исторической энциклопедии Сибири, подготовленной Институтом истории СО РАН, приведена словарная статья «землепользование», которое понимается авторами как «установленные обычаем или законом формы и способы приобретения и использования земли для хоз. надобностей. С нач. рос. колонизации аграрной Сибири наиб. общественно значимым сегментом 3. остается использование земель с.-х. назначения» [22]. Авторы для начального этапа освоения Сибири основной считают индивидуально-подворное землепользование, а коллективное характерно только для колонизационной границы. Далее авторами рассматриваются формы присвоения – заимочно-захватная, потом вольно-захватная. Во второй половине XIX в. большее распространение получило уравнильно-передельное землепользование. Данные формы представлены авторами словар-

ной статьи только по отношению к пришлому населению, а землепользование автохтонных жителей Сибири осталось за ее рамками. По материалам дозорных книг у тюркоязычного населения Тарского уезда выделяется несколько форм землепользования. Для служилых и захребетных татар и бухарцев характерна индивидуально-подворное описание использования пахотных и непахотных земель, пустоши и сенокосных угодий. В данном случае встречается заимочное землепользование, в большей степени характерное для бухарцев, которые, будучи пришлыми, разными путями приобретали права на земли. При описании ясачных татар показано коллективное землепользование. В то же время при сравнении с другими источниками или подробном исследовании текстов о земельных спорах выясняется, что у них встречались индивидуально-подворные или семейные формы землепользования. У ясачных татар были заимки, которые они называли летниками, в дальнейшем ряд из них становились населенными пунктами. Бухарцы, которые массово стали заселять Тарский уезд лишь во второй половине XVII в. довольно быстро вписались в систему землепользования. В результате совместного проживания в одном или соседних поселениях служилые и ясачные татары и бухарцы коллективно пользовались сенокосными угодьями, непахотными землями и поскотинной.

S. N. Korusenko, V. V. Podolko

Landowing forms of the Tatars and Bokharians in the early XVIII century (based on inventory revision books data)

Annotation. The paper based on the analysis of two sources – Inventory revision book of the Tara uezd (parish) and Tara Inventory Revision book of 1701 – deals with the landowing forms typical to the Tatars and Bokharians in the early XVIII centuries. Cropland and noncropland were included in the descriptions together with hayfield meadows, enclosed pasture and partially fishing spots. They had specific peculiarities in different ethno-social groups of taxed estate. The main landowing form for the Tatar servicemen was household land consolidation. Small settlements and own mowings were also typical. Landowing of the Tatars who were imposed a tribute in furs was collective. Among Bokharians land owners and lackland people were distinguished, the lands were primarily used by families or clans. Tatar servicemen and those imposed a tribute in furs and Bokharians also collectively used mowing, noncrop-land and enclosed pastures because of cohabitation in neighbouring or the same settlements. **Keywords:** Siberia, Tara, Irtysh land, Tatars, service and yasak Tatars, Bokharians, forms of land use.

Источники и литература

1. Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт ее первых насельников: монография. Харьков: Типография Губернского правления, 1889. 345 с.
2. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII веков: монография. Ленинград: Изд-во АН СССР, 1946. 228 с.
3. Аполлова Н. Г. Хозяйственное освоение Прииртышья в конце XVI – первой половине XIX в.: монография. Москва: Наука, 1976. 372 с.
4. Бахрушин С. В. Сибирские служилые татары в XVII в. // Научные труды. Москва, 1955. Т. III. Ч. 2. С. 252–296.
5. Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт: монография. Казань: Татарское кн. изд-во, 1993. 208 с.

6. Тычинских З. А. О формировании земледельческого хозяйства у служивых татар Западной Сибири в XVII в. // Уральский исторический вестник. 2013. № 2 (39). С. 32–40.
7. Андроников И. А. Материалы по землевладению и экономическому быту оседлых инородцев Тобольской губернии: исследование чиновника особых поручений при Переселенческом управлении И. А. Андроникова / при участии чинов Тобольской переселенческой организации В. М. Егорова, К. К. Иванова, М. К. Колпакова, Ф. К. Лискина и А. Р. Шнейдера; Главное управление землеустройства и земледелия, Переселенческое управление Тобольского района. Тобольск: Губерн. тип., 1911. X, 395, CLXXII с.
8. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1182. 425 л.
9. РГАДА. Ф. 241. Оп. 1. Кн. 1199. 69 л.
10. Бережнова М. Л., Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. Дозорная книга Тарского уезда 1701 г.: к вопросу о причинах составления и содержании // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». 2014. № 1. С. 62–69.
11. Корусенко С. Н. Этносоциальная история и межэтнические связи тюркского населения Тарского Прииртышья в XVIII–XX веках: монография. Омск: ООО «Издательский дом «Наука», 2006. 218 с.
12. Оглоблин Н. Н. Обзорные столбцы и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). В 3 т. Ч. 1: Документы воеводского управления. Москва: Университет. тип., 1895. 429 с.
13. Корусенко С. Н. Сибирские бухарцы в начале XVIII века: монография. Омск: Изд. дом «Наука», 2011. 248 с.
14. Колесников А. Д. Русское население Западной Сибири в XVIII – начале XIX вв.: монография. Омск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1973. 440 с.
15. Миненко Н. И. Освоение русскими Среднего Прииртышья на рубеже XVII–XVIII вв. // Исторический опыт освоения Сибири: тез. докл. Всесоюз. науч. конф. Новосибирск, 1986. Вып. 1. С. 3–12. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв.: монография. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1981. 275 с.
16. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.: монография. Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1960. 622 с. (Труды Института этнографии. Т. 55).
17. Корусенко С. Н. Расселение татар Тарского Прииртышья (XVII–XX века) // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 9. Омск: Изд. дом «Наука», 2006. С. 225–256.
18. Тихонов С. С. Расселение сибирских татар и русских в Среднем Прииртышье в первой трети XVIII в. (по материалам Г. Ф. Миллера) // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 8. Омск: Изд. дом «Наука», 2004. С. 200–233.
19. Бережнова М. Л., Корусенко С. Н. Дозор вражды и дружбы, или взаимоотношения татар и русских в Нижнем Притарье по документам и устным свидетельствам // Вестник НГУ. Сер. «История, филология». 2006. Т. 5. Вып. 3: Археология и этнография (Приложение 1). С. 108–116.
20. Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. Сибирские картографические и делопроизводственные источники рубежа XVII–XVIII веков: феномен «узнавания» новых пространств империи (по материалам Тарского уезда Тобольской губернии) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2019. № 4. С. 165–173.
21. Землепользование // Историческая энциклопедия Сибири [Электронный ресурс]. URL: <http://sibhistory.edu54.ru/> (дата обращения: 25.09.2020).

УДК 394.4

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-114-117

Ч. К. Ламажаа*Калмыцкий научный центр РАН, г. Элиста, Российская Федерация***Календарный обряд тувинцев дагылга: терминология и виды (обзор литературы)**

Аннотация. В статье делается обзор научной литературы, в которой представлены варианты терминологии тувинского календарного обряда дагылга, а также виды дагылга. Делается вывод о том, что обряд остается малоизученным и нуждается в дополнительных исследованиях. **Ключевые слова:** Тува; тувинцы; календарный обряд; дагылга; культ природы.

Дагылга, традиционный тувинский календарный обряд освящения родовых мест, природных объектов, несмотря на его известность и изученность, тем не менее имеет ряд особенностей, которые мало исследованы. Например, почему этот обряд называется в литературе по-разному? Или сколько у него разновидностей? Сделаем краткий обзор литературы, который покажет нам эти разночтения.

Так, Л. П. Потапов термином *тагыры* назвал общие моления, подразделяя их на виды: аальные тагыры, моления-оваа, семейные моления и пр. [1, с. 128]. А. К. Кужугет пишет об обряде освящения

различных объектов, называя его двумя терминами: и *дагыры*, и *тагылга*, без каких-либо различий и оговорок [2, с. 80]. Виды она перечисляет: *даг дагыры* – освящение горы, *оваа дагыры* – освящение *оваа*, от *дагыры* – освящение огня, и др. [2, с. 78–98; 3, с. 50]. В коллективной монографии «Тюркские народы Восточной Сибири» также упоминаются разные виды *дагыыр*: *буга дагыыр*, *оваа дагыыр* и др. [4, с. 124].

Эти терминологические смешения объясняются филологами. Если мы говорим об обряде, основным понятием является *дагылга* – «освящение» –

имя существительное. Это подтверждают и филологические исследования. Так, в тувинско-русском словаре под редакцией Э. Р. Тенишева 1968 г. даны только следующие основные термины: *дагылга* – «освящение; совершение праздничного обряда»; *дагыл* – «освящение; совершение праздничного обряда» (второе значение: «чашечка» сепаратора); *дагылгалыг* – «священный, святой» [5, с. 141]. Толковый словарь тувинского языка под редакцией Д. А. Монгуша 2003 г.: *дагылга* – это «религиозный праздник жертвоприношения хозяевам земли, воды, лесов, огня, а также богу». Соответственно объекты освящения получают статус освященных после обряда – *дагылгалыг*, а ритуальные предметы, которые для этого используются, называются с приставкой *дагыл*: *дагыл-колду* – «жертвенные чашечки и подсвечники», *дагыл-тараазы* – «зерна, которые ламы раздают людям, а также кладут в жертвенные чашечки» [6, с. 371]. Б. И. Татаринцев в этимологическом словаре тувинского языка тоже упоминает *дагылга* как «религиозный праздник жертвоприношения духам-хозяевам земли, воды, огня и др.», *дагыл* как «жертвенную чашечку». Основой для слов является глагол *дагы* – «освящать; совершать религиозный обряд», имеющий монгольское происхождение [7, с. 40]. Термин *дагыыры* в словарях определяется как глагол, производный от начальной формы глагола *дагы*, и означает «устраивать праздник жертвоприношения» [6, с. 372].

Слово *дагылга* также неоднократно упоминается в тувинском фольклоре и произведениях литературы при описании обрядов [8, с. 300; 9, с. 62]. Сегодня термины *дагылга* (как религиозный праздник) и *дагыл* (как жертвенная чашка) внесены в словник энциклопедии тувинской культуры [10, с. 95], которая готовится объединенным коллективом ученых-тувиноведов.

Сами же тувинцы в тувинском языке одинаково используют оба варианта. Для указания на обряд говорят *дыгылга*, или *Х. дагылгазы* (освящение объекта Х.). *Х. дагыыр* означает освящать объект Х, что, по сути, выступает как синоним освящения этого объекта, поэтому термин даже относят представлению о культе чего-либо [11]. Так, например, в книге М. Б. Кенин-Лопсана перечисляются *тос дагылгалар* (девять видов *дагылга*), которые автор называет разными *дагыыры* [12, с. 97–117].

Другой интересный аспект обряда, по которому мнения исследователей различаются, – вопрос разновидностей обряда. М. Б. Кенин-Лопсан насчитал девять видов *дагылга*: *дээрни дагыыры* (освящение неба), *Таңды дагыыры* (освящение горы Танды), *от дагыыры* (освящение огня), *суг бажын дагыыры* (освящение истока реки), *хам ыяш дагыыры* (освящение дерева-шамана – лиственницы с запутавшимися в шар ветвями); *тел ыяш дагыыры* (освящение дерева-тел – дерева с несколькими стволами, выросшими из одного корня); *оваа дагыыры* (освящение оваа); *буга бажын дагыыры* (освящение начала, истока водного канала); *кожээ дагыыры* (освящение ко-

жээ – каменной древнетюркской скульптуры) [12, с. 97–117; переводное издание: 13, с. 90–113].

Чуть более развернутую классификацию, а также ссылки на научные публикации с датами можно увидеть в работах А. К. Кужугет [14, 2]. Некоторые из перечисленных видов А. К. Кужугет отмечает как ушедшие в историю, уже забытые. Приведу названные А. К. Кужугет виды и дополню некоторые сообщениями последних лет:

1) *Оран танды* или *Оран Делегей дагыыры* – обряд освящения Вселенной (*Оран, Оран танды, Оран делегей*), упоминания о котором, как указывает А. К. Кужугет, есть только в работе Е. К. Яковлева 1990 г., который писал об освящении неба и вселенной. Это сбор только мужского населения всего сумона, обряд совершался на высоких горах в июньское полнолуние; совершалось кровавое жертвоприношение в виде заколотого барана [2, с. 83];

2) *Тайга дагыыры* – освящение тайги, с 1920-х гг., писала А. К. Кужугет, не совершался. Проводился в июле, на вершине горы; освящалась не только сама гора, но и вся тайга. На перевале устанавливался *оваа*, около него ставили освященную лошадь – *ыдык* [2, с. 84];

3) *Дээр дагыыры* – освящение неба (*дээр*), тоже древнейший обряд. Основные характеристики А. К. Кужугет восстановила из работы китайского этнографа Хэ Сипляя и Е. К. Яковлева: это массовый праздник всех представителей сумонов кожунуна, который проводился у больших гор [2, с. 84]. Е. В. Айыжы и А.-Х. О. Базырчап несколько лет назад зафиксировали проведение обрядов почитания солнца, небу и луны у тувинцев Китая и Монголии [15, с. 20];

4) *Оваа дагыыры* – освящение родового жертвенника (*оваа*). Один из самых крупных летних праздников тувинцев – представителей нескольких родов со всей окрестности. *Оваа* устанавливались на вершинах гор, на перевалах в виде шалаша, хижины [2, с. 85–89]. На сегодня это тоже, возможно, наиболее известный вид обрядности, который продолжает с разной регулярностью проводиться тувинцами как России, так Монголии [15, 16] и Китая [17];

5) *Даг дагыыры* – освящение родовой горы (*даг*), сходный с освящением оваа, только в нем участвовали представители одного рода [2, с. 90];

6) *Арт дагыыры* – освящение перевала (арт), проводится путником в момент пересечения перевала для того, чтобы умиловить духа – хозяина местности (там же). Возможно, это единственное упоминание о подобном варианте *дагылга* (в котором участвует один человек), в других работах и описаниях я такого не встречала;

7) *Суг бажы дагыыры* – освящение начала реки, которое, по мнению А. К. Кужугет, можно отнести к массовым праздникам. Это земледельческий праздник тех, кто жил на территории у реки [2, с. 90–91]. По информации А.-Х. О. Базырчап, этот вид молений восстановлен в современной Туве и проводится весной, например, в Бай-Тайгинском районе. Как пишет

исследователь, чабаны из стоянок местности Чангыс Терек и жители ближних сел собираются, чтобы освятить истоки рек и просить, чтобы лето было дождливым, чтобы река не высохла, стадо росло хорошо и чтобы было много корма [18, с. 11]. Также обряд проводится, если людей, живущих в ведении духа — хозяина территории, постигает череда неудач. В ритуале принимают участие только взрослые члены рода [18, с. 12]. С 1999 г. почти каждый год на месте весенней-стоянки предков у истока реки Кара-Суг в Барун-Хемчикском районе в местечке Аянгаты проводит *сугбажы дагылга* одна из родоплеменных групп монгушей. Автор настоящей статьи принимала участие в их обряде в 2007 г. Другой пример: с 2014 г. подобный обряд проводится ежегодно родовой группой оюнов у р. Элегест в Кызылском районе;

8) *Буга бажы дагыры* — освящение начала (истока) канала (*буга бажы*); тоже древний земледельческий обряд, проводился у самого начала оросительного канала, который выкапывался и позволял орошать вспаханные земли водой рек [18, с. 91–92];

9) *Холь (бажи) дагыры* — освящение озера (*хөл*). Практически забытый обряд, отмечает А. К. Кужугет, ссылаясь на этнографические источники, в которых упоминаются *оваа* на горах, окружающих озеро [18, с. 93];

10) *Аржаан дагыры* — освящение минерального источника (*аржаан*), который при этом чистился после зимы [там же, с. 93];

11) *Хам ыяш дагыры* — освящение дерева-шамана, каковым считалась лиственница с запутавшимися в шар ветвями. *Хам ыяш* находили и освящали, чтобы оно, по поверьям, могло лечить людей и скот [2, с. 94]. В 1990-е гг. обряд *хам ыяш*, например, стали проводить эрбекские оюннары (родоплеменная группа оюн, административно ныне находящиеся к Кызылскому району Тувы). Проводился два или три раза, затем после смерти одного из родственников снова прекратился, «люди испугались, что каким-то образом разгневали духа местности» [19].

12) *Тел-ыяш дагыры* — освящение дерева-близнецца, то есть деревьев, выросших из одного корня, таковых могло быть несколько, причем деревья могли быть разных видов [2, с. 95–96];

13) *От дагыры* — освящение домашнего очага. Если все остальные обряды проводились на возвышенностях, то это, пишет А. К. Кужугет, был домашний обряд одной семьи и их самых близких родственников [2, с. 96–98]. Как пишет Ч. Ш. Сарыглар, нередко современные тувинские семьи сегодня освящают семейный очаг молодоженов, в том числе при помощи монгольских лам. Семья готовит пять *хорагай* — отрезков блестящих тканей (желтого, зеленого, красного, белого, синего цветов), на дополнительном лама пишет защитные молитвы, чтобы это оберегало семейный очаг. Обряд проводят в осеннее время [20].

Как мы видим, классификация обрядов имеет достаточно условный характер и на деле обряды мо-

гут иметь черты разных указанных видов. Некоторые могут определяться как общественные праздники, некоторые — как семейные. Сооружение *оваа* входит в число действий во время моления горам или перевалам, но в то же время сами *оваа* впоследствии становятся объектами поклонения, поскольку считается, что в них поселяются духи местности [15, с. 20]. Как справедливо отмечает К. В. Пименова, *оваа* закладываются не у всех почитаемых природных объектов и моления у *оваа* можно рассматривать как частный случай культа духов природы [21, с. 259]. Кроме того, исследователи пишут, что *оваа* могли сооружаться как маркеры между соседними территориями в качестве граничных отметок [15, с. 21]. Еще один интересный нюанс был отмечен У. П. Бичелдей в обрядности монгольских тувинцев — проводится обряд *сергедир* (обновление) святилищ родных мест, который очевидно представляется разновидностью *оваа дагыры* и проводится после некоторого перерыва [22, с. 70].

Среди вариаций *дагылга* встречаются и такие, которые связываются не с конкретным природным объектом (как в перечисленных выше видах), а с определенным местом, с местностью. К этому числу можно отнести *турлаг дагылгазы* (освящение родового стойбища), который я опишу далее, а также, например, *Ооначыдагыр*, *Ооначыдагылгазы* — обряд семейно-родовой группы кара-хольских *хертеков* Бай-Тайгинского района по освящению родового местности, название которой — *Ооначы*. *Ооначы дагылгазы* проводится ежегодно с 2003–2004 гг. [23].

М. Б. Кенин-Лопсан также в одной из своих работ упоминает как отдельный вид *дагылга* и *мал маганьдыктаары* — освящение домашних животных [24, с. 232] Обряды освящения скота (*мал ыдыктары* или *ыдык салыры*), в том числе во взаимосвязи с другими формами *дагылга*, нашли отражение в работе С. Ч. Донгак [25]. В целом, конечно, большое количество вариаций обряда, их многослойность позволяют исследователям подходить к вопросу о *дагылга* с разных сторон и раскрывать его в зависимости от выбранного исследовательского ракурса.

Обзор литературы позволяет предполагать, что *дагылга* тувинцев остается недостаточно изученным обрядом, в том числе из-за того, что терминологические вопросы необходимо прояснять, обращаясь к особенностям тувинского языка (а исследователи это не всегда делают). Также вариативность обряда, на наш взгляд, представляется показателем его постоянной эволюции.

Ch. K. Lamazhaa

Calendar Tuvan ritual dagylga: terminology and types (review)

Annotation. The article is a review of the scientific literature, which presents options terminology Tuvan calendar ritual dagylga and types of this ritual. It is concluded that the ritual remains poorly understood and needs additional research. **Key-word:** *Tuva; Tuvans; calendar ritual; dagylga; the cult of nature.*

Источники и литература

1. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. Москва: Наука, 1969. 402 с.
2. Кужугет А. К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово: КемГУКИ, 2006. 319 с.
3. История Тувы / под ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 2. 430 с.
4. Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. Москва: Наука, 2008. 457 с.
5. Тувинско-русский словарь: Около 22 000 слов / под ред. Э. Р. Тенишева. Москва, Советская энциклопедия, 1968. 646 с.
6. Толковый словарь тувинского языка / под ред. Д. А. Монгуша. Новосибирск: Наука, 2003. Т. I: А–Й. 596 с.
7. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. II: Д, Ё, И, Й. 386 с.
8. Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997. 584 с.
9. Кенин-Лопсан М. Б. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнар ныналгыштары. Кызыл: Новости Тувы, 1992. (На тув. яз.). 572 с.
10. Словник «Урянхайско-тувинской энциклопедии» / ТРОО «Мир тувинцев». Кызыл: б. и., 2019. 388 с.
11. Даржа В. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2007. 255 с.
12. Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл. Кызыл: Новости Тувы, 2000. (На тув. яз.). 359 с.
13. Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2006. 230 с.
14. Кужугет А. К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. Кызыл: Республиканская тип., 2002. 79 с.
15. Айыжы Е. В., Базырчап А.-Х. О. Обряды и обычаи, связанные с культурами природы у тувинцев Республики Тыва РФ, Китая, Монголии в начале XXI в. (сравнительный аспект) // Вестник Кемеровского государственного университета. № 3(55). 2013. Т. 1. С. 18–23.
16. Базырчап А.-Х. О. Традиционные культы природы в духовной жизни тувинцев Кобдосского аймака Монголии на современном этапе // Казанский педагогический журнал. 2016. № 1 (114). С. 164–168.
17. Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Новосибирск: СО РАН; Наука; Изд-во СО РАН, 2018. 390 с.
18. Базырчап А.-Х. О. Обряд освящения истока воды (реки) у тувинцев // Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 4(32). С. 10–15.
19. ПМА 2020 г.: Республика Тыва, г. Кызыл. Бичелдей У. П., 1954 г. р.
20. Сарыглар Ч. Ш. Культ семейного очага у тувинцев-номадов // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 1 (44). С. 370–371.
21. Пименова К. В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период: дис. ... канд. ист. наук. Ин-т этнологии и антропологии РАН. Москва, 2007. 336 с.
22. Бичелдей У. П. Урянхайцы-тувинцы сумона Сэнгел Баян-Ульгийского аймака Монголии: общее и особенное в их тэнгрианских обрядах // Тэнгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: сб. ст. VII Междунар. науч.-практ. конф. / отв. ред. К. А. Бичелдей. Якутск: Междунар. фонд исследований Тенгри, 2019. С. 65–72.
23. ПМА 2020 г.: Республика Тыва, г. Кызыл. Информант Москва, 1960 г. р.
24. Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. Москва: ООО ИПЦ «Маска», 2009. 325 с.
25. Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл: б/и, 2018. (На тув. и рус. яз.). 52 с.

УДК 392.51

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-117-121

Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация***Алтайская свадьба в условиях пандемии¹**

Аннотация. На основе сведений, собранных путём этнографического наблюдения, освещены причины ограничения обрядового цикла алтайской свадьбы в новых условиях пандемии коронавируса. Отмечено, что трансформационные изменения российского общества актуализируют проблему жизнеспособности обрядовой культуры и выработанных ценностей и традиций. На примере алтайской свадьбы в городе-столице Горно-Алтайске показано, как новые условия вызвали сосредоточение старинных смыслов свадьбы через авторитет старшего поколения как знатока ритуальной атрибутики обеспечения благополучия новой семьи конкретного сёока-рода.

Ключевые слова: алтайцы, родовое общество, изменяющиеся условия, обрядовая культура, свадьба, этнографическое наблюдение.

Пандемия коронавируса стала главным социально-политическим явлением 2020 г., затронув разные

сферы жизни. Проведение крупных мероприятий отменялось, переносилось на другой сезон или осуществлялось в другой форме – дистанционной, чтобы избежать массового скопления людей. Коронавирусная инфекция оказала влияние на общество, вызвав изменения привычного образа жизни в связи с мерами по борьбе с болезнью. Для сохранения со-

¹ Публикация подготовлена с использованием материалов гранта РФФИ, проект № 17-11-04004а(р) «Пути возрождённого зайсаната: от родовых „камней“ алтайцев до памятных знаков Республики Алтай в свете потестарной имагологии».

циального порядка, исходя из общественных представлений, были введены ограничения свободы перемещений, посещений публичных мест (кафе, ресторанов, кинозалов), поездок к родным и знакомым на праздники или похороны, личных контактов – при встрече мужчины перестали обмениваться рукопожатиями. В отношении предстоящего будущего, по результатам факторного анализа, одно из положительных последствий атаки коронавируса может состоять в том, что люди придут к осознанному потреблению, станут тратить меньше средств, откажутся от ненужного, станут больше внимания уделять близким, улучшению окружающей среды [1].

Сложившаяся ситуация дает уникальную возможность наблюдать реакцию обрядовой культуры алтайцев на измененные социальные условия. К выводам приходим на основе сведений, собранных традиционным путем этнографического наблюдения, проведенного в летний период 2020 г. Новая жизнь с ограничением контактов повлекла за собой ограничение обрядового цикла и сокращение числа участников свадеб, похорон и других мероприятий в семейно-родственной среде алтайцев. Наблюдается невольный возврат к старинным запретам, согласно которым, к примеру, в похоронах участвуют лишь старшие по возрасту, при этом не должны присутствовать дети, беременные, больные, те, кто не окреп в земной жизни и находится на грани с потусторонним миром. В традиционных представлениях проведение семейных ритуалов требует не многолюдности, а участия родственников, знающих ритуальный смысл, а значит, не могущих допустить недочетов и упущений.

В современных условиях глобализации и трансформационных изменений российского общества актуальной становится проблема жизнеспособности обрядовой культуры и выработанных веками ценностей и традиций. Актуальность данной проблемы проявляется в том, что спорные вопросы алтайской свадьбы решаются на собрании общественной организации «Курултай алтайского народа», созданной в постсоветский период [2, с. 308]. Как показывает этнографический материал, в период пандемии выработался вариант решения некоторых проблем в обрядовой культуре алтайцев. К их числу относится вопрос о регулировании сватовских расходов путем сокращения количества родственников невесты, включенных в список, включающий порой до 60–70 домов для сватовства стороной жениха. В условиях пандемии приходилось ограничиваться сватовским посещением лишь близких и старших родственников невесты.

В наши дни при незначительном росте урбанизации в Республике Алтай прослеживается трансформация алтайской свадьбы, обновление и приспособление ее традиций к изменяющимся условиям. Численность городского населения около 64 тысяч человек [3] за счет внутренней миграции, преимущественно алтайцев. Основной целью их переселения из села в город является обучение детей в гимназии,

лицее, техникуме, вузе. Как правило, дом в селе сохраняется за родителями, ведущими домашнее хозяйство. В городе, как и в алтайских селах, во дворе частного дома южные алтайцы устанавливают традиционную деревянную юрту, называемую «айыл». Айыл стал этнокультурным знаком того, что здесь проживает алтайская семья [4, с. 92].

На примере единственного города – столицы Горно-Алтайска – видно, как среди горожан-алтайцев, выходцев из разных районов, особенно алтайкижи и теленгитов, считается престижным проведение свадьбы по традиционным канонам, поэтому происходит приспособление свадебных ритуалов к городским условиям. По сложившейся традиции проведение свадебных обрядов назначается на лето, когда скот (овцы, лошади) становятся упитанными и можно приготовить молочные и мясные ритуальные угощения.

В условиях пандемии произошло приспособление алтайской свадьбы к новым условиям. Как правило, заключение патрилокального брака у алтайцев проходит в доме родителей жениха. Основной смысл свадьбы состоит в ритуальном «переходе» невесты в категорию замужних женщин. Для этого следует совершить два ритуала, считающиеся основными. Это ритуал смены девичьей прически невесты на две косы с пробором, а затем ритуал приобщения невесты к родовому огню жениха через ритуал кормления его маслом. После совершения ритуалов следует свадебное угощение собравшихся родственников со стороны невесты и жениха. Проведение этих двух основных ритуалов составляют содержание алтайской свадьбы, поэтому ее образное название – «*баш жарыш*» (деление пробором головы невесты) или «*чач тарыш*» (расчесывание волос невесты).

В рамках мер по борьбе с коронавирусом была отменена вечерняя молодежная свадьба, обычно проводимая в кафе или ресторане, а творение утренней ритуальной части, называемой алтайской свадьбой и проводимой в доме жениха, оказалось возможным. Проживающие в городе стараются сотворить основные ритуалы ранним утром, когда на улицах меньше прохожих. В интернете появляются фото невольных свидетелей совершения ритуалов алтайской свадьбы. Сопровождение невесты в дом жениха ничем не отличается от этого ритуала в других районах. Два подростка несут белый свадебный занавес, прикрепленный к двум березкам, за ними 6–8 женщин в праздничной национальной одежде. Процессия женщин со стороны жениха идет за невестой, посаженной у ее родственников, живущих неподалеку. Несут угощение хозяевам дома. Выкупив невесту и прикрыв ее занавесом, ведут в дом жениха, исполняя песни в протяжном жанре «*жанар*».

Наши наблюдения позволяют утверждать, что алтайцы остаются закрытыми, особенно в отношении обрядовой культуры, и обычно стесняются демонстрировать свои песни и ритуалы. Немногие будут рассказывать рядом живущим русским суть ритуалов алтайской свадьбы. В пользу этого утвержде-

ния говорит и тот факт, что соседей, сослуживцев, знакомых обычно приглашают на вечернее пиршество в ресторан или кафе, а в предсвадебных, свадебных и послесвадебных ритуалах и поездках участвуют родственники обеих сторон без посторонних лиц.

В условиях города проблемно проведение ритуала поклонения невесты родовому огню жениха путем «кормления» его жиром в сопровождении благословений – «алкыш» родственников. По традиционному мировоззрению алтайцев, огонь родового очага индивидуален, он принадлежит к роду-сёоку хозяина, главы семейства и отца жениха. Если родители жениха живут в частном доме «на земле», то ритуал разжигания родового очага совершается в айыле (традиционном жилище), находящемся во дворе дома. Если такового нет, то устраивают символический айыл, установив три шеста и натянув три атласные ленты желтого, зеленого и синего цвета, получая сооружение в виде конусообразного шатра высотой 3–4 метра, в центре которого старшие родственники жениха ставят очаг [5, с. 100].

Проблемным является совершение ключевого ритуала свадьбы для алтайцев, живущих в благоустроенной квартире. Ограничиться проведением его у электрической или газовой плиты невозможно, так как необходим «живой» огонь очага. Иногда для проведения свадебных ритуалов арендуют айыл у родственников или у семьи сёока-рода жениха. Бывают случаи, когда родители жениха решаются провести этот ритуал ранним утром во дворе многоэтажного дома, найдя укромное место. Обычно их стесняет невольное присутствие посторонних, не понимающих надобность проведения свадебного ритуала у огня.

В силу важности соблюдения основных ритуалов свадьбы городскими алтайцами Совет зайсанов (родовых глав), называемый «Тос Торгё», предлагает построить общий айыл, в котором имелась бы возможность проведения ключевых свадебных ритуалов, связанных с почитанием родового огня жениха. Предварительно такой этнокультурный комплекс назван «Алтайский культурный и духовный центр» и его строительство совет зайсанов предлагает на горе Айан в городском микрорайоне Байат. На примере проведения алтайской свадьбы в условиях города показательно сосуществование традиционного и нового (однодневный айыл из шестов и разноцветных лент во дворе частного дома, разжигание огня во дворе многоэтажного дома и пр.). Сторонники зайсаната настаивают на том, что восстановление совета родовых глав позволяет этническим маркерам алтайцев выйти из семейно-родственной и бытовой среды на более широкий уровень, в чем проявляется одна из форм самоутверждения [6, с. 143].

Как известно, у этнического меньшинства возникает чувство ограниченности бытия, но именно под влиянием иноэтнической среды происходит осознание себя с общим этнонимом, системой мировоззрения и социальной организацией, неповтори-



Рис. 1. Ритуал посвящения новобрачных. г. Горно-Алтайск, 29.08.2020. Фото Н. А. Тадиной.

мым обликом и менталитетом. Не существует одинаковых этносов, хотя коренные народы одного историко-этнографического региона, каким является Алтай, в чем-то похожи друг на друга и в то же время своеобразны. В этом смысле показательна обрядовая культура. Алтайцы о свадьбе говорят, что в каждом районе она имеет отличия, которые можно объяснить неоднородностью алтайского этноса, состоящего из нескольких территориальных групп, и не случайно ведутся споры, какие ритуалы важны, в каком селе их совершают правильно, как было в старину.

Наблюдая со стороны, местные русские отмечают, что «алтайская свадьба проходит богато, потому что алтайцы дружные и помогают друг другу». Дело в том, что в родовом обществе алтайцев принято участвовать и оказывать посильную помощь при проведении свадьбы и других мероприятий. В период подготовки к свадьбе распределяют роли конкретных родственников определенной категории родства для совершения ритуалов. Обязательно участие младших родственников – племянников-«*jeen*» как невесты, так и жениха. Они участвуют в ключевом ритуале алтайской свадьбы – приводе невесты в дом жениха. При этом несут занавес, прикрепленный к двум березкам: одну, с левой стороны, держит племянник невесты, а другую, с правой стороны, – племянник жениха. За участие в обряде они

получают подарки (коробки конфет, чая и пр.), а также им вручают «*јодо*» — вареную голень конской туши. Такое подношение называется «*баркы*».

Родовая обязанность соблюдения обычая «*баркы*» настолько крепка, что племянника, как потенциального получателя стали называть «*баркы*», а племянников — «*баркылар*». Родители отца называют его детей «*балдар*» в значении «внуки», потому что они унаследовали сёок их семьи. Родители матери называют ее детей «*јеендер*» в смысле (племянники) как относящихся к другому сёоку, сёоку их зятя. Общее название потомков состоит из приведенных терминов — «*бала-барка*» в значении «дети и племянники». В результате слово «*баркы*», означающее один из обычаев авункулата, приобретает значение термина родства и живет как дань ушедшей традиции.

В совершении ритуалов алтайской свадьбы важно участие дяди по матери «*таай*». Обычно во время сватовства дядя-«*таай*» невесты дает согласие на брак племянницы — дочери сестры и принимает активное участие в сватовских переговорах. А при женитьбе сына сестры дядя-«*таай*» играет роль главного свата и руководителя свадьбы племянника. Ранним утром в день свадьбы один из дядей-«*таай*» жениха с помощником идет за березками, необходимыми для проведения ритуалов. Другой дядя-«*таай*» с помощниками готовит айыл для проведения ритуала приобщения невесты к очагу жениха. Третий его дядя-«*таай*» распоряжается приготовлением мясных угощений для свадебного пира и послесвадебных подношений родителям невесты.

После заплетения волос новобрачной в две косы, совершаемого старшими родственницами жениха и невесты в сопровождении песен-«*јанар*», происходит ритуал открытия занавеса-«*кѳжѳѳ*», что символизирует «рождение» невесты в новом статусе невестки-«*келин*». Дядя-«*таай*» или другой старший родственник жениха, например, брат его отца, открывает свадебный занавес, считающийся табуированным, пользуясь мужским предметом: рукояткой плётки, прикладом ружья, ножнами или двумя веточками можжевельника-«*арчын*», этим знаменуя рождение невесты в статусе замужней. Ритуальные действия происходят в сопровождении слов благословения и наставления невесты почитать старших и младших, соблюдать обычай избегания старших родственников мужа. В старину открывший занавес один из тех родственников, по отношению к которому невеста должна была соблюдать обычай избегания. Затем дядя-«*таай*» проводит очередной ритуал — приобщение невестки-«*келин*» к родовому очагу жениха в сопровождении благословений родственников обеих сторон. После каждого благословения он льет в огонь жир, и пламя, высоко поднимаясь, дает знак благополучия новой семье. В руках дяди-«*таай*» — молоко и можжевельник-«*арчын*» как главные атрибуты ритуалов свадьбы.

Огонь очага антропоморфен и осознается виртуальным членом семьи. Для невестки огонь очага мужа почитаем как виртуальный старший родственник

«*кайны*». Другой атрибут — молоко (*сүт*) дает выращиваемый скот, а изготавливаемые из него молочные продукты (масло, сыр, молочные напитки) олицетворяют достаток и благополучие в жизни. Именно летом назначается проведение алтайской свадьбы, когда скот становится упитанным и можно приготовить мясные и молочные угощения, тогда активно творится ритуальная жизнь. Алтайцы расселены по речным долинам, окруженными горными хребтами, где в укромных местах произрастает можжевельник. У южных алтайцев его название имеет отличие: у алтай-кижи называется «*арчын*», а у теленгитов — «*артыш*». Это растение олицетворяет божественную связь с природой, тайгой и горами, поэтому его могут срывать лишь «чистые» люди — мужчины или подростки. Для проведения свадьбы в доме жениха, как, впрочем, в любой семье, хранится можжевельник-«*арчын*», завернутый в белую нестиранную ткань.

При совершении алтайской свадьбы наблюдается триединство ритуальных атрибутов — очаг, молоко и можжевельник-«*арчын*». Невозможно использование одного ритуального атрибута без привлечения других, например, арчын следует возжигать от огня очага, который обычно «кормят» маслом. В ритуальной практике «кормления» огня очага, кропления молоком священных объектов и очищения путем окуривания можжевельником-арчином выражается ключевая идея бурханизма — почитание верхнего небесного мира, дающего жизнь человеку и благополучие его семье и сёоку-роду.

Согласно правилу, старшие творят свадьбу, без их участия обряды не приобретут ритуальной силы. В руках старшего поколения сосредоточены ритуальная деятельность родового коллектива и общественное мнение. Ни одно семейное торжество, сватовство и свадьба или общественный праздник не проходит без участия старших, иначе событие не будет иметь социальной значимости, а его итог не приобретет силу закона. Старшему родственнику во всем отдается первенство: приступить к сватовству, первым начать ритуальные действия, отведать угощение, возглавить процессию и пр.

При совершении узловых обрядов и ритуалов жизненного цикла проявляется сакральная роль старших родственников — им приписываются дополнительные смыслы. Уважение к возрасту человека выражает признание роли старшего. Под влиянием этой традиции разграничивается поведение старших и младших, обеспечивая старшим высокий авторитет в общественной жизни. Возрастные нормы поведения приняли форму этикетных правил: обращаться к старшему только на «*вы*», не перебивать его и не перечить ему, не повышать на него голос, не поднимать руки, не говорить о нем плохого, не подшучивать над ним. В алтайской семье принято обращение на «*вы*» к родителям, старшему брату и сестре, которые могут быть старше всего на год.

Общее «членство» сёока как родственной группы создает ощущение включённости в значимые кров-

родственные связи, что определяется гарантированностью помощи, зафиксированной моральными нормами. Старшие родственники выступают, как социально значимые акторы, гарантами безусловной поддержки в затруднительной ситуации.

Современные рыночные отношения привносят коррективы в родственные отношения алтайцев. Меняется позиция старших родственников как доминантных, предоставляющих помощь и материальные дары сородичам. Не каждый из них может (или согласен) помочь, хотя традиция родовой взаимопомощи продолжает сохраняться. В ней нуждаются сторона жениха, озабоченная приготовлением мясных угощений из конины и баранины для сватовства и свадьбы; сторона невесты — подготовкой приданого. Младшие сородичи имеют право на помощь — не стыдно просить у родственников. Старший родственник окружен ореолом жертвенности, к нему обращаются за советом, уважают его мнение, считаются с ним, не перечат ему, тем самым он получает психологическую компенсацию в ответ на дары и помощь. В его адрес неоднократно произносится потенциальный термин родства старшей категории.

Категория старшинства различается не только по возрастному признаку. Дифференциация по полу является вторым признаком (после возраста) в соционормативной культуре алтайцев. В этом отношении показательно ритуальное участие в свадебных обрядах женщин-певиц. По социальному статусу мужчина считается выше женщины: во-первых, он выступает главой семьи (при патрилокальности брака), во-вторых, продолжателем сёока и отцом детей-наследников (при патрилинейности рода). После достижения старшего возраста статус мужчины и женщины выравнивается. К этому возрасту детородный период уже завершен, поэтому пожилые женщины считаются ритуально «чистыми» и могут наравне с мужчинами участвовать в совершении обрядов. Не случайно представителей старшего поколения называют без различия пола общим определением «старый человек» (*карган киж*) или «старший человек» (*јаан киж*).

В родовом обществе алтайцев не допускается нарушение экзогамных норм брака, происхождение

жениха и невесты из одного сёока-рода приравнивается к инцесту и в глазах сородичей считается аморальным поступком. Это пример того, как родовой запрет перерос в этическую норму. Не случайно слово «*карындаш*» используется как термин кровного родства в значении «младший брат». Родовая экзогамия в рамках родства «карындаш» стала составной частью обычая «*алышпас*» (не вступать в брак), который также включает брачные запреты, установленные в сватовском и материнском сёоках.

Таким образом, в ответ на создавшиеся условия пандемии коронавируса происходит сокращение свадебной обрядности у алтайцев. Объяснимым образом отменяется вечерняя молодежная свадьба в результате ограничения посещения кафе и ресторанов. Ритуально насыщенная утренняя часть свадьбы в доме жениха оказывается осуществимой из-за малого количества участников, предпочтительно знающих старших родственников обеих брачующихся сторон. Возрос авторитет старших по возрасту и степени родства, являющихся основными творцами свадебных ритуалов. Словом, новые условия, связанные с пандемией, вызвали сосредоточение старинных смыслов свадьбы, связанных с ритуальной атрибутикой обеспечения благополучия новой семье, в конкретном сёоке-роде.

N. A. Tadina, T. S. Yabyshtaev

Altai wedding in a pandemic

Annotation. Based on the information collected through ethnographic observation, the reasons for limiting the ritual cycle of the Altai wedding in the new conditions of the coronavirus pandemic (COVID) are highlighted. It is noted that the transformational changes in Russian society actualize the problem of the viability of ritual culture and values and traditions historically developed. Using the example of an Altai wedding in the capital city of Gorno-Altaysk, it is shown how the new conditions caused the concentration of the ancient meanings of the wedding through the authority of the older generation as an expert in ritual paraphernalia of ensuring a new family's well-being in a particular shook — clan. **Keywords:** *Altaians, tribal society, changing conditions, ritual culture, wedding, ethnographic observation*

Источники и литература

1. Степанцов П., Вилейкис А. Коронавирус и общество. Как россияне реагируют на эпидемию // Нож. [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/cogona-sociology-1/> (дата обращения: 10.09.2020).
2. Ябыштаев Т. С. Проблема соблюдения родовых традиций у алтайцев // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: сб. науч. ст. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2020. Вып. XXVI. С. 306–310.
3. Количество жителей Горно-Алтайска численность населения // Города России. [Электронный ресурс]. URL: http://xn---7sbiew6aadnema7p.xn--p1ai/sity_id.php?id=270 (дата обращения: 10.09.2020).
4. Тадина Н. А. О трех этапах модернизации родового общества алтайцев // Известия Иркутского государственного университета. Сер. «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2019. Т. 28. С. 88–97.
5. Тадина Н. А. Символика и этические ценности алтайцев в практиках возрожденного бурханизма // Вестник Томск. гос. ун-та. 2013. № 4 (24). С. 97–100.
6. Ябыштаев Т. С. Пути возрожденного зайсаната в Республике Алтай // Вестник Томск. гос. ун-та. 2019. № 440. С. 139–145.

УДК 39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-122-127

Н. О. Тадышева

НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация

Современные предания, легенды, былички алтайцев: смыслы, образы, функции

Аннотация. С использованием полевых материалов автора, записанных во время экспедиций в разных районах Республики Алтай, предпринята попытка рассмотреть на основе современных преданий, легенд, представлений устойчивость архаических культов, сакральность воззрений и изменчивость обрядов в современных условиях. Сохранение в памяти народа архаических воззрений дает возможность проанализировать важные для общества ценности. Фиксация и публикация фольклорных полевых материалов содействует сохранению и популяризации исторической памяти народа. **Ключевые слова:** алтайцы, полевые материалы, сакральное пространство, традиционное мировосприятие, зооморфный код, нормы поведения.

Смена эпох повлияла на причину трансформаций традиционной культуры: так, некоторые элементы культуры адаптируются к этим изменениям, другие отмирают. Каждому этносу, культуре проходящим данный процесс, характерны особенности, появляются собственные механизмы адаптации. В современной традиционной культуре алтайцев отражены и социокультурные изменения общества в связи с внедрением в традиционную обрядность элементов социалистической обрядности, новых представлений и практик, возникших в ходе интенсификации духовных поисков в постсоветское время.

Для рассмотрения традиционной картины мира алтайцев обратимся сегодня к фольклорным материалам, в частности преданиям, легендам, быличкам – несказочной прозе алтайцев, в которой можно проследить архаические воззрения, быт, обряды, обычаи.

Алтайцы одушевляли природу, верили, что отдельные растения, деревья и звери – обиталища или воплощение того или иного духа. Таинственные силы, явления природы сформировали анимистические образы духов-хозяев местности. Как поделилась информант из Онгудайского района: «Во времена нападения маньчжур алтайцы спаслись на высокой горе Кызыл-Кайа. На вершине этой горы люди долго находились, воды нет, еды нет, ничего нет. Когда эту гору атаковали, много жертв было, крови много пролилось. Я маленькая была, слышала это. На гору Кызыл-Кайа женщине нельзя подниматься, это почитаемая гора, так говорят. Одна молодая женщина поднялась, чтобы посмотреть. Ногу сломала, долго в гипсе была [1, перевод Н. О. Тадышевой].

В Шебалинском районе, по рассказам местного населения, гора Стая является священной горой, женщинам нельзя подниматься на эту гору. Как рассказала информант, в детстве она с подружками поднялась на эту гору: «В начале 1960-х гг. я лазила на гору Стая. Когда я первый раз забралась на эту гору, а потом спустилась домой и похвасталась, я была мамой отлуплена на нет. Ладно бы просто поднялась, так я еще *арчын* [можжевелник] сорвала, притащила. Меня отлупили на нет. Отец меня та-

щил назад на эту гору с арчын вместе, с бутылкой молока. Короче я положила, да и не помню, туда я положила или не туда, но факт тот, что на гору. Отец спрашивал: „Где рвала?“ А где я запомню, где я рвала. Вот туда унесли с дедом. Он молоко разбрызгивал, что-то шептал. Прощения, видимо, просил за меня. А дома я была отодрана мамой. Это 1965 год был, мне лет семь было. Нельзя подниматься девочкам, девушкам, женщинам, тем более рвать *арчын*. Вот эту прогулку в гору я надолго запомнила [2].

Отражены представления о нарушении норм поведения, в одном случае наказание получено от Ээзи (духа-хозяина) горы, в другом – проведен обряд с просьбой прощения за нарушение. Отражено также сакральное отношение к *арчын*, молоку, которые в обрядности алтайцев на первый план вышли в связи с возникновением и распространением бурханизма.

Сохраняются представления о культе гор, в котором отражена сакральность священной родовой горы *ыйыктуу*. В шаманизме *Ээзи* (дух-хозяин) гор является покровителем рода и семьи. Культ родовых гор тесно связан с культом родовой территории. Культ почитания гор существует у алтайцев с древнейших времен. Многие священные вершины обозначаются терминами *ыйык* (освященное), что зафиксировано еще в древнетюркских надписях. Архаические поверья и обычаи, связанные с культом гор, применяются ко всем священным горам. Они считались запретными для охоты, заготовки дров, пастьбы скота. Невесткам, так как они представительницы чужого рода, не разрешается подниматься на родовую гору. В наше время во время обряда поклонения Алтаю, который совершается по таким важным пограничным промежуткам времени года, как смена холодного сезона теплым и наоборот: зимой проводится праздник встречи Нового года Чага-Байрам, весной – *Лылгайак* (проводов зимы), на исходе весны – *Лажылбур* ‘Весеннее моление’, осенью – *Сары бур* ‘Осеннее моление’ с просьбой дать благословение обращаются к горным вершинам Алтая.

Воззрения о структуре мира объясняют нормы поведения и отражают ориентацию человека в пространстве и времени. В традиционной картине ми-

ра алтайцев прослеживается тернарная модель мира деление по вертикали на три части верх—середина—низ, небо—земля, подземный, а также сильны представления о семи направлениях — вверх, вниз, в центр, на север, на юг, на восток, на запад. Основологающим является в алтайской модели число 9, воззрения о девяти слоях неба, о сакральной животельной воде из девяти источников, девяти морей [3, с. 95].

По представлениям алтайцев, в Верхнем мире находятся божества *Үч-Курбустан*, *Кудай*, *Бырман* [3, с. 85, 99], помощники *Кудай*: *Подо-Сүнкү* — луну-солнце укрывающий, *Мангы-Шуре* — землю, небо охраняющий, *Май-Тере* — хорошее от плохого избавляющий [3, с. 65]. Также в мифах отмечают небожителей *Үлгенкудай* с сыновьями: «На синем небе жил *Үлгенкудай*. У *Үлген* было, оказывается, семь сыновей: *Лажакан*, *Кара-Кускун*, *Бокту-Каан*, *Лайык*, *Каан-Ламан*, *Карыпјат*, *Карјаан*, *Эрлик* — брат *Үлген*. У него тоже было, оказывается, семь сыновей: *Темир-Каан*, *Керелей*, *Батыр-Сокор*, *Эртеке*, *Абрам-Уул*, *Кара-Сокор* и другие» [4, с. 20].

В Среднем мире обитают *Ээзи* (хозяева) местности, *Ээзи* водных источников, *Ээзи* родовых, почитаемых гор, семейные божества: *От-Ээзи* (Хозяйка огня), *Лайык* как зафиксировано, является *Ээзи айыла*. Он охраняет души домочадцев от разных черных сил, болезней-несчастий. *Лайык* почитаем [5, с. 298; перевод Н. О. Тадышевой]. Хранители дверного порога — сыновья *Эрлик*, для поддержания порядка между злыми духами в их внутренней жизни и охранения человека от их произвола [4, с. 7].

Зоны смерти связаны с севером, западом и Нижним миром. По традиционным представлениям алтайцев, хозяином Нижнего мира, мира предков, является *Эрлик-Бий*, который спустился из Верхнего мира.

Во время экспедиций информанты делились быличками о *Ээзи* (Хозяевах) той или иной местности: «Старые люди рассказывали, потом мои одногодки подтвердили, что в Малиновой яме [местность перед Кукуинским перевалом] Хозяин есть. Когда темно там, что видели его, большой белый конь у него — грива такая, до самой земли, и у него борода длинная. Мужчина. Когда едет весь в белом так, не вот как человек. Мы не верили, и вот дядя Вася, покойник сейчас, он там табунщиком работал, Меркетов, вот он говорил, что там, мол, Хозяин есть, и, если будешь наглеть, он укажет. Мы-то не верили, ездили по ягоду, на охоту ездили, все ездили. С нами был мужик, он сейчас в Мухор-Черге живет. А он любитель был на охоту. Раз съездил, зайчика подстрелил, мужики говорят: ну и все, хватит, кого, давай сварим да пока не съедем. — Нет, я еще поеду. На второй вечер поехал и прилетел, репа чайная, волосы дыбом, пешком прибежал. Спрашиваем: „Что такое, Мишка?“ А он: „Вот, говорит, я сажу. А там родничок такой, мы его Сопливим зовем, разливается постоянно. А кругом нет [воды]. Вся живность туда ходит на водопой. И смотрю, говорит, идет косуля. Ну, думаю,

стрельну, наверное. Тут сбоку зашеборчало». Он так повернулся — там Хозяин едет на коне. Метра два, говорит, ростом, конь у него такой мощный. Косуля туда смотрит, а он [Хозяин] сюда выехал и на него посмотрел и пальцем ему [погрозил]. „И все, больше не помню ничего“, так сказал. И вот после этого туда мы мало ездим. Ну, по ягоды днем, а ночью нет [смеется]» [6].

В другом районе рассказали: «*Ээзи* [духа-хозяина местности] я видела. С белой бородой человек был, на бело-сером коне. Моя мама заболела, я работала в бригаде тогда, косили траву для колхоза. Однажды пришел человек и сказал, что мама моя сильно заболела и просит меня прийти. Я потом вечером собралась идти в *Шибе*. Через *Кенги* нужно добираться до *Шибе*. Отпросилась у бригадира, Танза Беленова, что мне нужно домой. Он отпустил, но спросил, как я ночью пойду, предложил идти с утра. Я объяснила, что не смогу усидеть до утра, мне домой надо, мама заболела. Как я собралась идти вниз, Синдикеев Тыкыр, из *Шибе*, он работал конюхом, у него был необъезженный конь, на котором он сам ездил верхом, недавно приученный; он мне сказал, что хотел бы дать коня, но утром работать всем надо. И спросил, смогу ли я на его необъезженном коне удержаться, не упаду ли. Я ответила, что дайте, я не упаду. Он отдал мне своего коня, необъезженный конь был. Я вскочила верхом на коня и, торопясь, спускалась вниз, на той стороне, теперь где урочище *Бадайский*, по мосту переехала на ту сторону, там дорога есть по урочищу *Буландык* вниз спуститься. Ехала по берегу реки, чуть спустилась с места, где работала наша бригада, конь начал фыркать и смотреть в сторону. Я тоже обернулась туда, там болотистое место, конь там не пройдет. А здесь на сером коне с белой бородой мужчина, в руке держал кнут, на сером коне прямо иноходью, прямо рысью, прямо быстрой иноходью ехал. Я тоже быстро ехала, он меня практически догнал. Поравнявшись со мной, этот человек на коне рядом со мной поехал. В начале урочища *Сары-Кобы* была кубка. Он доехал до этой кубки и исчез. Доехав до дома, я привязала коня пастись рядом с домом, где хорошая трава была. В айыле мама лежала заболевшая, и с ней находилась медик. С утра собиралась везти маму в *Ондой*, в больницу. Вот здесь мне страшно стало, а когда я увидела этого человека с бородой, не испугалась. С большой бородой человек, раньше кержаки с белой бородой были, вот этот человек с такой бородой был. Увидев это, я не испугалась этого человека на коне. Он рядом, не близко, не посередине дороги, а с краю дороги иноходью ехал, человек с конем, ездящим иноходью. До начала *Сары-Кобы* доехал. Потом посмотрела — исчез. Он когда ехал, слышен был топот. Когда стук копыт, „ток, ток, ток“, до этого места слышен был. Вот так было. Мама потом выздоровела. Некоторое время спустя я все время вспоминала этот случай. Как мимо этого места иду, всегда осматривалась, это что за человек на коне был. Потом один человек мне объяснил: эти места опасные, здесь тебя „задерживают“,

этот человек тебя провел мимо этого места, проводил до неопасного. У тебя охранитель есть, ты должна придерживаться особых норм поведения. Это тебя *Алтайдын Ээзи* (Хозяин Алтая) защитил, мимо трудных мест провел, до чистого места проводил, оказывается, так сказал. Я, услышав это, поняла, конечно, каждое место ээлү с духом-хозяином. Каждая земля, по которой ходила, текущая река ээлү с духом-хозяином, растущее дерево, просто так нельзя ломать. Все ээлү, после этого я поняла. Сейчас я постарела, тогда я молодая была. Это середина 1960-х была. В такое время *Алтайдын Ээзи* (Хозяин Алтая) человека оберегает, луна-солнце защищают, все видят» [7; перевод Н. О. Тадышевой].

Также: «*Алтайдын Ээзи* [Хозяин Алтая] не просто так можно увидеть – видит видящий, слышит слышащий. *Ээзи* перевала Улагана – на бело-сером коне молодая женщина. Когда там бывала, я там всегда оставляла сережку, бусы. На Джумалинских аржанах в Кош-Агаче также молодая женщина». Пожилая информант поделилась, что «*Ээзи* можно увидеть во сне» [8; перевод Н. О. Тадышевой].

Или: «В долине *Термет* на возвышенности есть скала из щели в черном камне течет ручей. Это почитаемый ручей, сакральный. Лечит болезни глаз, сердца, печени. Я раньше туда ходила. Ручей маленькими каплями течет из расщелины камня. Внизу есть плоский синий камень, он как будто набирает воду. К этому ручью идут с просьбой, чтобы выздороветь. Иногда ручей исчезает. Повязав жертвенные ритуальные ленты, положив рядом продукты, принесенные с собой, невдалеке нужно подождать. После проведения этих действий ручей снова появляется. Для человека, пришедшего с определенной целью, для лечения, если вода [ээзи-дух-хозяин] благосклонно отнеслась, если хочет помочь, тогда появляется. Иногда ручей сильно растекается, иногда испаряется, усыхает. Но земля не высыхает, остается влажной всегда» [7; перевод Н. О. Тадышевой].

Об *Ээзи* водного источника рассказали: «После захода солнца нельзя ходить за водой, купаться, считается, что можно разбудить и разгневать духа – хозяина водного источника. Если есть сильная необходимость, то можно, назвав имя самой пожилой женщины в местности, сказать: „такая-то рождает, для нее воду беру“. Говорят, дух-хозяин даже если осерчает, не сможет найти такую беременную женщину» [9; перевод Н. О. Тадышевой].

Всё, что окружает человека, имеет дух-хозяев. Они могут быть благосклонны к людям и могут представлять угрозу для них при несоблюдении по отношению к ним особых правил. Согласно мировоззрению алтайцев, причинами болезней, несчастий человека и семьи, а в целом и неблагополучия народа, могло быть нарушение общепринятых норм и правил поведения. Поэтому так важно было их соблюдение. Через их институализацию, регламентацию и регулирование в общество по-прежнему внедряются представления о нормах, ценностях, смыслах, символах традиционной алтайской культуры.

В традиционном представлении дорога – сфера небытия, там поведение людей нерегулируемо и непредсказуемо и никакая социальность невозможна. Пересечение путей, слияние и истоки рек, заметные высотки, мостики расположены в неизвестном, неосвоенном пространстве. Архаические мифологемы об опасности в дороге в ином пространстве, мифологически опасные места на дорогах (перекрестки, около рек). Айыл – мифологически безопасное пространство, в противоположность ему дорога – мир чужой, опасный. Дом нельзя строить на перекрестке, нельзя строить там, где раньше проходила дорога.

Как поделилась информант, «дорожники приезжие, когда делали объездную дорогу, много техники пригнали. Дорогу когда проводили, выкопали наши горки, они выкопали человеческие кости там. И, короче, у нас же нельзя трогать [захоронение]. И никто не знал. И вот у них, я вот свидетель, вот когда ту дорогу копали, большой грейдер, он ехал вроде ровно и перевернулся. Но тракторист нормально, жив остался. Они [дорожники] потом приходили в магазин, и говорят, зачем нам такая работа. Мы говорим, что нельзя кости трогать. Один руку сломал, другой перевернулся, ногу сломал. И они, короче, испугались».

А еще вот на Кукуинском перевале тоже расширяли же, директор заставлял их маленькую березку с *жалама* [жертвенными лентами], чтобы расширить дорогу, чтобы ее тоже снести. А они не согласились, испугались уже» [10].

Алтайцы всегда в дороге останавливаются на особых местах, вешают *кыйра/жалама* (жертвенные ритуальные ленты), просят защиты от *Ээзи* – дух-хозяина местности в пути. Огонь не зажигают, а имитируют костер из веточек и травы, приносят приношения *Ээзи*. В повседневных поездках около сакральных мест совершается трансформированный обряд: находясь в машине, выключают музыку в автомобиле, на вершине перевала мужчины снимают головные уборы и гладят свою голову, женщины гладят косы. Эта тенденция упрощения обряда, когда обряд сохраняет свою значимость, но ритуал проведения трансформируется. Поэтому обряд повязывания жертвенных ритуальных лент в сакральных местах воспринимается не только как жертвоприношение *Ээзи* перевала, целебного источника, но и как поклонение Алтаю.

Безусловно, «чужое», «неосвоенное» пространство несло в себе опасность, а время на закате, ночью и западная сторона усиливают негативную семантику сакрального пространства. Исследователи придают особое значение дороге, которая соединяет свой мир с чужим, а на уровне ритуально-мифологических значений является началом или продолжением мира мертвых [11, с. 155]. «Народное сознание использует мифологему дороги, как яркое выражение оппозиции мир людей – мир духов. Дорога одновременно несет понятие связи и удаления (отчуждения), а также противопоставления» [12, с. 40].

В разных районах республики часто встречаются рассказы о местах, где перестают двигаться по непонятной причине, — *тургактужер*. Так, информант из Шебалинского района рассказала, что «есть места, которые не очень хорошие, особенно на закате: ночью оттуда слышатся голоса, звуки. Если путника дорога застигнет в это время там, то его лошадь не двигается. Лошадь не может идти дальше, это его черные силы удерживают. Тогда человеку нужно спешиться и ножом провести между ног лошади и, быстро вскочив, уехать» [13; перевод Н. О. Тадышевой].

В Онгудайском районе «долина, где находится *Учук-Таиш*, место, где перестают двигаться по непонятной причине. Поэтому здесь нельзя шуметь. Во время ущербной луны ночью одному нельзя находиться, с давних времен люди почитали это место. Также за долиной *Көктөңөр*, если идти вверх по Шибелик, за *Ак-Кобы* долиной есть холмистое место. Видимо, раньше здесь был каменный обвал. Может быть курганы. Чуть пройти эту местность и находится еще одно место, где перестают двигаться по непонятной причине» [7; перевод Н. О. Тадышевой].

Информант поделилась с собственным случаем: «В местности между *Көктөңөр* и *Ак-Кобы* во время ущербной луны если шуметь, развлекаться, здесь «задерживают», не дают дальше идти. Мы попадали в такое раньше, когда дояркой была. Осенью ехали мы, девушки, вместе с девушками, Надей Маймановой и другими, шумели, песни пели. Останавливаю их — не слушают. Потом дерево упало на телегу, по колесам прошелся, нас затрясло, бревно под колесо попало, послышался звук, как будто мы наехали на каменные валуны. Конь не может ехать, сил не хватает, на месте стоит, фыркает, фыркает, конь всеми четырьмя копытами старается — казалось, что силы у него на исходе. Я сразу поняла, в кармане спички были. Раньше такая одежда была плюшевая, шикетка называлась. Такую одежду носили вместо фуфайки, красовались же. Сейчас куртки одевают, а тогда такую плюшевую одежду одевали. Спички лежали в кармане. Спички, сжигая, бросала под ноги коня, под колеса телеги, зажигала спички, бросала, и прямо слышали звук, как что-то отвалилось. Конь как поскакал, фыркает. Тогда же молодые были. Вот так мы вырвались. Там была Рая, была Дьылаш, была Валя Майманова и я была. Мы, пять человек, ехали на киносеанс. После работы, подоив коров, ездили смотреть кино в *Шибее*. Иногда запрягали коня в телегу. Вот так мы вырвались. Потом смотрим — конь весь в поту, в пене. Выше огня ничего нету, так, подумав может искры огня помогут, с этой мыслью начала зажигать спички и бросать под ноги коня, под копыта, под телегу и тогда слышала звук, как что-то, упав, показилось. И тогда конь поскакал, я, очень сильно разбежавшись, прыгнула на лошадь. Молодые женщины закричали, Дьылаш даже заплакала. Такие случаи оказываются. Мы быстро поехали, если человек сам не увидит, откуда узнает. Раньше, когда говорили о таких местах, я удивлялась, думала, какое место это.

Вот такое встретили. У нас там один пожилой человек был, скотником работал, мы приехали испуганные, а коня надо привязывать на аркан. Доярки, испугавшись, убежали. А мне коня распрягать с телеги, надо привязать на аркан, а я боюсь. Подальше надо идти и привязать коня пастись, боюсь. Был у нас айыл, где мы ночевали, зову Раю, что пойдём вместе коня привязывать, они боятся, не выходят. Тогда этот человек, Ток, спросил: а что случилось, почему не заходит, про меня. Рая ему все рассказала, оказывается, что боимся коня привязать. Потом этот человек, привязав коня, нам все объяснил, что мы попали на то место, где перестают двигаться, что это очень почитаемое место, просто так же не говорят: нельзя шуметь, так сказал. Хозяин Алтая все равно сердится, остерегает, когда совершают непозволительное» [7; перевод Н. О. Тадышевой].

В Улаганском районе информант согласилась, что «место, где по непонятной причине перестаешь двигаться, как не бывает, было. Утром, вечером не проходить места были. Утром на рассвете, человека подкарауливает, либо человеком, либо собакой тебя преследует. Покрестившись, прошептав про себя, на коне скачешь [от этого места]» [8; перевод Н. О. Тадышевой].

По рассказам информантов, в Улаганском районе «есть местность Азалу, место со злыми духами. Азалу местность, раньше там жила чабан женщина, мать Баранова. Она рассказывала: ночью услышишь звук, похожий на скуление, — быть беде, к плохому это» [14; перевод Н. О. Тадышевой].

В данных рассказах усиление негативного воздействия прослеживается через ночное или предрассветное время, нарастание луны. В первом случае девушки нарушили нормы поведения — ночью шумели, песни пели. Свообразным берегом послужили для ослабления воздействия «чужого» в одном случае огонь (зажженная спичка), в другом крест (в Улаганском районе была широко распространена православная вера, что отразилось на современной синкретичной обрядности).

Также поделились, что «когда едешь в сторону Паспарты, из Балыктуюля около Чаранду озера есть местность, где машины переворачивались. Люди видели умерших. Однажды дети ехали из Балыкчы, поздним ноябрем, луна ущербная в селе проходили поминки, внук сидел на заднем сиденье. Как раз в этой местности дверца машины задняя открылась, зять остановил машину и закрыл дверь. Еще сказал — как будто кто-то сел. Отъехав недалеко, машина перевернулась, все живы остались, но машина сильно помялась.

У одной женщины рядом с этим местом был покос. Однажды поздно вечером женщина подошла в одежде советских времен — в сапогах, юбка солнышком, в платке, завязанном назад, в пиджаке тогдашнем. Женщина сказала: „Устала, дети, помогите“. Потом *неме билер киж* (человек, нечто знающий) сказал, что раньше в этой местности умерла женщина, смерть была внезапной, она не поняла. Она так

и осталась здесь, душа не ушла домой, в мир предков. Провели обряд, ее проводили домой, отправили. И все, после этого в этой местности тишина» [15; перевод Н. О. Тадышевой].

Здесь нарастание луны, поминальный день, человек, умерший в пути, не подвергшийся погребально-поминальным обрядам, считается покойником зловредным. С этим преданием связаны представления о загробном мире, которые влияют на нормы поведения, проведение обрядов. Мир предков не должен вызывать страха, ведь там продолжается жизнь. *Эрлик-Бий* наказывает по справедливости за нехорошие поступки, он стоит на страже норм поведения. Традиционные представления алтайцев отражают некоторую амбивалентность по отношению к миру предков, к умершему. Двойственность характеризуется, с одной стороны, заботой о проводах души в иной мир, одной из основных идей является правильность перехода умершего в мир предков, с другой стороны, имеет место разделение, четкое соблюдение границ Среднего мира и Нижнего мира. Все эти действия обеспечивают возвращение умершего в мир предков, а после возрождения снова в этом мире, можно сказать, жизнь в форме смерти. Поэтому необходимо обязательно сопроводить душу умершего, провести обряд *чачылга* – двуединый амбивалентный обряд перехода (букв. «кропление», здесь «кормление душ умерших»), выражающий отделение умершего из «мира бытия» и одновременно включение в «мир инобытия». Обряд проходит именно при непосредственном участии близких родственников, чтобы душа не осталась в «чужом» теперь для него мире, чтобы не причиняла вред своим близким, чтобы сохранить преемственность поколений. Повреждение сопроводительного инвентаря осуществляется для продолжения жизни в мире предков, где сломанное станет целым. Особые запретительные нормы существуют по отношению к двери айыла, ведь здесь находятся родовые стражи, охраняющие границу «своего» и «чужого». Соблюдение норм поведения в «чужом» пространстве (ночью, в тайге и др.) указывает на возможность соприкосновения через опасные пространства с областью смерти и применение магических средств, воздействуя на злые силы, символически уничтожает их.

Интересными являются представления о животном мире. Охотники придерживаются особых норм поведения при ущербной и новой луне. Как рассказал нам русский охотник, проживающий в Кош-Агачском районе более 36 лет: «Алтайцев на ущербную луну ни за что не выманишь на охоту, нельзя. Перед охотой друзья охотников проводят обряд, окропляют молоком, открывая их дорогу. По прибытии к месту стана проводится обряд угощения огня, привязываются ритуальные ленты – *кыйра*. По отношению к некоторым зверям используется табуированная лексика: волка называют *оокой*, *кёк-таай* [синий дядя по материнской линии], медведя – *абаай* [старший

брат отца]. Медведя, когда убивают, обдирают, жаривают мясо на костре, срезают верхушку молодого дерева, на нее надевают голову медведя и говорят: „На тот свет когда пойдешь, не говори, что тебя убил человек, с дерева или со скалы упал, скажи“. После удачной охоты самые жирные куски с грудинки туши, там самое сочное, жирное мясо, охотники вырезают и угощают огонь, обязательно кладут два кусочка. Хозяина местности благодарят благопожеланиями» [16].

В Усть-Канском районе, где развито скотоводство, информант поделился, что на деньги, вырученные от продажи коней, нельзя покупать автомобиль, если купить машину, вскоре случится авария и автомобиль придет в негодность. Как объяснил информант, конь – *эржинелу мал* (сакральное животное). При продаже домашней скотины обязательно хозяин с конца хвоста отстригает, чтобы *эржине* (букв. талисман, здесь – магический предмет или животное, приносящие, по представлениям алтайцев, счастье, удачу его владельцу) животного осталось в этом доме [17; перевод Н. О. Тадышевой].

В современных преданиях, легендах, быличках отражена мифологическая картина мира алтайцев: прослеживаются пространственные образы, организующие текст несказочной прозы природно-культурные объекты, отражается символика животного мира через особое отношение – табуированная лексика по отношению к волку, медведю, придание сакральности домашним животным, в частности коню. Видимо, это объясняется сохранением до наших дней анимистических, тотемных представлений в культуре алтайцев. Ограничительные и запретные нормы по отношению к ним и в наше время (не поднимать, не шуметь, ночью не брать, не загрязнять, обращаться определенным образом) – это показатель особой значимости объекта. Сохраняется воззрение, что при нарушении норм поведения обязательно последует наказание. Наблюдаются обряды, магические приемы для уменьшения наказания, просьбой прощения за нарушение норм поведения – окропление молоком, повязывание жертвенных ритуальных лент.

Полевые материалы показывают, что легенды, предания, былички сохранились в памяти народа, их основная функция – осмысление окружающего пространства и человека в нем – становятся основой для осмысления алтайцами как своего прошлого и настоящего, так и будущего. Устная традиция воспроизводит те сюжеты прошлого, которые были значимы для сохранения природы, общества, народа. Прошлое, сохраненное в легендах и преданиях алтайцев, – это не только свидетельство того, что было, но и материал для конструирования ценностей, что и проявилось в традиционной обрядности (обряд поклонения Алтаю, обряд *чачылга*, обряд посещения *аржан-суу*, магические приемы, особое отношение к животным, табуированная лексика).

N. O. Tadysheva

Modern legends, stories, and tales of the altaians: meanings, images, and functions

Annotation. This paper makes an attempt to consider the stability of archaic cults, sacred views, and variability of rituals in modern conditions with the help of modern legends, stories, and perceptions based on the author's field materials, record-

ed during the expeditions in different regions of the Altai Republic. The interest centers in the preservation of archaic views in the memory of the people, thereby analyzing what is significant for society. The record and publication of folklore field data contributes to the preservation and popularization of the historical memory of the people. **Keywords:** *Altaians, field materials, sacred space, traditional worldview, zoomorphic code, norms of behavior.*

Источники и литература

1. НА НИИА. МНЭ. Дело № 152, информант Сюмечекочва Маргарита Табачиновна, 1962 г. р., сёок майман, место рождения и проживания с. Шибе Онгудайского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2020 г.
2. НА НИИА. МНЭ. Дело № 147, информант Манатова (Бугуева) Татьяна Васильевна, 1957 г. р., сёок кёбёк, место рождения – с. Барагаш Шебалинского района, место проживания – с. Улус-Черга Шебалинского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2020 г.
3. Несказочная проза алтайцев / сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.
4. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Репринтное издание. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. 152 с.
5. Алтай сооьындар ла кеп-куучындар [Алтайские мифы и легенды] / сост.: Ямаева Е. Е., Шинжин И. Б. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. 416 с. (На алт. яз.)
6. НА НИИА. МНЭ. Дело № 147, информант Сурусманов Валерий Васильевич, 1957 г. р., сёок байлагас, место рождения – с. Верх-Кукуя Шебалинского района, место проживания с. Улус-Черга Шебалинского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2020 г.
7. НА НИИА. МНЭ. Дело № 152, информант Чочкина Нина Иосиповна, 1940 г. р., сёок төлөс, место рождения – с. Инегень Онгудайского района, место проживания с. Шибе Онгудайского района Республики Алтай. Аудиозапись Тадышевой Н. О. 2020 г.
8. НА НИИА. МНЭ. Дело № 141, информант Бадькина Мария Васильевна, 1939 г. р., сёок кёбёк, место рождения и проживания – с. Чибиля Улаганского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2019 г.
9. НА НИИА. МНЭ. Дело № 119, информант Кокшинова (Арбакова) Галина Тыпыровна, 1947 г. р., сёок кёбёк, место рождения и проживания – с. Верх-Ануй Усть-Канского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2017 г.
10. НА НИИА. МНЭ. Дело № 147, информант Бадикова (Кадыева) Зинаида Васильевна, 1965 г. р., сёок ир-кит, место рождения – с. Мариинск Шебалинского района, место проживания – с. Улус-Черга Шебалинского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2020 г.
11. Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
12. Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. 208 с.
13. НА НИИА. МНЭ. Дело № 117, информант Чилбакова (Калкина) Евгения Емельяновна, 1964 г. р., сёок кёбёк, место рождения с. Паспарта Улаганского района, место проживания с. Беш-Озок Шебалинского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2018 г.
14. НА НИИА. МНЭ. Дело № 141, информант Мешкеева (Манзырова) Анфиса Алексеевна, 1920 г. р., сёок төлөс, место рождения и проживания – с. Саратан Улаганского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2019 г.
15. НА НИИА. МНЭ. Дело № 141, информант Кадранова (Дыргалова) Вера Иосифовна, 1962 г. р., сёок жабак, место рождения – Теленгит-Сортогой Кош-Агачского района, место проживания – с. Паспарта Улаганского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2019 г.
16. НА НИИА. МНЭ. Дело № 132. Охотник, место проживания с. Курай Кош-Агачского района, образование среднее специальное, запись Н. О. Тадышевой, 2019 г.
17. ПМА. Информант Антродонов Олег Васильевич, 1954 г. р., сёок очы, место рождения и проживания – с. Верх-Ануй Усть-Канского района Республики Алтай. Аудиозапись Н. О. Тадышевой, 2020 г.

УДК 39+630

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-128-131

М. Н. Тихомирова*Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, Российская Федерация***Традиционные присваивающие виды хозяйственной деятельности ясколбинских татар в прошлом и настоящем¹**

Аннотация. В статье вводятся в научный оборот материалы о состоянии некоторых присваивающих видов хозяйственной деятельности ясколбинских татар — собирательстве ягод и кедровых орехов, заготовке липового луба, а также о производстве из него мочала и рогожи для мешков. Установлено, что: 1) собирательство являлось источником растительной пищи. Во второй половине XX в. татары начинают собирать больше ягод для продажи с целью дополнительного заработка. В начале XXI в. сбор клюквы играл важную роль в материальном обеспечении жителей Заболотья в условиях отсутствия постоянной работы. Сбор кедрового ореха в пищу и на продажу не играл большой роли в жизнеобеспечении ясколбинских татар из-за непостоянности урожая, малочисленности сосны сибирской; 2) во второй половине XIX в. и вплоть до 1960-х гг. заготовка луба липы, а также производство мочала, изготовление из рогожи мешков приносили местным жителям дополнительный денежный доход. **Ключевые слова:** хозяйственные занятия, собирательство, эксплуатация природных ресурсов, ясколбинские (заболотные) татары.

Ясколбинские, или заболотные, татары проживают на юге Тюменской области к северо-западу от г. Тобольска в междуречье Алымки, Носки и ее притока Лаймы. Согласно научной классификации, они относятся к западносибирским татарам [1, с. 95–109]. Численность группы в 2003 г. составляла около 2,3 тыс. чел. [2].

Эта статья посвящена характеристике некоторых традиционных присваивающих видов хозяйственной деятельности местного населения — собирательству ягод и кедровых орехов, заготовке липового луба, а также изготовлению из него мочала и рогож для мешков.

В постсоветской экономической реальности основой жизнеобеспечения ясколбинских татар становится трудовая деятельность в личных подсобных хозяйствах и эксплуатация сырьевых ресурсов края, так как в поселениях отсутствуют сельскохозяйственные предприятия. В настоящее время у них происходит сокращение занятия животноводством — основы индивидуального хозяйства. Источником пищи и денежных средств для местного населения продолжает оставаться эксплуатация природных богатств — занятие рыболовством вместе со сбором дикорастущих растений.

В какой-то степени значение сборов дикоросов сейчас отражают публичные опросы. Так в социальной сети «ВКонтакте» в группе Лайтамакского сельского поселения «Лайтамак авылы» на вопрос: «Как вы считаете, какого производства не хватает в районе», большинство участников на 20.09.2020 — 52,1%, ответили: «Переработки грибов и ягод» [3].

В региональных СМИ на протяжении 2010-х гг. также отмечалось, что собирательство является одним из основных источников дохода местного населения [4; 5].

Исходя из актуальности темы, в работе мы обобщим имеющиеся материалы, так как ранее эти виды присваивающей деятельности ясколбинских татар не изучались. До настоящего времени исследователи больше внимания уделяли изучению рыболовства и охоты. Это объясняется тем, что рыболовство является основной экономической жизни местного населения как в прошлом, так и в настоящем. Также рыболовство и охота здесь сохранили много элементов традиционных и даже архаичных форм, поэтому их исследование вызывало большой интерес у этнографов. Они изучались В. В. Храмовой, З. А. Гафуровой (Тычинских), Р. Х. Рахимовым, а также автором данной работы в соавторстве с К. Н. Тихомировым [6–10].

Работа написана на основе этнографических материалов автора, собранных в 2004–2007, 2009 гг. Сведения, полученные в ходе бесед с информаторами, хронологически соотносятся с периодом второй половины XX — начала XXI в. [11–13].

Дополнительные сведения мы взяли из статистико-экономических обследований конца XIX в. [14 и др.], полевых материалов 1987 г., собранных студентами Тобольского государственного педагогического института в поселениях Лайтамакского сельского совета Тобольского района [15], и научных дневников сотрудника Музея антропологии и этнографии АН СССР (г. Ленинград) В. В. Храмовой, которая совершила экспедиционную поездку в Заболотье в 1948 г. [6].

Для представления о расположении поселений, перечисляемых в статье, опишем территорию расселения группы. В северной части находятся населенные пункты Ачирского сельского поселения Тобольского района: деревни Ачиры, Ишменева, Иземеть.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта проведения научных исследований «Деревня традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири», проект № 19-09-00487 А.

Центральную часть ареала занимают с. Лайтамак и деревни Вармахли, Топкинбашева, Топкинская, Янгутум, входящие в состав Лайтамакского сельского поселения Тобольского района, а также д. Носкинская Ушаровского сельского поселения. На юго-востоке расположена д. Сеиты Яркового района и на юго-западе находится с. Кускургуль Нижнетавдинского района.

В разговорном языке жителей Тюменской области, средствах массовой информации, в документах местных властей эта территория наряду с другими труднодоступными местностями юга Тюменской области называется Заболотьем, поэтому мы используем это название в данной статье.

Сбор ягод

Из статистико-экономических описаний экономического быта ясколбинских татар конца XIX в. о собирательстве нам известно немного. С. К. Патканов писал, что местные жители собирали мало брусники — только для личного потребления, тогда как на других территориях Тобольского уезда Тобольской губернии ее собирали на продажу. Это объясняется тем, что в летнее время из Заболотья вывезти ягоду было сложно [14, с. 137]. Значение собирательства ягод стало возрастать в послевоенные годы XX в. с появлением местной авиации. Урожаи дикоросов стали вывозить для продажи в г. Тобольск.

Во второй половине XX в. ясколбинские татары собирали ягоды, растущие на полянах и в лесах: землянику (*кырйеяк*), малину (*остыган*), черемуху (*муел мычир*), черную смородину (*карагат*), красную смородину (*кызылкарагат*) и др. Как правило, они произрастали близко к поселению. В основном эти ягоды использовались в питании. Их сбором занимались преимущественно женщины. Плоды собирали вручную. Раньше при сборе использовали туеса с ручками из липового лыка или веревки, сейчас — ведра из пластика [13, Т-53, л. 64 об.].

Из-за повышенной заболоченности не во всех поселениях можно было собирать ягоды, растущие на полянах и в лесах. Так, к примеру, в окрестностях д. Иземеть не растут клубника и земляника, черемуха и боярышник, а в соседней деревне Ишменева не было калины [12, Т-41, л. 36–39, 135].

Из ягод, произрастающих на болотах, ясколбинские татары в конце июля начинали собирать морошку (*мырак*), голубику (*кукция*), потом — бруснику (*кырция*). Сезон сбора клюквы (*сазция*) начинался в сентябре, но самой лучшей ягодой считалась перезимовавшая, и ее лучше всего было собирать весной [12, Т-25, л. 9 об., 16].

На продажу собирали в основном клюкву и бруснику. Основными сборщиками были мужчины. Клюкву и бруснику они собирали с помощью так называемых комбайнов (орудие труда или приспособление, которое помогает быстро собирать ягоду).

Мужчины уезжали на озера, где жили в промысловых избушках довольно продолжительное время. Помимо собирательства, они также рыбачили и охотились для пропитания. В разгар сезона к ним при-

соединялись женщины. В урожайные годы семьи набирали по несколько тонн клюквы.

С собирательством ягод у ясколбинских татар связано одно интересное средство передвижения по «сухим» — верховым (моховым), болотам — болотные лыжи (*саз цангы*). В них доходили до нужного места и там снимали. По рассказам информаторов, сначала болотные лыжи носили только мужчины, а теперь их носят «все подряд», то есть и мужчины, и женщины.

Мужчины делали лыжи на озерах на скорую руку. В конце сезона их могли бросить на озерах или недалеко от болот [12, Т-24, л. 87; Т-25, л. 9 об., 12–13]. В д. Топкинская и д. Янгутум мы видели болотные лыжи разных размеров; их высота зависела от роста человека. Опишем болотные лыжи для невысокого человека. Их длина составляет 150–151 см, передний конец заострен и загнут, а задний раздвоен. Высота загнутой части — 9 см, длина — 35 см. Толщина лыжи 2,5–3 см, а загнутого «носа» чуть больше — 3,5 см, чтобы не сломался [12, Т-18, л. 78–79].

Болотные лыжи делались составными и изготавливались из нескольких частей. Для этого бра-



Рис. 1. Автор статьи демонстрирует болотную лыжу ясколбинских татар, д. Янгутум Тобольского района Тюменской области, зима 2007 г. Фото К. Н. Тихомирова. Хранится у автора статьи.

ли две толстые палки для полозьев (их подтесывали с боков), потом между ними закрепляли доску – это была ступательная площадка, и к ней крепили ремешок для ноги. В качестве мыска (передней загнутой части) прицепляли гнутую палку (рис. 1).

Сбор кедровых шишек

Тобольский краевед и журналист И. Н. Юшков в 1860 г. в статье о заболотных и ачирских инородцах среди их занятий упоминал сбор и продажу кедровых шишек в урожайные годы [16, с. 446].

К 1888 г. в их поселениях еще сохранялись неплохие кедрячи (сосна сибирская). Они были расположены по берегам рек Алымка, Носка, Лайма. Но кедровники страдали от природных катастроф: например, деревья по р. Алымка были поломаны бурей, свирепствовавшей с 30 сентября по 1 октября 1887 г. [14, с. 108, 119]. Количество сосны сибирской в окрестностях поселений Лайтамак и Топкинская сильно сократилось из-за пожаров, случившихся во второй половине 1860–1870-х гг., поэтому теперь отдельные лица во время сбора урожая набирали орехов всего по 2–4 пуда на душу (1 пуд – 16,38 кг) [17].

Несмотря на несчастья, которое случались с кедрячами, татары совершенно не пытались сохранить остатки былых богатств. Чиновники отмечали хищническое отношение жителей по отношению к кедрячам. В 1887 г. татары д. Ачиры вырубали деревья, хотя был плохой урожай [14, с. 128].

В начале 2000-х гг. кедрячи жителей с. Лайтамак и д. Топкинская росли по рекам Носки и Лаймы. Жители также ездили в район разъехавшейся д. Махли на оз. Сарытобанкуль. Еще кедровые произрастали в районе оз. Сеитовского, по р. Лайма, не доезжая д. Котуково [12, Т-25, л. 13 об., 24 об].

Летом, пока шишки не поспели, сборщики, чтобы их собрать, залезали на деревья. Спелые шишки собирали, когда они сами падали на землю. На земле их складывали в кучи, закрывали мхом, чтобы шишки (*косых*) стали мягче, и какое-то время эта куча гнила.

Если шишки складировали в помещении, то через месяц их можно было шелушить на специальном станке. Главной, рабочей, частью станка была терка (валек) – вытянутая массивная деревянная плаха, на рабочую поверхность которой нанесены глубокие поперечные насечки. С ее помощью извлекались орехи. Аналогичные станки делали и использовали тобольские татары [18, с. 94]. Затем орехи чистили сетью с размером ячеек 6 см. Провеивали орехи от шелухи на ветру [12, Т-17, л. 6–7].

Заготовка липового луба, изготовление мочала и рогож

Заготовкой липового луба, изготовлением мочала и кулей ясколбинские татары занимались приблизительно до последней трети XX в.

В конце XIX в. ясколбинские татары липовую кору и лыко драли в начале мая и в июне. Кора с пяти деревьев связывалась вместе и называлась «пятка». Длина этой связки 6–8 аршин (1 аршин – 0,71 м)

[17], а вес зависел от толщины дерева. Лыко покупали рыбопромышленники [14, с. 100–101].

Мочальным промыслом ясколбинские татары в конце XIX в. занимались почти все и заготавливали на человека по 500–2500 лубков или мочал. Мочало сбывали скупщикам по 80 коп. – 1 руб. 80 коп. за сотню, а живущие вблизи города могли сбывать свою продукцию в городах Тобольске и Ишиме. Этот промысел давал им неплохой заработок: сотня лубков в среднем стоила 1½ руб., один человек заготавливал 300–1500 лубков, и итоговая сумма, зарабатываемая одним человеком, составляла 4 руб. 50 коп. – 22 руб. 50 коп. [14, с. 100–101].

В советский период ясколбинские татары заготавливали мочало, ткали рогожи и изготавливали кули как в колхозах, так и в личных подсобных хозяйствах. К примеру, из документов колхоза «Красный промысловик» Вармахинского сельсовета известно, что они планировали заготовить мочала 15 тонн, а сделали только 8 тонн, и до Нового года нужно сделать рогожи, так как они приносят больше дохода [19, л. 37 об.].

Для изготовления мочала кору мочили около 1,5 месяцев в озере или реке или в специально выкопанных ямах [13, Т-54, л. 5; 15, д. Вармахли]. В д. Сеиты Яркового района, приблизительно в 6 км от поселения, есть место, именуемое *Ору кыр* («яма» + «поле»), где была яма. Этих ям в окрестностях д. Сеиты и других поселений было выкопано немало. Они были как коллективные – для нужд колхоза, так и индивидуальные – жителей деревень.

Вот как вспоминала весь процесс изготовления мочала и кулей урожденная жительница д. Еманаул Ф. Ф. Хабибуллина, 1936 г. р., с 1963 г. проживающая в с. Сорокино Яркового района: «...*Вечером на лошадей таскали [кору] в речку мочить. Тяжесть положить. До осени лежала на воде. На жерди (саргей) кидаете и сушите. Лежит до зимы. Потом на санях привезете. Привезете мочалом, и сушится до зимы. Потом срывали полосками и на кыльцы (станок для тканья рогожи. – М. Т.). Один куль стоил 3 руб. <...> Ночью ткали рогожи. За стоимость 60 кулей [можно было купить] одну пару валенок. За рогожи покупали 6–8 кг муки, сахар. За ночь заготавливала 10 штук заготовок кулей. Игла была деревянная, а вот у кого было костяная (ребро лося) – игла была хорошая. На вторую ночь сшивали эти кули. Я еще в Сорокине два года кули ткала» (т. е. 1965 г. – М. Т.) [13, Т-54, л. 23–23 об.].*

Мешки из мочала использовались для хранения рыбы, ягоды, овощей [12, Т-16, л. 37; 13, Т-54, л. 5]. Из мочала, кроме кулей, делали веревки [12, Т-24, л. 6].

К началу XXI в. перечисленные виды промыслов сошли на нет по причине того, что больше не требовались луб и мочало для изготовления вещей.

Таким образом, собирательство у ясколбинских татар являлось источником растительной пищи – ягод, орехов. Ко второй половине XX в. возросла роль сбора ягод, так как с появлением летней авиации ее стало можно вывозить на продажу. В на-

чале XXI в. сбор клюквы и других ягод играл важную роль в материальном обеспечении жителей Заболотья в условиях отсутствия постоянной работы.

Сбор кедрового ореха в пищу и на продажу не играл большой роли в жизнеобеспечении ясколбинских татар.

Приблизительно до последней трети XX в. ясколбинские татары изготавливали мочало, ткали рогожу и шили мешки. На протяжении длительного времени производство различной продукции из липы приносила им денежный доход.

M. N. Tikhomirova

Traditional appropriating types of economic activities of the Yaskolbin Tatars in the past and present

Annotation. The article introduces into scientific circulation materials on the state of some appropriating types of econom-

ic activity of the Yaskolba Tatars – collecting berries and cedar nuts, harvesting linden bast, as well as the production of bast and matting for sacks from it.

As a result of the study, the following conclusions were drawn: 1) Gathering was a source of plant food. In the second half of the 20th century, the Tatars began to collect more berries for sale in order to obtain additional funds. At the beginning of the 21st century, picking cranberries played an important role in the material support of the inhabitants of Zabolotyie in the absence of permanent work. The collection of cedar nuts for food and for sale did not play a big role in the life support of the Yaskolbin Tatars due to the inconstancy of yields and the small number of cedars. 2) In the second half of the 19th century until the 1960s, the procurement of linden bast, as well as the production of bast and the manufacture of sacks brought the local residents additional cash income. **Keywords:** *economic activities, gathering, exploitation of natural resources, Yaskolba (Zabolotyie) Tatars.*

Источники и литература

1. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск: Изд-во ТГУ, 1981. 276 с.
2. Об областной целевой программе «Государственная поддержка социально-экономического развития отдаленных труднодоступных территорий «Заболотья» Тюменской области на 2003–2005 годы»: постановление губернатора Тюменской области от 27.06.2003 г. № 224 // Навигатор по государственным сайтам Тюменской области [Электронный ресурс]. URL: <http://law.admtymen.ru/law/view.htm?id=209560> (дата обращения: 19.11.2016).
3. Лайтамак авылы // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/laytamak> (дата обращения: 20.09.2020).
4. Боталов Н. О хозяйском отношении к дикоросам // Тюменские известия. № 153 (5595) от 31.08.2012 [Электронный ресурс]. URL: <http://old.t-i.ru/article/24146/> (дата обращения: 20.09.2020).
5. <Прудаев А.> Тобольские сельские жители не могут реализовать клюкву и рыбу // Московский комсомолец в Тюмени, от 17.02.2014 [Электронный ресурс]. URL: <https://tumen.mk.ru/news/2014/02/17/985987-tobolskie-selskie-zhiteli-ne-mogut-realizovat-klyukvu-i-ryibu.html> (дата обращения: 20.09.2020).
6. Архив МАЭ (Кунсткамера) РАН. К. I. Оп. 2. №26. Храмова В. В. Дневник командировки к «заболотным татарам» в Тюменскую область Тобольский район. С 7 июня по 3 августа 1948 г., 1–96 л.
7. Гафурова (Тычинских) З. А. Типы хозяйств сибирских татар Нижнего Прииртышья // Экспериментальная археология: Изв. экспериментальной археологии Тобольского пед. ин-та. Тобольск, 1991. С. 108–117.
8. Рахимов Р. Х. Современное состояние охотничьего и рыболовного промыслов заболотных татар (по материалам экспедиции в Тобольский район в феврале 2003 г.) // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея 2003 г. Вып. 17. Тюмень, 2004. С. 236–247.
9. Рахимов Р. Х. Современное состояние охотничьего промысла заболотных татар (по материалам экспедиции «Зимник 2003» в Тобольский район Тюменской области в феврале 2003 г.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2004. Вып. 5. С. 227–231.
10. Тихомирова М. Н., Тихомиров К. Н. Об охотничьем промысле у ясколбинских (заболотных) татар в 1930–1940-х гг. // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Ч. 1. Казань, 2010. С. 183–185.
11. Тихомирова М. Н. Полевые описи 1. Нижнетавдинский район Тюменской области. Т-30-32.
12. Тихомирова М. Н. Полевые описи 2. Тобольский район Тюменской области. Т-16, Т-18, Т-24, Т-25, Т-41.
13. Тихомирова М. Н. Полевые описи 3. Ярковский район Тюменской области. Т-53, Т-54.
14. Патканов С. К. Сочинения в 5-ти томах: Т. 4: Экономический быт государственных крестьян и инородцев Тобольского округа Тобольской губернии. Ч. 3. Тюмень, 2003.
15. Материалы экспедиции 1987 г. (июль–август) в Тобольский район с. Лайтамак, деревни Янгутум, Яманула, Вармахи. <Отчет>. – Тобольск, <б. г.> // Научный архив ТГИИМЗ. № 1181. Руководитель экспедиции: И. В. Белич.
16. В. И. Несколько слов о заболотных и ачирских инородцах Тобольского округа // Тобольские губернские ведомости, 1860. № 48. С. 445–448.
17. Старые русские меры // Образовательный портал «Школяр» [Электронный ресурс]. URL: https://scolaire.ru/ruskiye_meri.php (дата обращения: 10.06.2020).
18. Мягков Д. А. Кедровый промысел тобольских татар в конце XX – начале XXI в.: экологические и адаптационные аспекты // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2013. № 1. С. 89–95.
19. ГБУТО ГА в г. Тобольске. Р-1843. Оп. 1. Д. 2.

УДК 39 (=512.15)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-132-135

В. В. Ушницкий*Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск, Российская Федерация*

Земледелие у северных алтайцев (размышления о происхождении земледелия у тюркских народов Сибири)

Аннотация. Статья посвящена анализу земледелия у тюркских народов Южной Сибири. Североалтайские племена издревле занимались мотыжным земледелием. Сбор дикорастущих трав был одним из средств питания местных племен. Анализ тюркской лексики приводит к выводу о наличии земледельческих терминов у тюркских народов Средней Азии с древних времен. Более того, даже северные тюрки – саха знакомы с общетюркскими терминами по земледелию и садоводству. Автор статьи приходит к выводу о наличии земледелия у древнетюркских племен Алтая. **Ключевые слова:** этнография, кумандинцы, народы Северного Алтая, саха-якуты, земледелие, тюркская лексика.

Целью статьи является изучение земледелия среди тюркских народов Сибири. Задачей статьи можно считать попытку выяснить существование земледелия у древних тюрков.

Прокопий Андреевич Елбаев – народный художник России, кумандинец по национальности, жил в деревне Кызыл Озек, рядом с городом Горно-Алтайск. В его квартире много картин и скульптур. Однажды он подробно рассказал о впечатлениях своего детства: «В одной стороне деревни жили кумандинцы, в другой русские. Кумандинцы сеяли хлеб, делали талкан. В огороде сами сеяли табак. Осенью обрубали. Попутно делали кедровые орехи. В степях кумандинцы сеяли лен. Их мяли, очищали от соломы. Всю зиму женщины пряли лен. Из тонкого волокна ткали пряжу. От печки брали золу и кипятили в воде, получалось мягкая вода. Этой водой мыли готовую, вытканную ткань. В этой золе отмачивали ткань, и она становилась белой, чистой. Ткань кумандинцы называли своим словом – киден. Вся семья, состоящая из мужчин и женщин, одевалась в одежду из этой ткани» [1].

"Земледелие существует как у кочевых алтайцев-скотоводов, так и у лесных дикарей, наполювину охотников, только это земледелие первобытное. Алтайцы и черневые татары преимущественно сеют ячмень. Они обрабатывают землю обылом – род мотыги, или лопатки, прикрепленной к согнутой ручке; этот обыл, как видно, относится к древнейшим земледельческим орудиям; в той же черни или лесах встречается еще более простое орудие – это озып, которым выкапывают корни кандыка. От обыла человек не разом переходит к сохе, у алтайцев существует первообраз сохи, это андазын, сошник с простым дышлом, которое привязывается к седлам двух верховых лошадей; борону заменяет у этих народов сучковатое дерево. Хлеб, который засевают первобытные земледельцы, составляет ячмень. Самый первобытный способ сбора хлеба – рвать колосья руками, мы встретили на Чуе; в других местах, как на Аргуте, употребляется нож с косой ручкой, наконец – подобие горбуши. Взамен овина хлеб су-

шат на солнце, развешивая пучками. Вместо молотыбы сохранился еще способ обжигания соломы" [2].

В XVIII и в начале XIX в. часть кумандинцев кочевала между Катунью и Чарышом. В чертежной книге Ремезова кумандинцы отмечены между р. Негия, Куманды и Лебедь [3, с. 74].

Кумандинцы преимущественно сеяли ячмень и рожь, а из технических культур – лен и коноплю. Сеять начинали в мае. «Кыра сурчин ай» – месяц вспашки пашни. Из-за сильного затенения и сырости лесных долин пашню выбирали на южных склонах гор и в солнечных прогалинах тайги, т. е. на вершинах хребтов, наиболее доступных солнечным лучам. Обработка пашни абылом по кумандински – называется «кырашапшыгарга», что в буквальном переводе означает «выходить бить пашню».

Отдельные участки тайги, выбранные под пашню, выжигали. Производительность труда при абылом крайне низка. Двое мужчин за день могли взрыхлить не более одного загона, поэтому размеры посевной площади не превышали 2-3 загонов. Зерно сеяли вручную, путем разбрасывания, что по кумандински «ашгачарга» – буквально «хлеб разбрасывать». Боронили пашню вершиной суковатой лесины – «сала» – буквально сучья, которые привязывали к оседланной лошади. Сверху лесина придавливалась для тяжести камнями. В июне приступали к прополке хлебов, отчего этот месяц был назван «удаг (одог) айы» или «кыраутапчын ай» – месяц прополки хлебов. Уборка урожая начинается в августе, поэтому по кумандински он называется «кыракесчин ай» – месяц уборки урожая [3, с. 76-77].

При распашке пашни вместо мотыги (абыла) кумандинцы использовали соху, а вместо «вершины суковатой лесины» – деревянную борону (агачтарбач). Последняя имела деревянные зубья, сделанные из листовницы, которые были вбиты в точках переплетения продольных и поперечных перекладин. При бороновании для тяжести борону придавливали сверху чуркой. Наряду с ней применялись бороны-плетенки из прутьев. Впоследствии деревянные зубья были заменены железными [4, с. 32].

Традиционное земледелие в горно-таежных районах Северного Алтая, в том числе у кумандинцев, представляло собой классический пример подсечно-огневой системы. Для своих пашен (кыра) кумандинцы расчищали небольшие участки тайги, которые использовались несколько лет. После истощения земли участок забрасывался и расчищались новые площади.

Кумандинцы возделывали ячмень, пшеницу, просо, овес, рожь. Из технических культур выращивали коноплю и лен. Последняя культура была заимствована у русских крестьян. Урожай собирали в августе. Ячмень убирали ножом, срезая только колосья. Выдернутые с корнем растения очищали от земли, складывали в снопы и перевязывали. Затем снопы сушили, предварительно обрубив топором у стеблей корни. От стеблей колоски отделяли при помощи огня. Зерно тут же сыпали в мешки. К месту постоянного проживания его доставляли на лошади. Зерна перемалывали в муку при помощи каменных зернотерок и ручных мельниц.

Возделывание технических культур – конопли и льна – обеспечивало кумандинцев сырьем для производства тканей. До колонизации русскими Северного Алтая этой цели служили крапива и волокна дикорастущей конопли (кендырь). Лен кумандинцы убирали в августе. Сушили его под навесом или в банях до хрупкости. Ломали лен на мялке. На волокна стебли разделяли зубами или же при помощи специального станка-чесалки. Таким образом получалась кудель (кудельке). Из длинного, хорошего льна выходила кудель наивысшего качества (курусте) [5, с. 335].

Корни кандыка у челканцев и кондомских шорцев играли весьма важную роль в их питании. Кандык запасался у них всегда и имелся в значительном количестве. Сарану копали в середине августа. В пищу употребляли корни, а листья сараны использовали для того, чтобы прикрыть какой-либо продукт питания в туесе или кадке. Мелко резали корни сараны, варили и употребляли в пищу, кроме того, из них делали муку, из которой пекли лепешки. Кандык выкапывали «озыпами» в июне. Корень кандыка мыли, варили, затем измельчали и ели. Ни кандык, ни сарану на зиму не заготавливали [6; с. 127].

Сбор кандыка проводился летом, после того как растение уже отцвело. Занимались этим в основном женщины и дети. В отличие от других племен Алтая, кумандинцы выкапывали кандык обыкновенной заостренной палкой (чучкаш). У них в конце XIX в. не было специальной корнекопалки (озуп), характерной для шорцев. При этом шорцы из рода таяш часто обменивали у кумандинцев кандык на хлеб. Собирали сарану (саргай). Луковицы сараны выкапывали весной. Весьма распространенным был сбор черемши, или калбы, затем полевого лука, дикого чеснока (ускум), дягиля (палтыркан) [4, с. 64].

В таежной части Горной Шории вплоть до коллективизации 1930-х годов сохранялось традиционное мотыжное террасное земледелие. Небольшие

участки земли на склонах рек расчищали от кустарников топором и выжигали, обрабатывая затем почву мотыгами абыл в виде выкованной железной лопатки. Во второй половине июня пашню пропалывали абылом. В сентябре колосья ячменя или пшеницы выдергивали руками, обрубая топором корешки, или жали серпом. Связанные попарно в пучки стебли подвешивали к жерди, укрепленной на двух столбах или под крышей дома. После просушки недозревшие колосья обжигали на костре и молотили деревянной колотушкой токпак на коротком ремне [7, с. 263].

Земледелие у таежных групп Северного Алтая носило преимущественно ручной (мотыжный) характер. Земледелием северные алтайцы, однако, занимались мало. По данным 1745 г. челканцы сеяли один ячмень и то малое число. Земледелие в горно-таежных районах Северного Алтая представляло собой классический пример подсечно-огневой системы. Пашнями (кыра) служили небольшие открытые или расчищенные при помощи топора, пилы и огня участки земли на южных склонах гор или косогоров. Они не удобрялись и забрасывались в глухих таежных местах (кумандинцы, челканцы, тубалары) уже через каждые два года [6, с. 160].

Землю жители Северного Алтая начинали взрыхлять в мае, перебираясь на отдаленные «пашни» целыми семьями. Высевали в основном ячмень (арва/арба). Из других культурных растений были известны пшеница (пугдей/пудай), просо (таран), рожь (арыш), овес (сула). Помимо зерновых выращивали также технические культуры – лен и коноплю (кендырь). Некоторые из этих слов – пугдей/пудай/бийдай, таран/тары восходят к фонду древнетюркской и даже пратюркской лексики, так что традиционность мотыжного земледелия на территории Северного Алтая не вызывает сомнений [6, с. 161].

Мука (ун или кулур), крупа (шарык), и толокно (талкан) составляли основу растительной пищи домашнего происхождения. Из муки пекли хлеб, делали «лапшу», крупа и толокно шли на приготовление каш. Универсальной мучной пищей являлся талган (толокно). Он употреблялся в сочетании с водой или другими жидкими продуктами [6, с. 164].

Традиционное земледелие в горно-таежных районах северных предгорий Алтая представляло собой классический пример подсечно-огневой системы. «Пашнями» у челканцев служили небольшие открытые или расчищенные при помощи топора и огня участки земли на южных склонах гор или косогоров. Они не удобрялись и забрасывались через каждые два года. Поэтому челканцы стремились использовать любой удобный участок земли, сколь угодно пригодный для обработки. В этой связи обрабатываемые участки нередко находились на значительном расстоянии от мест постоянного проживания людей. В долинах рек «пашен» не было, так как выпадающий часто иней губил молодые побеги хлеба [8, с. 475].

В подтаежной зоне Хакасии население сочетало скотоводство с земледелием. Поэтому в пищу широ-

ко употреблялись и мучные изделия. Самым популярным видом злаковых являлся ячмень «коче» (арба). Из него делали знаменитый талкан, широко употреблявшийся в пище хакасов. В каждом хозяйстве держали специальный инвентарь для его приготовления. Талкан хранили в кожаном мешке «адына», в котором он не сыреет и не мякнет. Такие мешки обычно брали с собой охотники в тайгу.

Из талкана готовили кашу «талканпотхы» или саламат. Ее любили готовить охотники в тайге. Второй вид каши из талкана – «сатырма» (хаяхпотхы) – готовился на масле. В чашу с кипящим маслом насыпали талкан (или пшеничную муку), добавляли крупу и кедровый орех. Сатырма считалась детской пищей. Третий вид каши назывался «саторан». Талкан сначала обжаривался в казане. Затем туда наливали молоко и варили на нем «саторан». Готовую загустевшую кашу заправляли маслом. У русских в Сибири все виды указанной каши называются саламатом.

Мучные продукты использовались хакасами для изготовления различных напитков. Самый популярный – «абыртхы» – хакасский квас, сделанный из талкана. Для его закваски готовили солод «уут». Проращивали зерна ржи, пшеницы или ярицы. При появлении зеленых ростков зерна сушили и потом мололи на ручной мельнице. Солод клали в остуженную массу из талкана, размешанного в теплой кипяченой воде. Хмельной напиток «поза» получали из ярицы (арыс). В русском языке имеется соответствующее название «буза», заимствованное из тюркских языков. Сначала готовят месиво из ржаной муки на теплой воде. Затем его охлаждают, через два-три дня кладут солод и закваску (хордын) [9, с. 577].

Исследование исторической терминологии тюркских языков показывает, что названия отдельных сельскохозяйственных культур и растений, находившиеся в употреблении в тюркских языках, образованы на основе исконно тюркских слов. Так, в древнетюркском языке зафиксированы названия таких зерновых культур, как *āgra*, *agrā* – ячмень, *āšliq* – злаки, зерно, хлеб, *avūn* – зерно, *bašāq* – колос, *benak* – зернышко, *češni* – зерна, *boγuz* – хлеб в зерне, *buγdγaj* (= *budγaj*) – пшеница, *buγdajbaši* – колос пшеницы, *čikin* – петушиное просо, *ekinditariγ* – посеянное зерно, *evin* – зерно, *inakkuči* – зерно, семя кунжута, *jasimiq* – просо, *jasmūq* – чечевица, чечевичное зерно, *jugur* – просо, *junčuk* (= *tana*) – жемчуг; зерно, семечко, *jur* (= *juqur*, *ugur*, *ujur*) – просо, *mončiq* – зернышко, *qildruq* – усик на колосе, ость, *qilčiq* – колос, *qoγaq* (= *qonaq*) – вид проса, *qonaq* – вид проса, *taγa* – злак, *tariq* – посев, жатва, *tariγ* – зерно, злаки, хлеб; просо, *tariγ* – урожай, посев, жатва, *toqun* – зерно, семя, *tutturqan* (= *tuturqan*) – рис, *ujur* (*ugur*) – просо, пшено, *urlyuγ* – семя, семена, *uγy* – зерно, семя, семена, *uγylyuqbuγdaj* – семенная пшеница и др.

Все эти, так же как и многие другие подобные им термины, обозначающие продукты и орудия труда земледелия, зафиксированы в средневе-

ковых тюркских памятниках, таких как «Диван лугатат-турк» Махмуда Кашгари, «Кутадгубилик» Йусуфа Баласагуни и др., а некоторые – в памятниках древнетюркской письменности (VI–VIII вв.). Наличие в древнетюркском языке богатой терминологии в области земледелия указывает на то, что эти слова не были заимствованы тюрками из других языков, а были введены в оборот самими носителями этих тюркских языков. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что тюрки сами занимались выращиванием этих культур, в результате чего сами давали им названия исходя из словарного запаса своих родных языков [10].

Таким образом, исследование средневековых источников и древнетюркской лексики показывает, что у древних тюрков было свое земледелие, обеспечивавшее их продуктами питания. Часть древних тюрков вела оседлый образ жизни, занимаясь земледелием в качестве основного вида своей деятельности и производила продукты земледелия для продажи. Полукошечные племена также в ограниченных масштабах занимались земледелием только для своих нужд.

В древнетюркском языке зафиксированы также названия других культурных растений, такие как *banbūq* (= *tamiq*) – хлопок, *čibiq* – стебель (цветка), *čigit* – хлопковое семя, *ekim* – посев, *ekin* – сев, посев, посевной, земля под пашню, *ekinlig* – хлебный, *jaγuguri* – кунжут, *jitim* – льняное семя, *jorinčγa* – клевер, *jorunčγa* – клевер, *jugurgun* – растение, похожее на просо, *juγ* – хлопок, *kebaz* (*kepaz*) – хлопок, хлопчатник, *kindir* – лен, конопля, *kək* – корень посева, *kuč* – кунжут, *kunči* – кунжут, *kunčit* – кунжут, *ramuq* – хлопок, *sinsim* – кунжут индийский, *šiput* – кориандр, *tana* – кунжут, *toqun* – саженцы, росток и др.

Исконно тюркскими являются названия многих овощей, такие как *bibar* – перец, *bidbul* – перец, *borsu* – горох, *burč* – перец, *burčaq* – горох и другие растения из семейства бобовых, *butuga* – баклажан, *čamγur* (= *čaymur*) – репа, *čomār* (= *kāšūr*) – морковь, *čukundur* – свекла сахарная, *elestek* – огурец, *enatkakburčaq* – индийский горох, *erenge* – репа, брюква, *jašilburčaq* – зеленый горошек, *java*, *jova* (= *sūγān*) – лук, луковица, *jetan* – лук, *kāšūr* (= *čomār*) – морковь, *kešur* – редиска, *mončiqmurč* – зерно перца, *murč* – черный перец, *noqut* – горох, *niqut* – турецкий горох, *qavla* – овощи, *qič*, *qiš* – горчица, семена горчицы, *qozaq* – картофель египетский, *saklāba* – сахарная свекла, турнепс, *samuraq* – чеснок, *sarmusaq* – чеснок, *satun* – чеснок, *soγun* – лук, *sūγān* (= *yava*, *yova*) – лук, луковица, *šalyam* – репа, *tarmaz* – огурец, *turb* – редька, *turma* – редька, редис, *usqun* – чеснок, *uγli* – белая морковь и др. [10].

И это ещё осталось (из Древнетюркского словаря): *ŠATĪPA* – налог на тех, кто не участвует в рытье оросительных каналов, *TAMĪR* – канал, *ARĪQ* – ручей, арык, *AĞĪZLA* – прокопать выводную борозду (об арыке), *QOĞUŠ* – желоб для воды (мельничный лоток), *ČUQMĪN* хлебное изделие (легко усво-

яемая тонкая лепешка, изготовленная на пару), UVUŠ ETMÄK – искрошенный хлеб, SURUŠ – зерно, поджаренное в восковой спелости, UĞĪT – помол хлеба, SABAN – пахота, ORUM – захват травы серпом, LUČNUT – общественная взаимопомощь крестьян при молотье, OP – средний вол в упряжке, используемой на сельскохозяйственных работах, URUĞLUQ BUĞDAJ – семенная пшеница, СЕК – хлопчатобумажная ткань, из которой шьют верхнюю одежду, VATATU – хлопковая пряжа, BUQUQ – соцветие. чашечка, околоцветник, BAŠ – колос, султан, метёлка (растений), JĪLDĪZ – корень, основание, KÖK корень, TÖZ – корень, основа, сущность, QĪĞ навоз, BOŠ – рыхлый (о земле); дряблый, ХОО (перс.) – земля, прах, UĞLĪ – белая морковь, IMKĀN (кит.) – желтая груша, SŪRMĀ – вино, IDIŠĪ – виночерпий, TIMĪ – виноторговец, BQRLUQČĪ – виноградарь, TEGIRMĀNĪ – мельник, ÜGITĪ – мельник, BAĞĪ – садовник, TARĪĞĪ – хлебопашец, земледелец, ETMÄKĪ – булочник, EK – сеять, сыпать, TARĪ – сеять, засеивать, QAZ – рыть, копать, выкапывать, SABANLA – пахать, BŪTÜR – выращивать URUĞLA – выбивать семена, зёрна, TÖG – толочь, молотить, ÜGI – молот, растирать, EVÜS – провеивать, OR – жать, косить, ELGĀ – сеять, просеивать, QĪĞLAT – удобрять навозом, унавоживать, SAĞULA – мерить, измерять зерно, BIČ-, BIČ – срезать, BIŠ-, BIŠ – зреть, поспевать (о растениях) [11].

Как свидетельствуют материалы языка, имеющие параллели с словами в других тюркских языках, предки саха могли быть знакомы не только с земледелием, но и садоводством, огородничеством и даже виноградарством и колодезно-арычной системой. Например, можно привести следующие слова: уссэм аһылык (богатая пища) – узюм (узум) ви-

ноград (по тюркски), амсай (вкус еды) – амсуй (груша), утахпытхаммата (пить захотелось) – гаммад (колодезь), тооромос (куски пищи) – тармас (огурцы) и т. д. [12].

Таким образом, предки тюркских народов прекрасно знали земледелие. Земледелием могли заниматься их предки на территории Центральной Азии. Это могли быть хунну в долине Иншаня или древние тюрки-ашина в Турфане. Современные исследователи из Средней Азии и стран Закавказья и Малой Азии пытаются доказать автохтонность тюркских народов в этих государствах исходя из исконной земледельческой и садово-огороднической лексики. Но наличие мотыжного земледелия у народов Саяно-Алтая, его генезис из собирательства корнеплодов показывает самобытный характер тюркского земледелия.

V. V. Ushnitsky

Agriculture among the Northern Altaians (reflections on the origin of agriculture among the Turkic peoples of Siberia)

Annotation. The article is devoted to the analysis of agriculture among the Turkic peoples of Southern Siberia. The North Altai tribes have been engaged in hoe farming since ancient times. Collecting wild herbs was one of the means of food for local tribes. The analysis of the Turkic vocabulary leads to the conclusion about the presence of agricultural terms among the Turkic peoples of Central Asia since ancient times. Moreover, even the northern Türks – Sakha are familiar with common Türkic terms for agriculture and horticulture. The author of the article comes to the conclusion about the presence of agriculture among the ancient Turkic tribes of Altai. **Keywords:** ethnography, Kumandins, peoples of Northern Altai, Sakha-Yakuts, agriculture, Turkic vocabulary.

Источники и литература

1. ПМА 2014 г.: Республика Горный Алтай, Турочакский район, с. Кызыл-Озек. Елбаев Прокопий Андреевич, 70 лет.
2. Ядринцев Н. М. Алтай и его инородческое царство (Очерки путешествия по Алтаю) // Исторический вестник. 1885. № 6. С. 607–644.
3. Каралькин П. И. Этнографический очерк развития земледелия у кумандинцев (XIX – начало XX вв.) // Ученые записки 2. АНИИЯЛИ. Вып. 9. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. кн. изд-во, 1970. С. 73–80.
4. Сатлаев Ф. Кумандинцы. Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. кн. изд-во, 1974. 200 с.
5. Назаров И. И. Кумандинцы. Хозяйственная деятельность // Тюркские народы Сибири. Москва: Наука, 2006. С. 329–344.
6. Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Бельгибаев Е. А. Мир таежных культур Юга Сибири (Традиционное хозяйство и сопутствующие компоненты жизнедеятельности). Омск, 2006. 260 с.
7. Кимеев В. М. Шорцы. Основные хозяйственные за-
8. Бельгибаев Е. А. Челканцы. Традиционное хозяйство и материальная культура // Тюркские народы Сибири. Москва: Наука, 2006. С. 472–480.
9. Бутанаев В. Я. Хакасы. Среда обитания и хозяйственные занятия // Тюркские народы Сибири. Москва: Наука, 2006. С. 551–558 (Народы и культуры).
10. Камалоддин Ш. Культура оседлых тюрков Средней Азии. Ч. I. // Центральноазиатский исторический сервер [Электронный ресурс]. URL: https://kyrgyz.ru/articles/uzbeks/shskamoliddin_kultura_osedlyh_tyurkov_sredney_azii/12/ (дата обращения: 29.10.2008).
11. Лингворум, Фанис [Электронный ресурс]. URL: <https://lingvoforum.net/index.php?topic=22216.175> (дата обращения: 04.08.2010).
12. Ермолаев В. Ф. Удолгункуттаахтара (размышления о земледелии якутов). Якутск: Якут. кн. изд-во, 1991. 135 с.

УДК 746.3:391.2 (=512.153)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-136-145

М. П. Чебодаева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, г. Абакан, Российская Федерация

Орнамент вышивки на традиционной хакасской праздничной женской шубе

Аннотация. В статье рассматриваются виды традиционной хакасской праздничной шубы «тон», «ах тон» и «идектіг тон». Основой для исследования послужили музейные коллекции Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Хакасского национального краеведческого музея и Аскизского краеведческого музея. Автор анализирует каноны расположения вышивки на женских шубах этнических групп хакасов – качинцев, сагайцев, койбалов, кызыльцев и шорцев. Народная вышивка у хакасов на праздничной шубе включала мифологические мотивы и была своеобразным оберегом человека. Главные орнаментальные мотивы в вышивке были связаны с пантеоном богов у хакасов: Тенгри (*Tigir*), Умай (*Uмай*), Богиня Огня (*От Ине*), Бог Среднего мира «Земля-Вода» (*Чир-Су*), богиней Солнца (Кун) и богиней Луны (Ай). **Ключевые слова:** хакасская народная вышивка, орнаментальные мотивы, этнические группы хакасов – качинцы, сагайцы, койбалы, кызыльцы и шорцы.

Хакасский традиционный костюм как общенациональная форма одежды сложился в начале XVIII в. Он совершенствовался на протяжении многих столетий, но, несмотря на быстротечность моды и меняющиеся эстетические вкусы, сохранил издавна присущий ему комплекс традиционных элементов. Их истоки выходят из культуры древних племен, составивших этническую основу хакасов, что отразилось в формах национального костюма. Это прежде всего свободные рубахи, штаны, халаты-сикпены и шубы, покрой которых сохранил основные черты одежды древних народов, проживавших в Хакасско-Минусинской котловине. В национальном костюме нашли отражение и элементы одежды монголов, связанные с монгольским завоеванием XII–XIII вв. Это относится и к заостренному верху, закругленным головным уборам из войлока и меха, а также к узорной кожаной обуви, просуществовавшей до начала XX в. Влияние было незначительным и, главным образом, отразилось в безрукавке «сигедек» и покрое свадебной хакасской шубы «идектіг тон».

В последние годы возрос научный интерес к традиционной одежде народов Сибири, в том числе и хакасов, в аспекте материальной и духовной культуры. Целью настоящей статьи является художественный анализ хакасской традиционной женской шубы по материалам Музея антропологии, этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Российского этнографического музея, Хакасского национального краеведческого музея, Минусинского краеведческого музея и Аскизского краеведческого музея.

В декоративно-прикладном искусстве хакасов шитье традиционного костюма и народная вышивка – явление чрезвычайно сложное и многогранное, входящее своими корнями в скифо-тагарскую и таштыкскую археологические культуры.

Истоки покроя традиционной шубы хакасов относятся к тагарской археологической культуре (VII–III в. до н. э.). Во многих тагарских могилах археоло-

ги находят фрагменты меховой шубы, сшитой мехом внутрь, которую далекие предки хакасов носили в зимнее время.

В 1902 г. на горе Оглахты жителем улуса Саргов Егором Какашкиным был случайно обнаружен могильник таштыкской археологической культуры с мумиями в зимних шубах. В 1903 г. археолог А. В. Адрианов провел на этом месте раскопки и обнаружил погребальные камеры, в которых находились мумифицированные человеческие трупы, одетые в меховые шубы, одежда из китайской шелковой ткани, а также деревянные изделия, глиняные сосуды и др.

В последующие годы ряд ученых написали о находках, обнаруженных в Оглахтинском могильнике: А. В. Адрианов (1903), Г. П. Сосновский (1933), Л. Р. Кызласов (1971; 1992), Э. Б. Вадецкая (1999) и др. [1].

В июле 1969 г. Хакасской археологической экспедицией Московского государственного университета под руководством Л. Р. Кызласова были проведены раскопки на Оглахтах. В гробнице IV было обнаружено захоронение семьи из трех человек: мужчины, женщины и ребенка. На лицах – погребальные маски из гипса, раскрашенные черными полосами или красными спиралями. Хорошо сохранилась меховая одежда взрослых. На мужчине – овчинная куртка мехом внутрь, на голове шапка-ушанка из меха лисы и соболя, беличий нагрудник, шуба из меха северного оленя, меховые штаны из шкуры козы. Ноги были обуты в легкие туфли, на которые опускались меховые гетры, подвязанные у колен ремешками. Женщина была одета в овчинную шубу со стоячим воротником, шапку и меховые штаны. В могильнике также находилась детская шубка.

В 1999 г. петербургский археолог Э. Б. Вадецкая подробно изучила мужскую, женскую и детскую шубы, обнаруженные в могильнике Оглахты IV, и сделала важные выводы по составу и покрою одежды. Она писала: «Во-первых, одежда соответствовала мест-

ным племенам. Во-вторых, она характерна для современных народов Севера Сибири. В-третьих, она наиболее соответствует древней одежде самодийских народов» [2, с. 54].

Народная вышивка у хакасов стала одним из наиболее распространенных приемов украшения традиционной одежды. Шитьем украшали практически всю праздничную одежду: шубы, сиклены, сикгедеки, платья и рубахи, мужские штаны, головные уборы и обувь. В героических сказаниях «Ах Чибек Арыг» и «Алтын Арыг» упоминается искусство хакасских рукодельниц.

Шитье шуб и вышивание в хакасском традиционном обществе носило определенный этикет. Этим ремеслом занимались исключительно женщины и девушки как члены семьи, наиболее располагающие временем и досугом, занимающиеся домашним бытом и хозяйством. Каждая хакасская женщина умела вышивать и в результате практики достигала известной степени мастерства в этом виде искусства. Почти в каждом улусе, состоящем из родственных от 3 до 15 семей, имелась хотя бы одна мастерица, пользующаяся славой в своем небольшом селении.

Сибирский исследователь хакасской вышивки А. В. Адрианов отметил: «При самом поверхностном наблюдении над жизнью минусинских и ачинских инородцев бросается в глаза повсеместное распространение вышивок на костюмах. Ни у каких других народностей, с которыми мне приходилось иметь дело, каковы калмыки на Алтае, черневые татары в Кузнецком уезде, киргизы в Семипалатинской области, буряты в Иркутской губернии, остяки и самоеды на севере Томской губернии, наконец, сойоты по верхнему Енисею и монголы в Монголии, я нигде не видел такой любви к украшению одежды, как у инородцев Ачинского и Минусинского уезда» [3, с. 103].

1. Выделка овчины для шитья шуб мастерицами

Во второй половине XIX — начале XX в. хакасы шили одежду преимущественно из покупных холстов и сукна, готовых фабричных тканей: ситца, сатина, плиса, кашемира, шелка и др. Для пошива верхней зимней одежды применяли овчины, для изготовления обуви — кожу, шкуры оленя и крупнорогатого скота. Определенное значение имели для декора и украшения шуб меха пушных зверей (белок, соболя, лисиц, куниц, бобра и др.). Верхнюю зимнюю одежду (полушубки, шубы, тулупы, а также рукавицы, шапки) в XIX — начале XX в. шили преимущественно из овчин. Выделкой овчин занимались женщины во многих улусах непосредственно для своих нужд; кроме того, были специальные овчинники, поставившие свою продукцию на продажу.

В 1770 г. ученым П. С. Палласом была впервые описана технология обработки шкур для шитья шубы. Он сообщил: «По большей части делают оные (шубы. — М. Ч.) из кож диких коз, кои бабы приготавливают разварившейся звериною печенкою в сутки и умеют оную выделывать зубчатою скребницею на кольнях мягкою» [4, с. 460–461].



Рис. 1. Выделка овчины.

В 1805 г. исследователь Г. И. Спасский писал, что «мягкую рухлядь, овчины и другие кожи выделывают кочующие сами, с обыкновенною простотою. Отличающего все работы их и произведении, употребляя к тому разваренную печенку, кислое молоко и мозг животных, также дымление и натирание медом; сверх того гладят кожи при выделке их деревянной скребницею» [5, с. 195].

В 1898 г. исследователи А. А. Кузнецова и П. Е. Кулаков отметили технологию выделки шкур у минусинских татар: «Высушенную овчину „хой тирзы“ намазывают кислым „арчы“, остающимся от приготавливаемой инородцами молочной водки, или вымачивают в кислом молоке, вытягивают во всех направлениях и от 2 до 3 часов обдывают особым деревянным ножом с мелкими с двух сторон зазубринами „изрек“, потом овчину раскладывают на земле, посыпают свежим овечьим пометом и дают полежать некоторое время, затем опять начинают обдывать, на этот раз уже ножом или косой (литовкой), мнуть прямо руками, моют и дают просохнуть. Когда овчина совсем высохнет, ее отминают снова, слегка намазывают с помощью мягкой тряпки вареной, истолченной в ступе и заквашенной айраном печенкой, еще раз скоблят ножом, вымывают мех и дают некоторое время повисеть в юрте. Перед тем как шить шубу, обувь или рукавицы эти овчины натирают мукой и чистят ножами. Выделанная овчина называется «истын хой тирзы» и стоит около 1 руб. 30 копеек, тогда как невыделанная овчина стоит коп. 70» [6, с. 178–179].

Обработкой овчины занимались в основном женщины. Вымытую и высушенную овчину натирали сывороткой, намазывали ровным слоем закваски и оставляли в свернутом виде на 1–2 дня. Жир и мездру снимали ножом или старой косой. Размнили специальным деревянным инструментом с зазубринами «изірек» и крючком, снабженным обломком косы.

Для шитья шуб женщины изготавливали нитки «чип» из конопля «кіндір», льна и конского или скотского сухожилия. Сухожилие для этого высушивали, затем разбивали колотушкой или молотком. Мягкое сухожилие можно было тереть на отдельные нити – волокна различной толщины, из которых в свою очередь сучили нитки. Сучили нитки на голых коленях ладонью. Нитками собственного производства шили все виды одежды и обуви.

2. Виды женских хакасских шуб

Шуба женская праздничная

По покрою праздничная женская шуба (рис. 2) была распашной (спинка шилась цельной или отрезной, покрой в талию, ширина талии обусловлена глубокими остроугольными, прямоугольными проймами, левая пола запахивается на правую). Шуба шилась длинной, заднюю часть ее делали длиннее, чем перед; от пояса шуба расклинивалась (от 3 до 7 клиньев); спинка шубы, в зависимости от покроя пройм рукавов (глубоких, остроугольных), кроилась в узкую талию. Шуба шилась из овчины и покрывалась чаще всего черным бархатом или плисом. Овчинные шубы шились нагольными и крытыми, были с круглым отложным воротником из меха выдры, соболя или мерлушки; подол и левую полу, которая называлась «хума», оторачивали полосой меха (у бедных – мехом ягненка, у богатых – мехом выдры, белки и мерлушки). Опушка полы и подола шубы делалась из лапок белки «тиинхума» и соболя «харсаххума». «Хума» по подолу шубы делалась в два ряда. Края «хума», подола и полы оторачивались узкой полосой мерлушки, которая называлась «чылбых». На полах и обшлагах рядом с полоской меха «хума» пришивалась широкой полоской ткань «хачы» из цветного шелка и парчи.

Особенность праздничной шубы состояла в том, что «хачы» делали только качинцы, сагайцы, шорцы и койбалы, а кызыльцы «хачы» совсем не делали.



Рис. 2. Праздничные шубы.

Шуба женская «ах тон»

Покрой шубы «ах тон» (рис. 3) повторял покрой праздничной шубы. По фасону праздничная женская шуба «ах тон» была распашной (спинка шилась цельной или отрезной, покрой в талию, ширина талии обусловлена глубокими остроугольными, прямоугольными проймами, левая пола запахивается на правую). Шуба шилась длинной, заднюю часть ее делали длиннее, чем перед; от пояса шуба расклинивалась (от 3 до 7 клиньев); спинка шубы в зависимости от покроя пройм рукавов (глубоких, остроугольных) кроилась в узкую талию. Шуба шилась из белой овчины. Овчинная шуба шилась нагольной и имела круглый отложной воротник из меха мерлушки; подол и левую полу, которая называлась «хума», оторачивали полосой меха (у бедных – мехом ягненка, у богатых – мехом мерлушки). Опушка полы и подола шубы делалась из мерлушки. «Хума» по подолу шубы делалась в два ряда. Края «хума», подола и полы оторачивались узкой полосой мерлушки, что называлась «чылбых». На полах и обшлагах рядом с полоской меха «хума» пришивалась широкой полоской ткань «хачы» из цветного шелка и парчи.

Шуба с перехватом «идектіг тон»

Своеобразной была старинная женская шуба «идектіг тон» (рис. 4). Она была обрядовой одеждой качинцев. Ее могли носить на свадьбе только замужние женщины-свахи. Шилась такая шуба из белой или черной овчины, мерлушки, покрытой узорчатой тканью. На покрытие ее, в зависимости от возможности, использовали сукно, бархат, атлас, шелк и парчу. Такая шуба высоко ценилась. Ее носили в особо торжественных случаях. Она долго хранилась, передавалась по наследству по женской линии.

В 1884 г. исследователь И. И. Каратанов отметил древность шубы «идектіг тон»: «Покрой шуб с перехватом около подола, который затрудняет на скорой ходьбе, но мода эта, как говорят инородцы, весьма древняя и уважается инородками...» [7, с. 623].

В 1894 г. исследователь П. Е. Островских, посетивший качинцев, сообщил о технологии шитья женской свадебной шубы «идектіг тон»: «Оригинальные длинные женские шубы с перехватом ниже колен, с большим трудом стягиваемым при помощи толстых

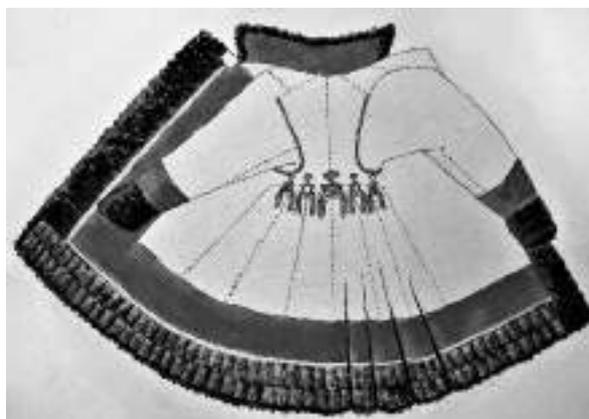


Рис. 3. Сагайская шуба ах тон.

ниток из воловьих жил, теперь встречаются уже довольно редко, заменяя шитыми на русский манер, хотя и разукрашенными шелками, парчой и проч.» [8, с. 320].

Особенностью покроя шубы «идектиг тон» была прямая спинка, скроенная в талию, с глубокими остроугольными проймами рукавов; на уровне колен шуба собиралась в сборки при помощи ниток из воловьих жил, образуя как бы воланы, и ограничивала свободное движение женщины. Левая пола с четырехугольным ступенчатым выступом глубоко запахивалась на правую сторону, шуба застегивалась на две пуговицы. Воротник делали стоячий или отложной из мерлушки или меха выдры. Края рукавов делались обычно полукруглыми с опушкой из шкурки мерлушки или выдры, которая прикрывала кисти рук. Длина шубы была почти до пола. На опушку подола и полы «хума», чаще всего использовали шкурки с лап соболя и белки, на сбор которых тратили многие годы. Кроме того, нередко у такой шубы на подол, полы и обшлага рядом с «хума» нашивались широкой полосой ткань яркого цвета «хачы». К бокам шубы под рукавом пришивались петли для подвешивания сумочки и кисетов.

В 1898 г. исследовательница А. А. Кулакова отметила, что «идектиг тон» встречалась преимущественно у инородцев Абаканской и Аскизской инородной управе и стоила от 15 до 70 рублей.

В 1900 г. Е. К. Яковлев выделил «идектиг тон» качинской девушки. По его мнению, «идектиг тон» — нагольная шуба с воротником из овчины; вырез левой полы обшит миткалем, черным мехом, лапками колонка и т. д. Лапками же обшит подол шубы. Рукава собраны в складки на месте выреза, а на концах опушены мехом в виде раструба. По спине несколько полос шитья шелком по швам; на высоте колен — перехват; под мышками три клинообразных вставок» [9, с. 9].

Такая девичья шуба «идектиг тон» имеется в настоящее время в экспозиции Минусинского краеведческого музея. Шуба сшита из белой, хорошо выделанной шкуры овцы. Воротник шубы сделан из черной мерлушки. Края полы и подол «хума» шубы опушены лапками белки и бобра. Обшлага рукавов обшиты лапками белки. По правой и левой поле, подолу и обшлагам рукавов пришиты «хачы» из дорогой шелковой ткани розового цвета. На спинке выполнена вышивка с мотивом орнамента «трилистника».

3. Орнаментальные мотивы в вышивке на женских шубах

По представлениям хакасов, макрокосмос делится на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены живые существа, боги и духи. У хакасов в Верхнем мире находится высшее божество Тигир (Тенгри), Богиня Ымай (Умай), Чол-Тенгри (Бог дорог), От Ине (Богиня Огня), Кун (Богиня Солнца) и Ай (Богиня Луны), в Среднем мире — Чир-Су (Земля-Вода), в Нижнем — Бог Эрлик.

Божество Тенгри, являясь главой хакасского пантеона, предопределяет судьбы людей, сроки их



Рис. 4. Шуба идектиг тон.

жизни. В орхоно-енисейских памятниках Тенгри наделен определенными человеческими чертами и говорит человеческим языком. Бог Тенгри, вместе с Богом Чир — Су (Землей-Водой), вершили земные дела и, прежде всего, «распределяли сроки жизни», однако рождением людей ведала Богиня Умай — олицетворение женского земного начала, а их смертью — Бог подземного мира Эрлик. Бог Чир-Су (Земля-Вода) и Тенгри воспринимались как две стороны одного начала, не борющиеся друг с другом, а взаимно помогающие друг другу.

Известный ученый Н. Ф. Катанов сообщил о месте жительства хакасских богов: «Боги кудаи живут на небе, выше всех облаков. Живут они в юртах, перед нею стоит золотая коновязь, а внутри ее сидят за занавеской семь или девять богов кудаев и держат перед собой «большую книгу жизни», в которой отмечают родившихся и умерших» [10, с. 223–224].

Выразительной особенностью тенгрианства у хакасов было выделение трех зон Вселенной: Небесной, Земной и Подземной, каждая из которых, в свою очередь, воспринималась как видимая и невидимая. Верхний мир состоял из семи горизонтальных ярусов, каждый из которых был обителью того или иного божества. На самом верхнем ярусе жил бог Неба Тенгри. Хакасские боги перемещались на конях, поэтому в жертву им приносили лошадей. Видимое Небо было куполообразным. В нем располагались Солнце и Луна, звезды и радуга. Верхний Мир населен шестью главными богами: Тигир (Тенгри), богиня Ымай (Умай), Чол-Тенгри (Бог дорог), От Ине (богиня Огня), Кун (богиня Солнца) и Ай (богиня Луны). В Нижнем мире жил бог Подземного мира — Эрлик.

4. Каноны в расположении вышивки на женской шубе этнических групп хакасов

Народная вышивка получила наибольшее развитие в украшении традиционного костюма. Вышивкой украшалась как мужская, так и женская одежда. Праздничные женские шубы «тон» украшались вышивкой у всех этнических групп хакасов: качинцев, сагайцев, койбалов, кызыльцев и шорцев. Существовали определенные каноны в народной вышивке. У каждой этнической группы хакасов они имели свои особенности.



Рис. 5. Сагайская шуба.



Рис. 6. Кызыльская шуба.

Вышивка на женских праздничных шубах сагайцев и кызыльцев

Сагайцы и кызыльцы украшали спинку женской шубы мотивом орнамента «розетка» – символом богини Солнца (рис. 5–6). Богиня Солнца в мифологии хакасов олицетворяла женское начало и была богиней жизни. Солнце считалась сестрой Богини Луны. Солнце – начало начал, говорили хакасы, без него невозможно жить на земле. Солнце является животворным источником, своей энергией оно питает все живые существа. Солнцу хакасы молились, задабривали жертвоприношениями, устраивали в честь него праздники. Один из таких праздников – Новый год «Чил пазы» сохранился до наших дней, его отмечают ежегодно 22 марта первого весеннего месяца. Отпраздновав его, хакасы устраивали той и после этого покидали зимние стоянки, уходя со стадами на летние пастбища. Встреча весны, к которой так тщательно готовились, была народным праздником хакасов. Он был связан с поклонением богине Солнца.

Известный археолог Я. И. Сунчугашев в монографии «Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа» особое значение уделил солярному орнаменту. По его мнению, «рисунок Солнца, которое глубоко почитали древние хакасы, выписывался даже в очень мелких масштабах, но с хорошо видимыми лучами в небольшие прямоугольные бляхи... Быто-

вание культа Солнца и Луны в верованиях древних хакасов подтверждается и памятниками енисейской письменности. Глубокое почитание Солнца и Луны древними зафиксировано также в хакасских богатырских сказаниях, создание которых восходит к периоду существования древнехакасского государства» [11, с. 141–142].

Богиня Солнца Кун в народной вышивке изображались в виде розеток. Еще с древних времен человек заметил, что точка захода Солнца в течение года перемещается от юго-востока к северо-востоку и наоборот. Это природное явление породило у художников представление о спиралевидном движении Солнца, а в орнаменте – изображение «розеток», которые стали весьма распространены в искусстве народных мастеров. Лучшее время года в степи длилось от шести до восьми месяцев и приходилось на весну, лето и осень. Вот почему вышиваемый орнамент на одежде нередко приобретал форму 6–8-лепестковой розетки, вписанной в круг.

Вышивка на женских праздничных шубах койбалов

Койбалы украшали спинку праздничных шуб вышивкой с мотивом орнамента «мировое древо», проймы рукавов «аргазы» и рукав с мотивом орнамента «рога оленя» (рис. 7).

Образ «мирового дерева» занимает важное место в религиозном сознании, мифологии и изобразительном искусстве тюркоязычных народов Сибири и Центральной Азии. Пережитки культа «мировое дерево» сохранились у всех народов Саяно-Алтая. Культ «мирового дерева» восходит к окуневской археологической культуре (III–II тыс. до н. э.) и традиционно сохранился у хакасов, в их фольклоре, обычаях и прикладном искусстве.

Образ «мирового дерева» в декоративно-прикладном искусстве хакасов нашел широкое использование: в гравировке на камне, в пластике, в художественной обработке металла и в народной вышивке. У хакасов существовал «культ дерева». Эта древняя традиция сохранилась до наших дней. Известно также, что у каждого хакасского рода (сеока) было свое родовое дерево. Например, лиственница у сеоков (тагхарга, сугхарга, хобый, ах хасха и т. д.), береза у сеоков (ах пильтир, шор и т. д.), сосна у сеоков (хобый, хый и т. д.) и др.

В 1973 г. томский этнограф М. С. Усманова обратила внимание на интересное явление, связанное с деревом, которое сохранилось у хакасов и свидетельствовало о связи рода с деревом: «Оказалось, что они осознают принадлежность не только к тому или иному сеоку, но и к особому сообществу людей, имеющих общее дерево рода: лиственницу, березу, сосну и т. д. Северные хакасы (кызыльцы и качинцы) считают такое дерево своей «чулой» (душой) и это, видимо, не случайно, потому что как у северных, так и у южных хакасов с деревом рода было связано благополучие, здоровье и жизнь человека. Южные хакасы в настоящее время не осознают непосредственной связи между деревом сеока и категорий души «чула» [12, с. 100].

Мотив орнамента вышивки «мировое дерево» делался по определенному канону с сохранением строго традиционных форм. Орнаментальные мотивы, украшающие вышивку, сводятся к сильно стилизованным элементам растительных очертаний, нередко напоминающим по форме растительные побеги. В хакасской народной вышивке орнаментальный мотив «мирового дерева» был очень популярен на женских шубах, на сикпенах, на рукавицах и на кисетах. Мотив «мирового дерева» являлся не чем иным, как изобразительным следом двух широко распространенных в тенгрианстве культов: «Богини-Матери» и деревьев. Еще со времен матриархата плодородящая сила Земли олицетворялась в образе женского божества, и столь же древним является ее символическое изображение в виде различных форм растительности. Так же изображалось и священное «дерево жизни», источник жизненной силы, символ плодородия, вместилище души предков. Эти два предмета почитания и благоговения наших предков получили в народном искусстве один условный изобразительный знак «мировое дерево». Мотив «мирового дерева» является стержнем трехчастной композиции, сюжетный смысл которой некогда мог означать сцену поклонения симме-



Рис. 7. Койбальская шуба.

трично стоящих всадников женскому божеству или дереву.

Вышивка на женских праздничных шубах шорцев

Шорцы украшали вышивкой на женской шубе (рис. 8) средний шов по спине и шов, соединяющий рукав со спинкой «аргазы», который расшивался шелковыми нитками в технике «алдрып» («козлик»). Шов «аргазы» в хакасской народной вышивке был связан с мотивом орнамента бога Среднего мира Чір-Су (Земля-Вода). В народной вышивке хакасов был связан с геометрическим орнаментом, который встречается на рубашках, платьях, шубах в виде пунктирных линий, волн, зигзагов, овалов и т. д.

Бог «Чір-Су» (Земля-Вода) в мифологии хакасов олицетворял мужское начало и был богом Среднего мира, населенного людьми. Он покровительствовал людям, наделялся благотворительной и карающей функциями, иногда выступал в значении Родины. Каменные изваяния бога Среднего мира Чір-Су (Земля-Вода) окуневской культуры (III–II тыс. до



Рис. 8. Шорская шуба.



Рис. 9. Качинская шуба.

н. э.) были установлены в степи, в горах, около рек, озер и лесов, где в честь него совершались жертвоприношения. Богу Среднего мира «Чир-Су» (Земля-Вода) подчинялись все духи – хозяева местностей гор, тайги, рек и озер.

В 1977 г. археологом А. Н. Липским была опубликована статья «Древнейшие енисейские изваяния – тагээзи», где автор, который в течение многих лет изучавший окуневские изваяния, не без основания пришел к выводу, что древнейшие каменные изваяния в Хакасии – «это изображение духа – «хозяина места»... Это пережитки верований того времени, когда человек зависел от сил природы, был слаб в борьбе с ними и населял природу духами, от которых, по его представлениям, зависела удача на промысле, личное благополучие» [13, с. 112].

Вышивка на женских праздничных шубах качинцев

Самая богатая отделка женских шуб (рис. 9) была у качинцев, где средний шов по спине и шов, со-

единяющий рукав со спинкой «аргазы», расшивался шелковыми нитками в технике «алдрып» («козлик»).

Спинка праздничной шубы украшалась вышивкой с мотивом орнамента «трилистник» и «мировое древо». Мотив орнамента «трилистник» был связан с богиней Умай в мифологии хакасов, которая олицетворяла женское начало, была богиней плодородия и покровительствовала детям и воинам. Она считалась супругой бога Неба Тенгри.

В 1928 г. внешний облик богини Умай отметила этнограф Н. Дыренкова: «Турецкие племена Сибири (как выявляется из молитв к Умай) представляют Умай в образе светлой женщины с длинными белыми или рыжими волосами в белой одежде (телеуты, шорцы, сагайцы). В молитвах Умай называют «золотоволосой среди 40 девиц и чистой» (телеуты), «матерью Умай с гребневидными волосами с чистой шими устами» (телеуты), «богатой матерью с пышными волосами «семидесяти люлек чистой матерью в шелк, красивой девицей» (шорцы), «матерью Ымай

с шестьюдесятью развевающимися косами» (качинцы)» [14, с. 135].

Кроме того, качинцы делали на праздничных шубах «праты» и «тартхань», также связанные символом богини Умай (Ымай). На праздничных шубах на отрезной линии пояса традиционно вышивались три или пять «пратов» с висячими кистями от прошитой вздержки «тартханов». Такая праздничная шуба, сшитая мастерицами, выглядела нарядной, самобытной и колоритной.

Вышивка на праздничных женских шубах «ах тон»

В хакасской народной вышивке существовали определенные каноны в вышивке на белых нагольных шубах «ах тон» (рис. 10). У каждой этнической группы они имели свои особенности. В настоящее время в музеях сохранились шубы «ах тон» только качинцев, сагайцев и шорцев, и каноны их вышивки были традиционными и схожими.

Сагайцы и шорцы украшали вышивкой спинку шубы и проймы рукавов «аргазы» в технике «алдрып» («козлик»).

Этнограф Ю. А. Шибаева указала на особенности вышивки шубы «ах тон» у сагайцев. По ее мнению, «на спинке шубы вышивальщицы применяли различную технику вышивки. Например, спинку шубы «ах тон» сагайцы вышивали косой перекрещивающейся гладью «созірткен» по линии проймы и растительным орнаментом на самой спинке. Последний узор вышит тем же цветным шелком, как и «арган, но и по-другому середина узора заполнена гладью, а контуры выполнены швом созірткен» [15, с. 24].

Этнограф Ю. А. Шибаева обратила внимание на локальные особенности размещения пратов и тартханов на сагайской «ах тон»: «Ширина каждого тартхана здесь 5–7 см, а длина кисточек – около 10 см, всего их на шубе Улугбашевой пять. В крайних „тартханах“ верхний ряд прошит синей шелковой нитью, затем следует красная нить и ниже – зеленая; у второго и четвертого тартхана другой порядок чередования нитей: зеленая, ниже синяя, потом красная и т. д. Кисточки, таким образом, разноцветные» [15, с. 24].

Качинцы вышивкой шубы «ах тон» также украшали спинку шубы и проймы рукавов «аргазы» в технике «алдрып» (козлик) и также «пратами» и «тартханами» – символом богини Умай. На некоторых шубах по отрезной линии пояса вышивались три или пять «пратов» с висячими кистями-тартханами. Такая шуба, сшитая мастерицами, выглядела очень нарядной.

Вышивка на традиционных шубах «идектіг тон»

На традиционной шубе свадебной свахи «идектіг тон» иногда тоже делалась декоративная вышивка (рис. 11). Она была скромной и символизировала ствол «мирового дерева», растущего корнями вниз.

В Петербурге в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) сохранилась такая женская шуба из улуса Тугужеков, где неиз-



Рис. 10. Праты и тартхань на шубе.

вестная вышивальщица на спинке шубы создала интересную композицию вышивки, в которой мы видим мотив орнамент «рога барана», «крыло богини Умай» и «пятилистник» (лотос) – символ богини Огня От Ине.

В мифологическом мировоззрении хакасов большое место занимал животный мир. В декоративно-прикладном искусстве очень часто встречался орнамент «рога барана», по-хакасски «хучамуузи», который присутствует в народной вышивке и на кожаных сосудах. Изображение рогов – символ основного богатства хакасов – скота, с ним связывались многие народные представления. Со временем изображения рогов наслаивались друг на друга и трактовались по-разному. Изображение рогов – одно из древнейших изображений, которое впоследствии трансформировалось в растительные мотивы.

Роговидный мотив – один из наиболее распространенных в хакасском орнаменте, образующий целую группу модифицированных узоров, близких к реальному образу рогов животного. Мотивы роговидных очертаний распространены в искусстве народов, генетически связанных с культурой кочевников степей Саяно-Алтая. Помимо Хакасии, орнамент «рога барана» был широко распространен в орнаментальном искусстве Центральной Азии (Казахстан, Кыргызстан, Алтай, Бурятия, Тува и Монголия).

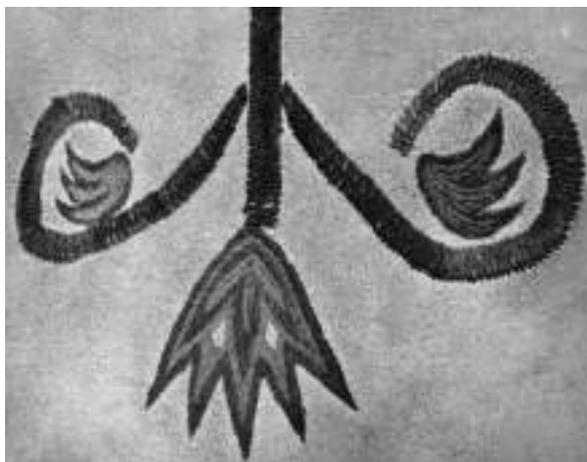


Рис. 11. Орнамент «рога барана»

Истоки мотива орнамента «рога барана» в Хакасии относятся в карасукской (XIII–VIII вв. до н. э.) и тагарской культуре (VII–III вв. до н. э.). В настоящее время известны три изваяния с изображением барана: из ст. Усть-Бирь (Минусинский краеведческий музей), с правого берега р. Енисей около заимки Майдашинская (Минусинский краеведческий музей) и изваяние из Верхнебиджинского чаатаса (Хакасский национальный краеведческий музей). По-видимому, в тагарское время появилась связь «Небо – бог Тенгри – Горный козел – Баран», восходящая к мифологическим представлениям племен, населявших Хакасско-Минусинскую котловину. Она была показана на археологическом материале С. В. Киселевым при анализе тагарских стел. Несомненно, что такая композиция «Небо – бог Тенгри – Горный козел – Баран» весьма архаична и свидетельствует еще о тотемических представлениях скифских – тагарских племен.

По мнению известного археолога Я. И. Сунчугашева, мотив «бараний рог» известен в Хакасско-Минусинской котловине с таштыкской эпохи: «В то время завитки рогов украшали знаменитые бронзовые поясные пряжки. Культ барана как символа богатства и достояния, как известно, трактовался и скульптурными формами. Изображение бараньих голов украшали и железные псалии. «Бараньи рога» представлены в известных Ф-образных тамгах IX–XI вв. Они также бытовали у хакасов до наших дней. Важным доказательством преемственности хакасского прикладного искусства с древнейшими образцами служат элементы современной вышивки орнамента «бараньи рога» [16, с. 141].

Научный сотрудник Государственного Эрмитажа, изучавшая тагарскую культуру, М. П. Завитухина сделала вывод: «Горный козел – один из ведущих мотивов в искусстве племен Среднего Енисея, который существовал во все периоды тагарской культуры... Фигурами горного козла украшали основные категории предметов материальной культуры. Его многочисленны изображения имеются в коллекциях минусинских бронз и в других музеях. Тагарские мастера изображали козла не только в мелкой пластике, но и выбивали рисунки на приенисейских скалах и на камнях могильных оград. Этот образ чаще других встречается и в искусстве предшествующей, карасукской эпохе. Все это позволяет считать горного козла главной темой в искусстве тагарских племен» [17, с. 8].

В 1990 г. Л. Р. Кызласов и Г. Г. Король в книге «Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник» писали об орнаменте «рога барана»: «Значительное место в орнаменте вышивки занимает мотив „рога барана“. Известно, что вариант этого мотива – две спирали, закрученные в разные стороны, – имеются уже в таштыкском орнаменте, известен он и в средневековье. Среди всех сибирских народов, в орнаментальном искусстве которых распространён этот мотив, только у хакасов, насколько это известно, при орнаментации верхней одежды вышивка по вытачкам на спине завершается спиралью, закрученными в разные стороны» [18, с. 181].

Орнамент «рога барана» «хучамуузи» получил большое распространение в декоративно-прикладном искусстве хакасов: войлоковалянии, художественной обработке кожи и вышивке на одежде. Этот мотив занимает главенствующее место в хакасском узоре. Характерной особенностью узора «рога барана» является его спиральное построение, имеющее от двух до четырех полуокружностей, образующих спираль. В композиции узор «рог барана» очень часто усложняется путем введения других форм хакасского узора. Промежуточная форма узора «рога барана» в композициях хакасского узора встречается довольно редко. Увеличение количества спиралей в этом элементе приводит к рисунку «повторяющийся рог». Чаще всего он встречается в вышивке.

Другой мотив вышивки на женской шубе был связан с богиней Огня (От Ине). Богиня Огня в мифологии хакасов олицетворяла женское начало, была хозяйкой и хранительницей жилища, оберегом для человека, защитой для пасущегося (скота), считалась сестрой богини Умай. Образ богини Огня был неразрывно связан с домашним очагом. Очаг был центром юрты, местом, где протекала жизнь семьи. Кроме того, очаг – связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений. В традиционном понимании хакасов богиня огня От Ине давала тепло и свет, постоянно охраняла домашний очаг и семью от злых сил, очищала пространство, приносила удачу и богатство хозяину, жила заботами главы дома. Для сохранения благополучия семьи женщины были обязаны ежедневно кормить богиню От Ине.

В 1905 г. ссыльный революционер Д. А. Лаппо написал от информаторов, что «огонь называется матерью, имеющей 30 зубов, и караульщиком дома днём и ночью. В честь духа огня закалявался обыкновенно белый холощенный баран с черными щеками. У духа огня 50 косичек, спускающихся на спину, шею и плечи. Этот дух охраняет хозяина дома спереди и сзади, днём и ночью. В связи с огнем и Плеяды, так как у них и огня – один покровитель» [19, с. 22].

Основой для публикации данной статьи послужило изучение музейных коллекций Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Хакасского национального краеведческого музея, Минусинского краеведческого музея и Аскизского краеведческого музея. Хакасская народная вышивка на женских шубах носила мифологические мотивы и была своеобразным оберегом человека. Главные орнаментальные мотивы в вышивке были связаны с пантеоном богов у хакасов Тигір (Тенгри), Ымай (Умай), От Ине (Богиня Огня), Чір-Су (Земля-Вода), Кун (Солнце) и Ай (Луна). Автор рассмотрел каноны расположения вышивки на традиционной женской шубе у этнических групп хакасов (качинцев, сагайцев, койбалов, кызыльцев и шорцев).

Таким образом, мотивы орнаментов хакасской вышивки на женской шубе были связаны с мифологией и религией хакасов тенгрианством, основан-

ных на вере в бога Тенгри. В Хакасии тенгрианство установилось с теми формами местных культов и религиозно-мифологическими традициями, которые существовали с бронзового века и были связаны с окуневской культурой (III–II тыс. до н. э.), что нашло отражение в орнаменте и декоративно-прикладном искусстве хакасов – в вышивке, художественной обработке дерева, металла, кожи, войлока и бисероплетении.

M. P. Chebotaeva

Embroidery ornament on a traditional Khakass holiday women's fur coat

Annotation. The article deals with the traditional Khakas holiday coats «tone», «Oh ton» and «idect tone.» The research was

based on the Museum collections of the Russian ethnographic Museum (Saint Petersburg) and the Museum of anthropology and Ethnography. Peter the Great (Kunstkamera), Khakass national Museum of local lore and Askiz Museum of local lore. The author analyzes the canons of embroidery arrangement on women's fur coats of the Khakas ethnic groups-Kachin, sagay, koibal, Kyzyl and Shor. Folk embroidery of the Khakas on a festive fur coat had mythological motifs and was a kind of amulet of a person. The main ornamental motifs in embroidery were associated with the Pantheon of gods among the Khakas Tengri (Tigir), Umai (Ymai), the goddess of Fire (From Ine), the God of the Middle world «Earth-Water» (Chir-su), the Sun Goddess (kun) and the moon Goddess (Al). **Keywords:** *Khakass folk embroidery, ornamental motifs, ethnic groups of Khakass-Kachin, sagay, koibal, Kyzyl and Shor.*

Источники и литература

1. Адрианов А. В. Оглахтинский могильник // Иллюстр. прилож. к газете «Сибирская Жизнь» № 249 и 254. Томск. 1903; Сосновский Г. П. О находках Оглахтинского могильника // Проблемы истории материальной культуры. 1933. № 7/8. С. 34–41; Кызласов Л. Р. Хакасская археологическая экспедиция 1969 года // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Абакан. 1971; он же. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск. 1992; Вадецкая Э. Б. Таштыпская эпоха в древней истории Сибири. Санкт-Петербург, 1999.
2. Вадецкая Э. Б. Таштыпская эпоха в древней истории Сибири. Санкт-Петербург, 1999.
3. Адрианов А. В. Об орнаменте у сибирских инородцев // Труды Всероссийского съезда художников в Петрограде. Санкт-Петербург, 1911–1912. Т. 1.
4. Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства по повелению СПб Императорской АН. СПб. Ч. 2. Кн. 2.
5. Спасский Г. И. Сибирский вестник. Санкт-Петербург, 1818. Ч. 2.
6. Кузнецова А. А., Кулаков П. Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск. 1898.
7. Каратанов И. Черты внешнего быта качинских татар // Известия Русского географического общества, 1884. Т. XX. Вып. 6.
8. Островских П. Е. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. СПб. 1895. Вып. № 3–4.
9. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900.
10. Примечания Н. Ф. Катанова к поэме «Алтын Пыркэн» // Сибирский сборник. 1887.
11. Сунчугашев Я. И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа. Новосибирск. 1979.
12. Усманова М. С. Дерево в традиционных представлениях хакасов // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980.
13. Липский А. Н. Древнейшие енисейские изваяния таг-ээзи // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. Москва, 1977.
14. Дыренкова Н. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку. 1928. Кн. 3.
15. Шибаева Ю. А. Одежда хакасов. Абакан. 2008.
16. Сунчугашев Я. И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа. Новосибирск, 1979.
17. Завитухина М. П. Древнее искусство на Енисее: скифское время. Л. 1983.
18. Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративно-прикладное искусство средневековых хакасов как исторический источник. Москва, 1990.
19. Лаппо Д. Е. Троеверы // На сибирские темы. Санкт-Петербург, 1905.

УДК 39 (571)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-146-149

И. В. Чернова, Н. С. Грибанова*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, Омск, Российская Федерация, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация***Этапы развития садоводства в сельских населенных пунктах Западной Сибири (середина XIX — первые десятилетия XXI в.)¹**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению садоводства как сферы личного подсобного хозяйства, тесно связанного с развитием коллективного и промышленного садоводства и плододоводства в Западной Сибири, изменениями в сельском хозяйстве региона, этнокультурными традициями переселенцев. На основе письменных источников и полевых этнографических материалов в структуре и содержании садоводства выделено четыре этапа, демонстрирующих переход от индивидуальных форм к коллективным и обратно, обозначено влияние государства на этот процесс. **Ключевые слова:** садоводство, сельское население, приусадебное хозяйство, Западная Сибирь.

В поле зрения исследователей аграрной истории и материальной культуры населения Западной Сибири традиционно попадает весь спектр хозяйственных занятий. Однако в работах ученых они представлены неравномерно. В частности, такая относительно молодая сфера сельского хозяйства, как садоводство, вызывает меньший интерес в сравнении с животноводством, земледелием или промыслами.

Авторами работ по истории садоводства в Сибири являются в основном представители сельскохозяйственных наук — сотрудники аграрных университетов и научно-исследовательских институтов, опытных станций и питомников, которым удалось реконструировать основные этапы развития промышленного садоводства и плододоводства. Садоводство как часть личного подсобного хозяйства сельского населения Западной Сибири, условия и факторы его распространения пока не получили должного освещения в работах историков и антропологов.

Настоящая статья посвящена определению этапов развития садоводства в границах личных приусадебных хозяйств сельского населения Западной Сибири, выявлению факторов, определяющих их специфику.

Среди исследователей широко распространено мнение, что «зарождение садоводства в Сибири началось сравнительно недавно, благодаря инициативе ссыльных декабристов и переселенцев из юго-западной части России» [1, с. 15]. «Саженьцы яблонь, привезенные с Украины семьей переселенцев Тимошевских, хорошо прижились на одесской земле [в с. Одесское, совр. Омская область]. Скрещивая их с местными сортами, энтузиаст садоводческого дела Андрей Михайлович Тимошевский бережно и исто-во растил сады вокруг Песчанки и Сарата» [2, с. 103]. На это указывали и чиновники XIX в. Так, А. Н. Куломзин в своих воспоминаниях писал: «...Пересе-

ленцы имеют огороды, тогда как здешние совсем не культивируют овощей, или очень мало... Великолепно устраиваются Бессарабцы и Полтавцы, сюда привезли отростки яблоков и груш и посадили сады» [3, л. 14 об., 21 об.].

И. М. Леоновым были выявлены первые письменные сведения о разведении плодовых культур в Сибири (около Колывани), относящиеся к 1769 г. Массовое же распространение плодовых растений, как отмечают исследователи, начинается на рубеже XIX–XX вв. благодаря усилиям любителей-плодоводов. В результате, как пишет В. И. Усенко, «ко второй половине XIX в., несмотря на обилие дикорастущих ягод, сады в Сибири были уже не редкостью как у жителей городов, так и у многих селян» [4, с. 70].

Начало следующего этапа развития садоводства в регионе приходится на 1930-е гг. и обусловлено созданием первых опорных пунктов и опытных станций, занимавшихся формированием местного ассортимента садовых культур. Это время складывания двух сфер в области садоводства — коллективного (общественного), имеющего промышленное значение, и личного, тесно связанного с приусадебным хозяйством. Очень быстро после создания колхозов начинают появляться и колхозные сады, в которых выращивали не только фрукты и ягоды, но и овощи. «Разбили колхозный сад — сначала 10 гектаров, а потом 22 гектара. В саду выращивали фрукты, капусту, помидоры, огурцы, малину, землянику, смородину. Урожай собирали и продавали государству. Там же была и пасека, где собирали мед, заведующий был Пидан Федор» [5, л. 49].

В районах, традиционно ориентированных на животноводство, сады появляются чуть позже, в послевоенный период, благодаря деятельности энтузиастов. Так, например, в с. Знаменское общественный сад (совмещенный с огородом) был организован благодаря А. Л. Муравейнику. «В свои 73 года он в 1961 году вновь [после нескольких неудачных попыток завести сад] выбрал участок около деревни Слобода в луке на берегу реки Аева. На огороде выращивали 1 га огурцов, 2 га капусты, свеклу, морковь, помидоры, которые у Антона Леонтьевича зрели на

¹ Исследование поддержано грантом РФФИ № 19-09-00487 «Деревня традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири».

корню. <...> Но настоящей его страстью был сад. Он разбил ягодник в 1,5 га, выращивал малину сортов „Мальборо“, „Вислуха“ и смородину тоже новых сортов, за которыми ездил в Омск, в СибНИИСХоз. 4 га было отведено под стелющиеся яблони» [6, с. 180–181]. В северных районах из спецпереселенческих поселков были организованы совхозы, специализирующиеся на производстве сельскохозяйственных продуктов. Структура посевов в них включала в том числе и теплично-парниковое хозяйство: «Теплицы были, огурцы, помидоры, лук... в бочки запечатывали их, отправляли» [7, л. 11].

На государственном уровне были закреплены плановые задания для садов и опытных участков: «Плановые задания перевыполнялись. Так, при плане засолки 100 ц огурцов засаливали 150 ц, капуста выращивалась в пять раз больше, чем доводилось по плану. Продукция шла в совхозную столовую, продавалась рабочим. Бригада в 8 человек успешно выполняла всю работу» [6, с. 180]. Государство в 1930–1980-е гг. было заинтересовано в развитии общественных садов, питомников и опытных участков. Это косвенно подтверждают и статьи в местной периодике. В номере 20 от 16 марта 1941 г. газеты «Ленинец» Венгеровского района Новосибирской области было опубликовано постановление Совета народных комиссаров СССР и Центрального комитета ВКП(б) «О дополнительной оплате труда колхозников за повышение урожайности сельскохозяйственных культур и продуктивности животноводства по Новосибирской области», в которой предлагалось ввести двухступенчатую систему поощрений. Колхозники, перевыполнившие план по урожайности, могли получить третью часть урожая плодов и ягод. В случае перевыполнения плана по посадочному материалу колхозники получали денежное вознаграждение в размере половины стоимости полученной сверх плана продукции по средней стоимости проданного колхозом посадочного материала [8, с. 3].

Традиционной практикой было привлечение к сельскохозяйственным работам местных школьников. Нередко и школа располагала собственным приусадебным участком, также ориентированным на комплексность. Выращивание овощей, ягод и фруктов для школьной столовой было неотъемлемой частью производственного обучения. В учебник по трудовому обучению за 5–7 класс был включен раздел по работам в плодоводстве, где давалась характеристика семечковых, косточковых и ягодных растений: яблони, груши, вишни, сливы, малины, крыжовника, смородины и земляники [9, с. 127–167].

С появлением колхозных садов в селах начиналось и разведение плодовых деревьев и кустарников и ягод на приусадебных участках. Подобная ситуация, сохранявшаяся примерно до 1970–1980-х гг., нашла отражение в воспоминаниях информантов. Одна из жительниц с. Михайловка Усть-Калманского района Алтайского края рассказывала: «...сначала мы посадили смородину из Надиного сада (совхозный сад), Славка принес, было два куста смородины

и кислица оттуда. Вот она до сих пор еще. <...> Было два совхозных сада, и у некоторых жителей на личном подворье в 1960-е гг. появились похожие сорта (аналогичные тем, что росли в колхозных садах. — *Авт.*) ...В 1980-е годы сады были уже заброшены, и многие кустарники жители окрестных сел брали уже в садах (выкапывали) открыто. В это время в садах еще хорошо плодоносили яблони, груши и некоторые кустарники, поэтому многие собирали ягоды и фрукты для личного потребления» [10].

Другим путем появления садово-ягодных растений и цветов на личном подворье, тесно связанным с традиционной культурой, было пересаживание дикорастущих растений на свои участки. Таким способом в палисадниках и огородах появлялись малина, смородина, черемуха, «марьи коренья» (пионы), «огоньки» (купальница), «кандыки» (кандык сибирский), «кукушкины башмачки». Этот опыт фиксируется и в полевых материалах: «...А малину мы взяли... А она горская (привезена из гор, село расположено в предгорье. — *Авт.*) И мы там выкопали штук семь и вот она разрослась. А потом еще покупали. <...> „Марьи коренья“ выкапывали (в горах), „огоньки“ несколько раз сажала, но они не прижились. А „марьи коренья“ долго были» [10]. «Да цветы раньше откуда? Все вон чаще башмачки из леса привозили да сажали, у кого хорошо разрастались, у кого не очень... как посадишь» [11]. «Когда жили в Луговой малину за Плотбище ездили копали, там бор был. Переедешь на пароме, 1 километр до Плотбища, близко там все было... Потом уже в Омск ездить стали. У нашего соседа, дядь Толи Гапонова, каких только кустов не было... Когда укрупнение началось, мы в Мыс переехали, кусты все ягодные в Луговой остались, тут новые развели...» [12].

Набор растений, высаживаемых на приусадебных участках, зависел от местных условий и от характеристик, которые приписывались растениям. У сельчан и сейчас еще бытуют представления, что в определенных местах ягоды слаще и крупнее, где-то их брать не стоит — «плохо рождаются», «кислят» и т. п.

До 1990-х гг. садоводство и собирательство существовали параллельно, и местным жителям проще было собирать дикорастущие ягоды, чем культивировать их. Были как общеизвестные ягодные места («в сторону кладбища и вдоль трассы — ягодные места» [13], «ягоды (клубнику) рвали в Хомутине, там она созревала раньше всего, потом в Сорочинке и в последнюю очередь на Матерке» [10]), так и «свои» места сбора ягод, про которые старались никому не рассказывать: «Я вот случайно в буреломе наткнулась на такой малинник, три года там ягоду брала...» [13]. Чаще всего собирали землянику, костянику, клубнику, малину, кислицу, калину, смородину, иногда черемуху, в северных районах — клюкву, бруснику, чернику, в некоторых районах Алтайского края — облепиху.

Полевые и архивные материалы демонстрируют интересную закономерность: собирательством в

сельской местности занимались в основном женщины и дети, тогда как среди садоводов было довольно много мужчин. Ягоды чаще всего собирали в перерывах между основной работой: например, доярки делали это в перерывах между дойками. Немало способствовала этому организация труда, поскольку летние дойки и пастбища обычно располагались в лесу или в горах. Эта ситуация сохранялась до конца 1980-х гг. почти повсеместно. Отражена она и в полевых материалах. «В 1970–1980-е годы женщины-дойки (летние фермы-дойки стояли далеко в горах) собирали в горах смородину, кислицу, черемуку, калину, клубнику между утренней и вечерней дойками. Другие ездили или ходили в горы специально за ягодой. Дети преимущественно собирали клубнику. Черемуха в изобилии росла и по забочкам вдоль реки Слюдянки, поэтому у кого не было на своем участке черемухи, собирали ее в забочке. <...> До 1990-х годов малина в садах была, но совсем немного. Для заготовки варенья на зиму ездили в горы в лес за село Верх-Слюдянку, где за день один человек мог набрать ведро дикой малины. Она была слаще и ароматнее садовой, но мельче, и при ее сборе все время оседала в ведре» [10]. «Раньше ездили «на луг», приедешь, а там ягод — ступить негде, ведрами ее набирали. Черемошники (заросли черемухи. — *Авт.*) были вот возле садика, около конторы, больницы, да много где... у озера кочки были, там брусника, клюква, голубика... а еще рям был Сарафанный, примерно 12 километров от Усть-Изесса — голубичный, дети туда пешком по ягоды ходили...» [13].

Следующий этап развития садоводства начинается в 1960-е гг. В это время наблюдается влияние процессов урбанизации, силами сотрудников научно-исследовательских учреждений ведется интенсивная интродукция древесных и кустарниковых растений. Расширяется ассортимент сортов косточковых деревьев. В 1960-е гг. проводятся исследования вишни и сливы. В опубликованных материалах авторами описаны успешные практики выращивания вишни и сливы в районах южной части лесостепи Западной Сибири. В частности, в обобщающем издании М. Н. Саламатова «Слива в Западной Сибири» указано: «Например, в Исиль-Кульском и Москаленском районах Омской области почти в каждом приусадебном и колхозном саду выращиваются различные формы карзинской, а в некоторых садах — уссурийской сливы. <...> В Элекмонарском районе (аймаке) Горно-Алтайской области, а также в районах западной степной части Алтайского края карзинская и уссурийская сливы при надлежащем уходе в обычные годы благополучно зимуют и хорошо плодоносят» [14, с. 7].

Благодаря этому в общественных и личных садах появляются крупноплодные сорта яблони, начинают выращивать сливы, а с конца 1980-х гг. в некоторых районах появляется и виноград. Однако, садоводство по-прежнему соседствует с собирательством. Кроме того, сохраняется государственное регу-

лирование в форме потребительской кооперации — Заготпотребсоюз, например. «Раньше ягоды сдавали, у нас заготовитель был в деревне, принимал клубнику, бруснику, клюкву. Клубнику он сухую принимал, а бруснику и клюкву в бочку заливал и увозил в Заготпотребсоюз» [13, л. 19].

Начало последнего этапа приходится на 1990-е гг. — время изменения коллективных форм хозяйствования, состава сельского населения, экономических условий жизни сельского населения и увеличением количества и ассортимента садовых культур на приусадебных участках. Население современного села большей частью составляют пенсионеры, которым физически сложно заниматься сбором дикой ягоды, но есть время заниматься приусадебным участком. Сельские жители все чаще предпочитают обращаться за посадочным материалом в питомники, в том числе выбирая саженцы по каталогам или заказывая в Интернете, а не выкапывать его в лесу или просить у соседей. Расширяется ассортимент специализированных печатных изданий, в которых даются рекомендации по уходу за садовыми растениями. «...Ну, это уже мы уже сажали (лет 10–15 назад). Сын нам привозил с Алтайского (в с. Алтайском питомник «Биолит» существует с 2006 г. — *Авт.*) <...> Вишню кума давала, отростки, а сливы эти две Андрей (сын) привозил» [10]. «У многих были зимостойкие сибирские ягодные яблони. Яблочки с них есть было невозможно, разве что после того, как их убьет морозом. Позже появились яблони-ранетки, из которых делают на зиму компот, варят варенье и повидло. Реже — полукультурки и еще реже — крупноплодные. <...> Мой брат широко практикует прививание (прививку) яблонь. На одном дереве у него есть три сорта яблоч. Прививает на дички, на непоравившиеся сорта, более вкусные. Раньше это делал папа, поскольку интересовался этим, читал много литературы. Сегодня легко можно найти информацию в интернете. Брат уже «набил» руку, есть свои хитрости» [10].

Коллективные формы садоводства сохраняются до настоящего времени чаще всего в школах, но и там на приусадебных участках предпочтение отдается овощам, как менее прихотливым в уходе культурам. Ягодные кустарники часто вынесены за пределы приусадебных участков либо заброшены.

Таким образом, в развитии садоводства в сельских населенных пунктах Западной Сибири середины XIX — начала XXI в. можно выделить четыре этапа. Первый — со второй половины XIX в. до 1930-х гг. — это прежде всего попытки переселенцев из юго-западных губерний России выращивать ягодные и плодовые культуры в условиях Сибири на основе имеющегося хозяйственного опыта и этнокультурных традиций, формирование частных и зарожждение коллективных форм садоводства силами энтузиастов, сохранение собирательства как основной и альтернативной формы получения ягод и плодов для традиционных блюд и расширения рациона. Второй период охватывает 1930–1960-е гг. и харак-

теризуется превалированием коллективных форм, заинтересованностью государства в распространении садоводства, формированием научной базы. Большая часть обозначенных тенденций сохраняется и на третьем этапе – в 1960–1990-е гг. И, наконец, последний этап, начинающийся с 1990-х гг. и продолжающийся до настоящего времени, связан с бурным развитием приусадебных участков, что обусловлено как изменением состава сельского населения и расширением источников информации о садоводстве, доступностью посадочного материала, так и в целом изменением социально-экономической ситуации в стране.

I. V. Chernova, N. S. Gribanova

Stages of gardening development in rural settlements of Western Siberia (the middle of XIX – first decades of the XXI century)

Annotation. The article is devoted to the study of gardening as a sphere of personal subsidiary farming, which is closely connected with the development of collective and industrial gardening and fruit growing in Western Siberia, and also with changes in the region's agriculture and ethno-cultural traditions of migrants. Based on written sources and ethnographic materials, there are four stages in the structure and content of gardening that demonstrate the transition from individual to collective forms and back. The influence of the state on this process is indicated. **Keywords:** gardening, rural population, personal subsidiary farming, Western Siberia.

Источники и литература

1. Усенко В. И. Состояние и перспективы развития сибирского садоводства // Достижения науки и техники АПК. 2006. № 1. С. 15–18.
2. Плотников Ю. Жизнь и судьба (Сто лет надежд и ожиданий). Взгляд на юбилей села Одесское и района сквозь призму новейшей истории. Омск: Омск. обл. изд-во, 2004. 255 с.
3. Куломзин А. Н. Мемуары А. Н. Куломзина «Пережитое». Моя первая поездка по Сибири. Т. II. Ч. VII. Ч. I // РГИА. Ф. 1642. Оп. 1. Д. 201. Л. 14 об., 21 об.
4. Усенко В. И., Белых А. М. История и перспективы садоводства в Сибири // Сибирский вестник сельскохозяйственной науки. 2008. № 5 (185). С. 70–76.
5. ПМА. 2017 г. д. Тургеневка, Калачинский район, Омская область. П. о. 3.
6. Костина Т. Г. Здесь Родины моей начало... История Знаменского район. Омск: Омск. обл. тип., 2004. 238 с.
7. ПМА. 2002 г. Пос. Сибирский, Ханты-Мансийский автономный округ.
8. Постановление Совета народных комиссаров СССР и Центрального комитета ВКП (б) «О дополнительной оплате труда колхозников за повышение урожайности сельскохозяйственных культур и продуктивности животноводства по Новосибирской области» // Ленинец. 1941. 16 марта. № 20.
9. Трудовое обучение: сельскохозяйственные работы: проб. учеб. пособие для 5–7 кл. сред. шк / З. А. Клеппина, В. С. Капралова, Д. И. Трайтак [и др.]. Москва: Просвещение, 1989. 192 с.
10. ПМА. 2020 г. с. Михайловка, Усть-Калманский район, Алтайский край.
11. ПМА. 2020 г. с. Екатерининское, Тарский район, Омская область. П. о. 3.
12. ПМА. 2020 г. с. Мыс, Муромцевский район, Омская область.
13. ПМА. 2019 г. с. Сибирцево 2-е, Венгеровский район, Новосибирская область. По. 3.
14. Саламатов М. Н. Слива в Западной Сибири. Новосибирск: Изд-во Сиб. отд-ния АН СССР, 1962. 180 с.

УДК 39.392(=395)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-149-152

Ж. М. Юша

Институт филологии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация

Виды традиционного брака у тувинцев Китая в начале XXI в.¹

Аннотация. В анклавной культуре современных китайских тувинцев традиционный брак имеет две устоявшиеся формы: брак поговору и брак умыканием. В статье рассматриваются основные запреты к выбору брачного партнера, принципы экзогамии, дается характеристика структуры брака поговору, которая состоит из трех основных этапов сватовства и свадебных пиршеств, проводимых в отдельности у родителей жениха и невесты. Описаны основные элементы брака с умыканием и причины его существования; брачный договор малолетних детей, просуществовавший у китайских тувинцев до середины XX в. Статья основана на полевых материалах автора, собранных среди тувинцев Китая в течение ряда полевых сезонов в 2010–2018 гг. **Ключевые слова:** анклавная традиция, тувинцы Китая, традиционный брак, запреты к вступлению в брак, принципы экзогамии, брак по сватовству, основные этапы сватовства, брак умыканием.

В современной культуре тувинцев Китая вступление в брак считается одним из важных и необходи-

мых этапов в жизни человека. Среди китайских тувинцев безбрачие осуждается и воспринимается как отклонение от традиционных норм, поэтому незамужних и неженатых людей не допускают к совершению некоторых обрядов семейного цикла (сватовство, ритуал расплетания волос невесты, обряд за-

¹ РФФИ № 18-012-00400 «Исследование современной эпической традиции тувинцев Китая. Тексты и материалы».

хоронения плаценты и др.) поскольку считается, что они могут негативно повлиять на ход ритуалов, а также верят, что они могут навлечь беду на других, передать свои «негативные» качества. Исключение составляют особые случаи: например, когда мужчины-ламы по буддийской традиции дают обет безбрачия. К таким людям в народе относятся с почтением, считая их *бурган кижилери* – божьими людьми.

В наши дни молодежь сама выбирает брачного партнера, но согласия родителей все еще спрашивают, тогда как раньше они могли жениться или выйти замуж только по указанию своих родителей. Однако и сегодня родители новобрачных «изучают» родословную своих сватов, представителей рода жениха и невесты. Как отмечает М. В. Монгуш, у китайских тувинцев «существенным фактором брака была и остается та репутация, которой пользуется семья жениха и невесты среди окружающих. В понятие «репутация семьи» прежде всего входят отношение членов семьи к труду, физическое здоровье, наличие детей в семье» [1, с. 43]. Кроме этого, по народным представлениям, было принято, чтобы дети в семье вступали в брак, учитывая старшинство между собой.

До настоящего времени у китайских тувинцев при выборе брачного партнера основными причинами запрета к вступлению в брак являются родство или иная конфессиональная принадлежность. Молодым запрещается жениться или выходить замуж за представителя своего рода до седьмого поколения (колена) по отцовской линии; запрещены также браки между родственниками различной степени родства. Нарушение этих запретов влечет осуждение людей, оценивается как недопустимое нарушение обычая. «Нерушимость экзогамии поддерживается существующим родовым делением, когда каждый член общества четко осознает свою принадлежность к определенному роду» [1, с. 42].

У китайских тувинцев родоплеменные группы расселены в пределах одной местности, поэтому молодежь, соблюдая принципы экзогамии, старается вступить в брак с представителями других родов, проживающих в иных местностях. Поскольку тувинцы Синьцзяна живут в многонациональном регионе, то из всех других народностей для тувинцев на сегодняшний день наиболее предпочтительными брачными партнерами являются монголы. Считается, что они в культурно-конфессиональном плане близки к тувинцам, хотя язык является неродственным. В последние годы наблюдаются единичные случаи межэтнических браков: тувинков с представителями китайцев-ханьцев или с казахами. По законам КНР категорически запрещается сожительство парня и девушки до свадьбы, молодые начинают совместную жизнь только после официального вступления в брак.

В настоящее время среди тувинцев Китая традиционный брак, как и раньше, имеет две устоявшиеся формы: **брак по сговору** (*худалажыт дой чазаары*) и **брак умыканием** (*келини дестирип дой чазаары*) [2, с. 213].

Брак по сватовству у китайских тувинцев остается наиболее распространенной формой женитьбы, состоящий из трех основных этапов сватовства: аас белек айгыыр (букв. «устное испрашивание подарка»), ак кудар или хадак бээр («преподнесение подарка»), шай былчыыр («разламывание плитки чая»). Обязательным условием для стороны жениха является дарение скота (дойную корову дарят матери невесты «за молоко матери», отцу или брату – коня) и уплата калыма в денежном эквиваленте родителям невесты. Уплата денежного калыма стало нововведением в свадебной обрядности тувинцев начиная с 1990-х годов. По свидетельству информантов, до этого времени тувинцы, в отличие от китайцев-ханьцев и казахов, никогда не выплачивали за невесту денежный калым. Появление такого обычая связано с тем, что тувинцы длительное время живут рядом с казахами-мусульманами и китайцами, у которых в традиционной культуре существует обычай калыма.

После завершения этапов сватовства обе стороны проводят свадебные пиршества сначала у родителей невесты («малое пиршество»), затем у родителей жениха («главное пиршество»). Свадебная обрядность тувинцев Китая представлена разнообразными обычаями и ритуалами, а также обрядовыми состязаниями, включенными в структуру свадьбы [подробнее: 3, с. 124–131]. Так, проведение свадебного пиршества у родителей невесты включает в себя разнообразные ритуалы: поклонение жениха домашнему очагу родителей невесты (*откатейлээри*, вар. *мөргүл*), благословение зятя (*күдээсин алгаары*), расплетание косы новобрачной (*уругнуң чаъжын чазары*), благословение новой юрты молодоженов (*бөөдей өгнү алгаары*), а также обрядовые состязания – борьба за баранью голову (*баш былаачыры*) и разжигание огня в юрте новобрачных (*от чарыштырыры*), в которых ярко выражены ритуально-магические функции, содействующие укреплению брачного союза и благополучию молодоженов. В свадебном пиршестве, проводимом у родителей жениха, проводятся: встреча свадебного кортежа стороной жениха (*уткууру*), ритуал открывания свадебной занавеси (*көжеге ажары*), поклонение невесты домашнему очагу родителей жениха (*откатейлээри*, вар. *мөргүл*), благословение новобрачной (*келин алгаары*), из состязаний – разбрасывание муки (*далган чажары*, вар. *тавак кагары*), борьба за баранью шкуру (*кеш былаачыры*) и разжигание огня в юрте (*от чарыштырыры*). Одним из важных ритуалов этого пиршества также считается проведение специального обряда по отношению к невесте, когда родственники новобрачной перед отъездом на подол ее платья кладут маленький камень и при этом благословляют ее: *Эрге Эрге берген уруг бо дашыргы калсын!* «Выданная замуж девушка, оставайся здесь, подобно этому камню, оставайся»; *Эрге баргануруг – Эрге барган уруг эремге каан даш* «Девушка, выданная замуж, – в пучину брошенный камень». В этих примерах можно увидеть имитативную магию: молодая женщина сравнивается с камнем, неподвиж-

ность и вес камня должны передаться ей, чтобы она до конца жизни оставалась с мужем на его родине [2, с. 262].

Другой формой заключения брачного союза у китайских тувинцев является брак умыканием. В настоящее время, как и раньше, умыкание невесты происходит с ее обязательного согласия в двух случаях: если родители не одобряют будущий брак своей дочери и отказывают жениху; если у жениха нет возможности уплатить денежный калым. Эту форму брака можно назвать симуляционным похищением или добровольным уходом невесты к жениху без согласия родителей.

Брак умыканием в тувинском обществе по морально-этическим соображениям осуждается, но принимается в качестве одного из видов традиционной женитьбы. Информанты единодушно подчеркивают, что такие брачные союзы существовали и раньше. Однако некоторые к такой форме брачных уз относятся отрицательно, считают, что это супружество не совсем настоящее.

В отличие от брака по сватовству при умыкании отсутствуют перечисленные этапы сватовства: *аас белек айтыыр* (букв. «устное испрашивание подарка»), *ак кудар* или *хадак бээр* (букв. «преподнесение подарка»), *шай былчыыр* («разламывание плитки чая»). У китайских тувинцев, по материалам исследовательницы Намкамидог, родители невесты могли отказывать стороне жениха до трех раз. После третьего отказа родственники жениха не имели права приходить к ним и просить руки их дочери [4]. Как видим, во многих случаях отказ при сватовстве служил основной причиной брака умыканием.

Некоторые ритуалы, обязательные при браке по сговору и по традиции проводимые у родителей невесты, при браке по умыканию не проводятся. Даже важный ритуал – расплетание косы невесты (*уругнуң чаъжын чазары*), символизирующий переход невесты в категорию женщин, на этом этапе отсутствует, не проводится и ритуал подкладывания камня на подол невесты. Это же касается и проведения обрядового состязания – борьбы за баранью голову (*баш былачыры*), который по традиции также должен быть проведен в доме родителей невесты.

Однако при браке с умыканием, по заведенной традиции, проводится свадебное пиршество, обычно проводимое и при браке по сговору в доме родителей жениха с обязательными ритуалами: открывание свадебной занавеси (кежеге ажары), поклонение невесты домашнему очагу жениха (*откатейлээри*, вар. *мөргүл*), обряд благословения новобрачной (*келин алгаары*), а также обрядовые состязания – разбрасывание муки (*далган чажары*, вар. *тавак кагары*), борьба за баранью шкуру (*кеш былачыры*). Как считают многие респонденты, пиршество не считается настоящим без благословения четырех родителей (со стороны жениха и невесты), это нарушает нормы брачного этикета.

Обычно после свадьбы родители жениха приезжают к родственникам невесты, чтобы попросить

прощения за умыкание их дочери. Если стороны жениха и невесты мирно договариваются, то родственники жениха через некоторое время проводят свадебное пиршество в доме родителей невесты или у себя дома с приглашением невестиной родни, но при этом сторона жениха не выплачивает денежный калым. Подобное добровольное умыкание как распространенная форма брака была знакома и другим сибирским народам: алтайцам, хакасам [5–7]. Кроме того, у этих же народов Сибири в прошлом были известны случаи насильственного умыкания невесты [5–7], что в наши дни у китайских тувинцев не встречается.

Кроме перечисленных форм брака, по рассказам пожилых респондентов, примерно до 1950 гг. существовал обычай **брачного или колыбельного сговора** малолетних детей. Обычно он устраивался между знакомыми людьми или друзьями в двух случаях: 1) когда дети еще не появились на свет, родители, не зная пол будущих детей, между собой договаривались. Если родятся мальчик и девочка, то они поженятся, родители станут сватами. Если родятся девочки, то они станут подругами. Если родятся мальчики, то они станут побратимами; 2) о малолетних детях сговаривались, что они в будущем станут мужем и женой, тем самым, брачными узами скрепляя родовые отношения, в которых учитывались экономические, торговые, соседские и дружеские связи. В настоящее время у всех этнолокальных тувинских групп этот обычай полностью исчез.

Аналогичные представления о брачном сговоре малолетних детей исследователи отмечали у российских тувинцев [8; 9], а также у алтайцев [5; 6], хакасов [7; 10], башкир [11].

Таким образом, традиционный брак у тувинцев Китая до начала XXI в. сохраняет устоявшиеся формы, а свадебная обрядность представляет собой единый комплекс, вобравший в себя множество обрядов, обычаев, запретов и предписаний. Именно с проведением этапов сватовства (если речь идет о браке по сговору) и свадебного пиршества с необходимыми архаическими ритуалами приходит общественное принятие законного брака, создание новой семьи, так как по законам Китая до заключения брака категорически запрещается сожительство парня и девушки, молодые начинают совместную жизнь только после официального вступления в брак. Хочется отметить, что китайские тувинцы до настоящего времени смогли сохранить традиционную основу брака и свадьбы во всем многообразии и зрелищности, в отличие от российских тувинцев, у которых в наше время утрачены многие элементы традиционной свадебной обрядности.

Zh. M. Yusha

Types of traditional marriage among Tuvans in China at the beginning of the XXI century

Annotation. In the enclave culture of modern Chinese Tuvans, traditional marriage has two well-established forms: collusion

and abduction. The article discusses the main prohibitions to choosing a marriage partner, the principles of exogamy, and describes the structure of a collusive marriage, which consists of three main stages of matchmaking and wedding feasts held separately by the parents of the bride and groom. The main elements of a marriage with stealing and the reasons for its existence are described; the marriage agreement of young chil-

dren that existed among the Chinese Tuvans until the middle of the XX century. The article is based on the author's field materials collected among Tuvans in China during of field seasons in 2010–2018. **Keywords:** *enclave tradition, Tuvans of China, traditional marriage, prohibitions on marriage, principles of exogamy, matchmaking marriage, main stages of matchmaking, marriage by stealing.*

Источники и литература

1. Монгуш М. В. Тувинцы в Китае (историко-этнографический очерк). Кызыл: Изд.-полигр. комплекс «Энесозу», 1997. 78 с.
2. Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в XXI веке. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, 2018. 400 с.
3. Юша Ж. М. Традиционные состязания и игры в свадебной обрядности китайских тувинцев (в сравнительно-сопоставительном аспекте) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2018. № 4. С. 124–131.
4. Namkamidog. 新疆图瓦人社会文化田野调查与研究 (Xinjiang Tuwaren shenuiwenhua tianyediaocha yu yanjiu). Beijing, 2009. 294 p. (на кит. яз.).
5. Дьяконова В. П. Алтайцы // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). Москва: Наука, 1980. С. 19–24.
6. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1981. 184 с.
7. Наумова О. Б. Хакасы // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). Москва: Наука, 1980. С. 24–25.
8. Потапов, Л. П. Очерки народного быта тувинцев. Москва: Наука, 1969. 400 с.
9. Вайнштейн С. И. Тувинцы // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М.: Наука, 1980. С. 26–30.
10. Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2000. 160 с.
11. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., вступ. ст., коммент., глоссарий Р. А. Султангареевой, А. М. Сулейманова. Уфа: Китап, 2010. 592 с.



З

Этнография
восточнославянского
населения:
пространственные
и временные
конфигурации

УДК 93/94(093)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-154-160

М. Л. Бережнова*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация***Этнографические сведения о русском населении Среднего Прииртышья в начале XVIII в. по данным «Дозорной книги Тарского уезда» 1701 года»¹**

Аннотация. В статье рассмотрены перспективы выделения этнографической информации из «Дозорной книги Тарского уезда» 1701 года при использовании количественных методов. Предложенная методика исследования проиллюстрирована на примере изучения состоятельности населения. Были выделены критерии, позволяющие оценить зажиточность населения, дана характеристика состоятельности населения в рамках одной социальной группы и сравнительный анализ имущественного положения населения вне отдельных категорий населения. Высказана гипотеза, что такой анализ источника позволяет реконструировать иерархические отношения в повседневной жизни изучаемого сообщества. **Ключевые слова:** историческая этнография, русские сибиряки, письменные источники, социальная структура, бедность и богатство.

Дозорную книгу Тарского уезда 1701 г. [1] можно отнести к уникальным источникам по истории Омского Прииртышья. Согласно данным Н. Н. Оглоблина, в Сибирском приказе сохранены только 54 дозорные книги, относящиеся к разным сибирским уездам за период с 1623 по 1710 г. [2, с. 67]. Имеется ряд современных публикаций, посвященных анализу этого документа [3–5]. Это связано с работой над подготовкой публикации полного текста «Дозорной книги...» и составлением комментариев к ней. Текст Дозорной книги является важным источником по этнической истории, антропонимии и топонимии, генеалогии, хозяйству населения Тарского уезда.

Целью данной работы является оценка возможностей применения количественных методов для получения из источника «рассеянной» информации, то есть такой, которая не отражена в тексте прямо.

Сведения о русском населении Тарского района в Дозорной книге распределены по населенным пунктам: город Тара, село и деревни Тарского уезда по реке Оше, деревни и слободы от города вверх по Иртышу, село и деревни вниз по Иртышу, а также крестьяне, которые «за [Спасским в городе Тара] монастырем живут».

Учет русского населения был проведен по дворам. В каждом дворе проживала одна семья, имевшая мужчину-главу. В дозоре описывался только глава семьи по строгой формуле, которая включала в себя фамилию, имя, отчество, место жительства (населенный пункт), чин, оклад; указывалось, кто служит с земли или владеет землей, а также определялись оброки и размер десятинной пашни. В дозор вносились сведения о родственниках мужского пола, живущих в семье: сыновьях, даже если они сами уже несли службу, имели детей и собственное хозяйство, братьях и, изредка, племянниках хозяина. Указывались дворовые люди, если они были.

Описывалось количество скота, имеющегося в семье, земли пашенные, непашенные, залежные, пустоши, скотские выгоны и сенокосы. Обязательным для всех категорий жителей, кроме детей боярских, состоящих на службе, было указание на происхождение и чин отца. Особой частью записи было описание земельных угодий, сенных покосов и указание на основание владения ими. В записях по отдельным семьям или по населенным пунктам, в зависимости от количества вовлеченных лиц, разбирались земельные споры.

В целом запись выглядела так: «Назарко Федоров сын Быков сказал: родом-де он, Назарко, Тарского города казачий сын. У него дети – Федька девяти лет, Андрюшка семи лет, Федька двух лет. Скота – две лошади, рогатого столько же. А оклад ему, Назарке, Великого Государя жалованья денег четыре рубля с четвертью. А за хлебный полный оклад служит с пашни. А пашни у него паханые от города наездом по Оше реке полторы десятины в поле, а в двух – по столько же. Да непаханой, залежной, выпаханной земли и лесных мест пятнадцать десятин. В межах та его пашня: Авлейская грива от пашни конного казака Ивашки Носкова и по Чистое болото, да от Федьки Поморцева по болотце и по перелесок, по заимку отставного рейтара Микишки Красноперова, а около той Авлейской гривы кругом обошли болота. Владеет по подписной челобитной и по отводу с 1691 года сына боярского Лукьяна Камюнина. Сенных у него покосов в лугу на семьдесят копен» [1, л. 92 об. – 93].

Для неслужилого населения форма записи отличается. Вот запись о беломестном казаке Биргамацкой слободы, который служил без денежного и хлебного оклада: «Петрушка Володимиров сын Шульгин сказал: родом-де он, Петрушка, с Тары, рейтарский сын. У него дети – Сенька семнадцати лет, Микитка тринадцати лет, Ивашка десяти лет. Скота – лошадь да корова. А пашни у него паханые десятина в поле, а в двух – по столько же. Сенных покосов на пятьдесят копен» [1, л. 231 об.].

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 20-09-42054 «Статика перемен как тренд развития окраин Российской империи в Петровскую эпоху (на примере Тарского Прииртышья)»

Запись о тяглом населении включает указание на десятинную и собинную пашню, а также изменение тягла и причины этого: «По приправочным книгам написан Данилка Иванов сын Кокин. А у переписки сказал: родом-де он, Данилка, с Москвы, тягло отца сын, жил за Великим Государем. В Сибирь прислан в 1665 году. У него дети — Алешка двадцати пяти лет, Матюшка девяти лет, Якушка пяти лет. Скота — две лошади да корова. Пашет Великого Государя десятинную пашню пол десятины в поле, а в двух — по стольку же. А собинной у него пахоты три десятины и полчетверти десятины в поле, а в двух — по стольку же. И сверх указа в пахоте его лишка пол десятины и полчетверти десятины в поле, а в двух — по стольку же. И на ту его лишнюю пахоту прибавлено на него, Данилку с детьми, Великого Государя десятинной пашни к прежней пахоте вновь полчетверти десятины в поле, а в двух — по стольку же. Всего пахать полдесятины и полчетверти десятины в поле, а в двух — по стольку же. Сенных у него покосов на сто копен» [1, л. 236 об. — 237].

В Дозорной книге практически нет сведений о женщинах, их имена упоминаются в редких случаях, когда они выступают в роли собственниц имущества, оставшегося от их отцов и мужей: «Пашни пашет он, Иван, по упросу у падчериц своих, бывшего таможенного подъячего Ивана Коллева дочерей его — Татьяницы, да Лукерьицы за речкой Кривушей десятину в поле, а в двух — по стольку же. Владеют они той землей после отца своего по писцовым книгам и по выписи писца Льва Поскочина 1684 года» [1, л. 13 об. — 14].

В подаваемых сведениях не было указаний на возраст учтенных лиц. Косвенно его можно вычислить, исходя из возраста детей. При этом придется сделать ряд допущений, например считать старшего из переписанных сыновей первым ребенком в семье. Например, в селе Изючком над озером Изюком на горе проживал целый клан детей боярских Чередовых. В записи о сыне боярском Александре Власове сыне Чередове сказано, что у него, Александра, дети: Яков в ротмистрах, Борис, Микита, Афанасий, Алексей, племянники — Иван да Яков, в детях боярских, живут своими дворами. У него же, Александра, сын Михаил, живет с ним, Александром. У Михаила сын Дмитрий десяти лет» [1, л. 293].

Все перечисленные сыновья также были учтены дозором. Старшему из указанных в нем внуков Александра Власова сына Чередова в 1701 г. было 25 лет и он продолжал жить в семье отца. Однако при описании земельных владений Ивана Дмитриева сына Чередова указано следующее: «Владеет (той пашней. — М. Б.) по благословенью деда своего Александра и отца своего Дмитрия Чередовых и по выписи 1697 года» [1, л. 303 об.]. При указании на вновь наложенный на Якова Дмитриева сына Чередова оброк сделана отсылка, что «сколько за владенье ясачными санными покосами наложено вновь Великого Государя денежного оброка, то писано под именем брата его Ивана Дмитриева сына Чередо-

ва» [1, л. 304 об.]. Из этого прямо следует, что Иван и Яков были родными братьями, а владение пашней «по благославлению» отца и деда позволяет думать о том, что записанные племянниками Иван и Яков сыны Дмитриевы могли быть внуками Александра Власова сына Чередова. У них не было детей или как минимум сыновей, значит, они были относительно молоды. То, что в списках детей боярских нет Дмитрия Чередова, наталкивает на мысль, что его к моменту проведения дозора не было в Тарском уезде или, возможно, уже не было в живых.

Дозорная книга содержит ряд примеров, когда сыновья-подростки после смерти отца продолжали жить одной семьей, видимо, вместе с неназванной в дозоре матерью, причем старший из них указывался как хозяин двора. В приведенном случае братья жили отдельно, что может быть косвенным показателем их уже не юношеского возраста и свидетельствовать о том, что они уже вступили в брак. Все это позволяет думать, что Александр Власов сын Чередов имел троих взрослых внуков, одному из которых было 25 лет, а два других могли быть и старше, так как жили своими дворами. Отсюда можно сделать вывод, что самому ему к этому моменту должно быть около 75 лет или даже больше.

Этот пример приведен потому, что генеалогия Чередовых составлена А. А. Крих с учетом других документов [6, схема 2]. Из нее следует, что А. В. Чередову в 1701 г. было 82 года, а его старшим внуком был Иван Дмитриевич, которому в тот момент было уже 30 лет. Это свидетельствует о верности приведенных выше рассуждений.

Если для личностей, оставивших значительный след в истории эти умозаключения являются избыточными, то для реконструкции биографий значительного количества людей, известных по Дозорной книге, других источников не имеется. Следовательно, подобные рассуждения могут быть полезными для изучения демографической ситуации в Тарском Прииртышье начала XVIII в.

Отсутствие массовых сведений о женщинах в материалах Дозорной книги позволяет сделать гипотетическую оценку численности населения в целом, ориентируясь на известную численность мужчин и используя коэффициенты соотношения мужчин к женщинам. А. Д. Колесниковым приведены данные по разным уездам Западной Сибири на 1710 г., которые позволяют высчитать людность дворов (семей) и коэффициенты соотношения полов [7]. Эти коэффициенты значительно различаются по Томскому и Тобольскому уездам. Так, на основании Переписной книги Тобольского уезда переписи тобольского дворянина Алексея Струнина 1710 г. [8] А. Д. Колесников приводит суммированные данные, которые позволяют определить следующие показатели (табл. 1).

Эти коэффициенты А. Д. Колесников объяснял пограничным положением поселений по реке Ишиму, многочисленностью группы служилых, хотя и указывал на крестьянский в целом характер заселения этого района. По его подсчетам, 75% населения

Таблица 1
Людность дворов и соотношение полов в слободах
и деревнях Тобольского уезда в 1710 г.

Населенные пункты	Чи-сло дворов	Душ мужского пола	Душ женского пола	Людность двора	Коэффициент соотношения полов (М к Ж)
Викуловская слобода и 16 деревень	317	773	637	4,45	1,213
Абацкая слобода и 9 деревень	177	473	402	4,94	1,177
Коркина слобода и 17 деревень	247	746	644	5,63	1,158
Усть-Ламенская слобода и 6 деревень	190	447	450	4,72	0,993

Составлено по: [7, с. 31–32].

были представлены крестьянами и бобылями. Данные по Томскому уезду и городу Кузнецку за 1710 г., также приведенные А. Д. Колесниковым [7, с. 37], позволяют получить совсем другие показатели. Людность дворов составляла 6,96 человек в Томском уезде и 7,46 – в г. Кузнецке, а соотношение мужчин и женщин показывало хоть и относительно небольшое, но преобладание женщин (коэффициенты соотношения полов – 0,98 в Томском уезде и 0,96 в Кузнецке). Анализ данных Дозорной книги показывает, что 1133 дворов (семей) распределялись по категориям следующим образом:

ружники – 16,
дети боярские – 50,
служилые (конные казаки, стрельцы, пешие казаки, пушкари и их начальство) – 533,
пашенные крестьяне – 146,
другие категории (подьячие, толмачи, писчики, беломестные казаки, казачьи и стрелецкие дети, оставшие служилые люди) – 388.

При подсчете в другие категории были отнесены дворы, хозяева которых не имели ни денежного, ни хлебного оклада за службу, хотя и не обязательно имели оброки.

Дети боярские и служилые люди составляли 51,6% от общего числа дворов Тарского уезда. При этом в Таре, где было сосредоточено 35% дворов уезда, проживало также более половины (52,1%) служилых людей. Число дворов служилых в городе составляло 76,8% от общего числа дворов. Все это позволяет охарактеризовать население Тарского уезда как достаточно военизированное общество, но при этом служилое население было неравномерно распределено по уезду. Исходя из наблюдений А. Д. Колесникова, можно полагать, что коэффициент соотношения мужчин и женщин был больше единицы. Возьмем усредненный коэффициент из приведенных в табл. 1, равный 1,135, и применим его только к одной группе населения – детям боярским.

Всего у детей боярских, верстанных на службу, было 30 дворов в Таре (включая Тарского голову) и 16 дворов в селах и деревнях уезда. Еще 4 двора принадлежали неверстанным детям боярским. В городе во дворах детей боярских проживало 80 человек детей боярских и членов их семей (дети и в ряде случаев братья). В селах и деревнях в семьях детей боярских с детьми и братьями, еще не поверстанными на службу, насчитывался 51 человек. В семьях неверстанных детей боярских всего было 8 душ мужского пола. Всего к детям боярским относились 139 душ мужского пола, включая детей и подростков. Применяв указанный коэффициент, можно оценить общее число людей в семьях детей боярских – 262 души обоюга пола, в том числе 123 души женского пола.

Вероятно, к населению слобод Тарского уезда, в которых в основном были сосредоточены пашенные крестьяне, можно применить иной коэффициент, что может быть оправдано для сельскохозяйственного населения в относительно давно возникших поселениях с относительно стабильным населением. Например, в Биргамацкой слободе в это время было учтено 76 дворов, в них 196 душ мужского пола. Из них крестьянскими были 48 дворов. Главы 58 дворов (76,3% от общего числа дворов) были местными: 33 родились в самой слободе, 25 указали, что они родом «с Тары». Применяв также усредненный коэффициент, характерный для мест с уже сложившимся населением, получим, что в слободе могло проживать 398 человек, в том числе 202 души женского пола.

Весьма интересными являются наблюдения за социальной структурой общества. Известно, что в Петровское время социальная структура общества находилась в переходном состоянии, а границы социальных групп были подвижны. Особенно это характерно для сибирского общества, где привилегированные группы общества не формировались по наследственному признаку.

Материалы Дозорной книги показывают одномоментный срез тарского общества, но сведения, сообщаемые в связи с решением поземельных тяжб, изредка в связи с совместным проживанием родственников, поверстанных в разные чины, указывают на пестроту социального положения представителей верхушки Тарского общества. Возможно использование для иллюстрации этой мысли отдельных примеров, но подсчеты, выполненные на основании текста Дозорной книги, еще более красноречивы. Так, в записях о детях боярских упоминаются их родственники других социальных категорий: тарский голова, ротмистр, чьи чины и социальный статус так же высоки, как и у детей боярских. Однако 1 сын, 8 братьев и 2 племянников детей боярских служили на момент дозора в конных казаках, трое детей боярских были неверстанными. У одного из детей боярских – Ивана Семенова сына Костылецкого – падчерицы были дочерьми бывшего таможенного подьячего.

В слободе Татмыцкой в списке беломестных казаков, которые были записаны на службе без денеж-

ного и хлебного оклада, значился Алешка Кондратьев сын Неворогов, который сказал, что «родом-де он, Алешка, Тарского города. Был отец его в детях боярских» [1, л. 254 об.]. Согласно дозорной книге, в таком же статусе беломестных казаков в этой же слободе прибывали люди, которые по рождению принадлежали к 15 разным группам (табл. 2).

Таблица 2
Происхождение беломестных казаков
Татмыцкой слободы

Чин родителя	Количество казаков – хозяев двора
Попов сын	1
Боярский сын	1
Атаманский сын	1
Конного казака сын	22
Беломестного казака сын	5
Казачий сын	14
Рейтарский сын	14
Стрелецкий сын	14
Солдатский сын	7
Слободчиков сын	3
Подъяческий сын	1
Тарского города сторожа сын	1
Тяглого отца сын	1
Калмык	1
Отец его калмык	2
Не знает чина отца	1
Всего	90

Составлено по: [1, л. 246 об. – 256].

Таким образом, 27,7% беломестных казаков были выходцами из социально значимых групп служилого населения. Кроме того, в беломестных казаках служили 3 сына и внук местного слободчика – Митьки Степанова сын Шипицына, один из них был пятидесятником беломестных казаков. При этом еще один слободчиков сын – Максимка Дмитриев сын Шипицын – числился в бобылях на денежном оброке. А его сын Пашка Максимов сын Шипицын, беломестный казак, был записан как Татмыцкой слободы слободчиков сын.

Иерархичность общества зависит не только от его социальной структуры, но и от степени бедности и богатства его членов. Применение количественного анализа позволяет характеризовать экономическое положение отдельных граждан и социальных групп, выявляя как межгрупповые, так и внутригрупповые различия в имущественном положении.

В целом дозор отражает только несколько критериев имущественного положения: денежный оклад, хлебный оклад, наложенный оброк, количество скота, владение землей и сенокосными угодьями. Отражена также «предпринимательская» деятельность, которая также облагалась оброком.

Всего в Дозорной книге учтено 49 детей боярских (включая сюда Тарского голову Василия Козь-

мина сына Заливин и ротмистра Якова Александрова сына Чередова, чьи родственники все служили в детях боярских, и сами они в другое время имели этот чин) с денежным окладом. Разброс денежных окладов был велик: от 16 до 5 рублей. Медианный денежный оклад составлял 8 рублей.

Наибольший денежный оклад в 16 рублей в 1701 г. имел уже упоминавшийся сын боярский Александр Власов сын Чередов, которому, повторим, к моменту дозора было уже 82 года. Все его дети, кроме сыновей Михаила и Бориса, а также и двое внуков входили в группу детей боярских с наибольшими окладами:

Чередов Афанасий Александров сын – денег 15 рублей,

Чередов Яков Александров сын – денег 15 рублей,

Чередов Иван Дмитриев сын – денег 14 рублей,

Чередов Яков Дмитриев сын – денег 14 рублей,

Чередов Алексей Александров – денег 12 рублей с четвертью,

Чередов Микита Александров – денег 10 рублей.

И только сын Борис служил с окладом в 7 рублей. Оклад Михаила, который числился в Дозорной книге сыном боярским, указан не был.

Из всех служивших с окладом Чередовых хлебный оклад получал только Микита сын Александров: хлеба – пять четвертей с осьминой, ржи и овса по полтора четвертика. Это был не исключительно большой денежный оклад, но такой же был положен только еще двум детям боярским, один из которых – Тарский голова.

Оброки Чередовы платили только за владение ясачными санными покосами, а также за мельницу в селе Изюцком (Иван Дмитриевич) и за рыбную ловлю в озере Изюцком (Яков Александрович с братьями и племянниками в компании с большой группой лиц из села Изюцкого, деревень Киселевой и Островной). Обращает на себя внимание, что земли и покосы редко принадлежали только одному члену семьи, чаще владения были общими на 2–3 члена семьи.

Впечатляет количество скота, земель (пахот, залежей, пустошей, скотских выпусков), санных покосов этой семьи. Анализ имущественного положения рода проведен А. А. Крих и опубликован [9, с. 23–45]. Поэтому, не повторяя уже введенных в научный оборот материалов, резюмируем, что в целом род Чередовых к 1701 г. был на вершине своего социального успеха, однако с некоторой тенденцией к закату. Тем не менее их можно оценивать как одних из наиболее богатых людей Тарского Прииртышья того времени, сосредоточивших значительные ресурсы в руках одного рода.

Положение других детей боярских было не таким блестящим. Можно сравнить их имущество с тем, что было записано за Иваном Дмитриевым сыном Чередовым:

– скота: лошадей с жеребятами – 10, скотин рогатых (коровы и бычки) – 10, овец – 5;

– земель: пашен паханных 4 десятины в поле, а в двух – по тому же, непаханой, залежной земли и пустоши 100 десятин;

– сенных покосов на 720 копен.

Ближе всего к Ивану Дмитриевичу (не учитывая других представителей рода Чередовых) по отраженной в Дозорной книге состоятельности сын боярский Иван Васильев сын Свицерской из деревни Коюрлинской. За хлебный полный оклад он служил с пашни при денежном окладе в 7 рублей. Скота у него было 5 лошадей, 5 скотин рогатых, 10 овец. Земли паханой за ним было записано 5 десятин в поле, а в двух – по тому, непаханой и залежной земли, пустошей и лесных мест – 400 десятин. Сенные покосы были учтены только около поля и всего на 100 копен.

Если у какого-то сына боярского был достойный денежный оклад или имелись значительные владения, то это не означает, что по всем указанным критериям он был состоятелен. Значительные владения или стада были у многих детей боярских. Однако более 20 голов скота разных пород имели только восемь хозяев, а наибольшее стадо насчитывало 37 голов. У двух детей боярских были большие земельные владения непаханной землей – 400 и 100 десятин, а сенные покосы на 400 копен и больше имели 9 хозяев.

К бедным, по меркам детей боярских, людям можно отнести Алексея Яковлева сына Логинова из деревни Бутаковой. Он служил с хлебным полным окладом в 5 рублей. Не имел ни пашни, ни покосов. Скота у него было лошадь и две коровы. Однако Алексей Яковлевич был не молод, старшему из проживавших с ним сыновей было уже 30 лет. По имеющимся сведениям невозможно понять, молод или стар был еще один «бедный» сын боярский – Василий Васильев сын Макшеев. Он жил в Таре, служил с хлебным полным окладом в 7 рублей. У него был скот – лошадь и корова. Он не пахал, не имел сенных покосов и детей, которые позволили бы оценить его возраст.

Не более 10 голов скота имелось в 29 дворах, не более 10 десятин земли – в четырех, а 17 детей боярских не пахали совсем. Не имелось сенных покосов в 13 дворах, а сенокосы на 50 копен и меньше были у шести хозяев. Не имели никаких земельных участков, в том числе и сенокосов, 9 хозяев в городе, 2 – в деревнях. Не имели скота, земли и сенокосов два сына боярских, оба жили в Таре. При этом версии, объясняющих такое хозяйственное поведение детей боярских, может быть много: старческий или очень молодой возраст, формирование городского уклада жизни новой модели, перенос хозяйственной деятельности в деревню и т. д.

Сближались, а иногда и превосходили детей боярских по имущественному положению некоторые служилые люди. Так, пятидесятник черкасской сотни Мишка Микитин сын Зубов за хлебный полный оклад служил с пашни с денежным окладом в 9 рублей с четвертью. Он же имел более 30 голов скота, пахал 3 десятины в поле, а в двух по тому же,

имел 50 десятин поросшей лесом земли, пустошей и болотных мест. Сенных покосов у него было на 300 копен. В то же время пятидесятник конных казаков Андрюшка Григорьев сын Сумин при денежном окладе в 7 рублей с половиной пашни не пахал, имел лошадь и корову, а покосов у него было в казачьем лугу на 40 копен.

Ряд этих примеров можно продолжать. В одних хозяйствах имелись большие стада. Например, у пушкаря Ивашки Харитонов сын Каргина было почти 70 голов скота. В других хозяйствах были большие сенные покосы. Например, у отставного конного казака Сеньки Мартынова сына Старчикова сенных покосов было на 400 копен. У кого-то была земля: например, у стрельцов села Изюцкого записано непаханой земли по 20–30 десятин.

В целом группа детей боярских, если отбросить крайние проявления состоятельности, превосходила близкую к ней группу конных казаков, а та, в свою очередь, стрельцов и пушкарей. Но не всегда состоятельность хозяйств была прямо связана с социальным статусом хозяев, что вполне укладывается в представления о подвижной социальной структуре общества, продвижении по службе глав одних семей и понижении статуса других.

Методики качественного анализа социального и имущественного неравенства давно разработаны экономистами и социологами и адаптированы для исторических исследований [см., напр.: 10, с. 29–39]. Эти исследования, особенно с учетом возможностей компьютерных технологий, активно развиваются в наши дни [11]. Ретроспективно можно с большой долей условности выделить несколько этапов использования документов учета населения в исторических источниках. Относительно ранний, характерный для середины XX в., подход заключался в суммировании данных массовых источников и их анализ в рамках принятой методологии [см., напр., 7]. Это давало новый по своему времени результат, но отчетливым был крен в сторону социально-экономической истории. Такую методику использовали и при анализе вопросов, органично связанных с этнографией.

Антропологический поворот начала 1990-х гг. в отечественной гуманитаристике привел к большому интересу к человеку, его истории, генеалогии. Материалы учета населения стали разбираться на отдельные «истории» [см., напр., 9]. Это потребовало последовательного изучения разновременных документов, суммирование данных которых позволяло воссоздать биографии и генеалогии людей разных социальных групп, но прежде всего – оставивших след в истории.

Между тем из социологии в историю стали просачиваться методы анализа массового материала с применением статистических методов. Использование коэффициентов неравенства позволяет определить степень концентрации и равномерности распределения разных благ в обществе [10, с. 31–37]. Однако для вычисления этих коэффициентов по любой из известных методик (Джини, Лоренца, Шютца

Таблица 3

Формализованная в табличной форме подворная запись Дозорной книги Тарского уезда 1710 г.

1	2	3	4	5	6
Кузнецов Оська Осипов сын	Конный казак	Родом-де он, Оська, Тарско- го города казачий сын	По указу Ве- ликого Госуда- ря служить ему, Оське, за пахоту его за хлебный полный оклад с пашни	Денег 7 рублей с четвертью Хлеб – три четверти с ось- миной Рожь – полтора четверика Овес – две четверти с по- луосьминой и полтора чет- верика	С пахоты платит в казну Вели- кого Госуда- ря выдель- ной хлеб де- сятый сноп
Сын: Васька, 12	Лошадь 2 Корова 1	Пашни у него паханные от города наездом две деся- тины в поле, а в двух – по стольку же Залежной, выпаханной зем- ли и пустоши двадцать де- сятин	Сенных покосов около поля на пятьдесят копен	Владеет пашнями по об- щей данной с сыном бояр- ским Иваном Евгаштиным с 1698 года	

Составлено по: [1, л. 23].

и др.) необходимо предварительно подготовить базу данных по специальным правилам. Эта же база может быть использована при математической обработке демографических данных.

Первым этапом работы является формализация и организация данных, содержащихся в каждой подворной записи. Для этого разработана и сейчас заполняется табличная форма, последовательно включающая основные пункты переписной формы: имя, фамилию, отчество, чин, условия службы (служит с хлебным полным окладом; за хлебный полный оклад служит с пашни), денежный и хлебный оклады, оброки, происхождение и чин родителя, дети и другие родственники, упомянутые в Дозорной книге, дворовые люди, скот, пашни и непаханные земли разного типа, сенные покосы, условия владения землей: по каким документам и с какого времени (табл. 3).

Подготовка базы данных для проведения анализа математическими методами по разным основаниям (сословие – состоятельность, сословие – происхождение, сословие – детность, происхождение – детность, детность – состоятельность, сословие – размер поселения и другим), как нам кажется, поможет получить больше информации из изучаемого источника, выявить те элементы информации, которые раньше могли ускользнуть от исследователя. Возможно выделение группы зажиточного населения, которая, исходя из накопленных наблюдений, может не укладываться в рамки одной социальной группы.

Конечно, сверхзадачей изучения исторического источника является получение разнообразных сведений о жизни отдельных людей, семей, поселений, социальных и этнических групп, чтобы появилась возможность представить и описать ту жизнь, что протекала когда-то в относительно узком локусе Западной Сибири, по возможности реконструировать взаимоотношения жителей Тарского уезда, развернуть из текста сухого документа живую картину народной жизни.

M. L. Berezhnova

Ethnographic data about Russian population of the Middle Irtysh in the early XVIII century based on «Inventory revision book of the Tara uezd (parish) of 1701»

Annotation. The paper deals with the prospects of highlighting ethnographic information out of «Inventory revision book of the Tara uezd (parish) of 1701» with the help of quantitative method. The methodology suggested in the scientific research was employed in the studying of the wealth of the population. In the research the criteria of evaluating the wealth of the population were worked out, the characteristics of the wealth of the population in one social group was given and the comparative analysis of the material position of the population was conducted without taking into consideration various categories of the population. The following hypothesis was introduced: such source analysis allows to reconstruct hierarchical relationships of the daily life of the society studied. **Keywords:** *Historical ethnography, Russian Siberians, written sources, social structure, richness and poverty.*

Источники и литература

1. РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 1182. 425 л.
2. Оглоблин Н. Н. Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768): в 3 т. Москва, 1895. Т. 1. VIII + 421 с.
3. Бережнова М. Л., Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. Дозорная книга Тарского уезда 1701 г.: к вопросу о причинах составления и содержании // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». 2014. № 1 (1). С. 62–69.
4. Бережнова М. Л., Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. Дозорная книга Тарского уезда 1701 г. как источник по этнографии народов Тарского Прииртышья // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 4 (23). С. 111–116.
5. Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. Сибирские делопроизводительные картографические источники рубежа XVII–XVIII вв.: феномен «узнавания» новых пространств империи // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2019. № 4 (47). С. 165–171. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2019-47-4-13>.

6. Крих А. А. Этническая история русского населения Среднего Прииртышья (XVII–XX века). Омск: Изд. дом «Наука», 2012. 296 с.
7. Колесников А. Д. Русское население Западной Сибири в XVIII – начале XIX века. Омск: Зап.-Сиб.кн. изд-во, 1973. 440 с.
8. РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д.1493. Л. 1–219.
9. Крих А. А. Русское население Тарского Прииртышья: историко-генеалогические очерки (XVII – начало XX века). Омск: Изд. дом «Наука», 2016. 263 с.
10. Миронов Б. Н. История в цифрах: математика в исторических исследованиях. Ленинград: Наука: Ленингр. отд-ние, 1991. 165 с.
11. Гарскова И. М. Историческая информатика: эволюция междисциплинарного направления. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018. 408 с.

УДК 394

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-160-171

Т. Н. Золотова*Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, г. Омск, Российская Федерация***Современная праздничная культура России: сохранение русских традиций, конструирование новых символов и смыслов¹**

Аннотация. Статья посвящена выявлению русских этнических традиций и символов, которые сохраняются в праздничном календаре современной России. Наибольшее внимание уделено Рождеству, Крещению, Дню России и Дню народного единства. Делаются выводы о сохранении, возрождении и трансформации в общественной жизни отдельных праздничных обычаев, смысловом сближении понятий «русский» и «православный», закреплении в общественном сознании и социокультурной практике новых общественно-политических праздников благодаря их хронологическому наложению на традиционный праздничный календарь и деятельности учреждений культуры, обусловленной потребностями государства в усилении идеологической составляющей праздников и укреплении идеи единства нации. На популярность и массовость праздников оказывает влияние фактор распространения современных форм коммуникации – телевидения и Интернета с разнообразным контентом и социальными сетями, формирующими в социуме своеобразную «моду» на следование тем или иным обычаям. Усиление потребительской психологии, игнорирование культурных традиций ведут к функциональному дисбалансу в празднично-обрядовой сфере, поэтому необходимо бережно относиться к историко-культурному наследию и конструированию новых образов и смыслов. **Ключевые слова:** Россия, праздники, современная культура, русские традиции, символы, конструирование смыслов, общественное сознание, социокультурная практика.

Современная праздничная культура России характеризуется высокой степенью синкретизма, проявляющегося в одновременности обрядовых элементов, разнообразии форм, символов и смыслов. Перегруженность общественного календаря обилием праздничных мероприятий объясняется сложной дифференциацией российского общества, разнообразием лежащих в ее основании культурных предпосылок, ценностных ориентаций, особенностей российской истории и современного социально-экономического и социально-политического развития. Праздник как важнейшая форма человеческой культуры обладает многими функциями, в числе которых функции социализации и самоидентификации. Сегодня, в эпоху мультикультурализма и постмодернизма, как никогда остро встает вопрос самоопределения и самовыражения личности. Именно посредством приобщения к национальной и этнической культуре, прежде всего к празднично-обрядовой, человек обретает гражданскую и этнокультурную идентичность,

что позволяет ему лучше социализироваться и обрести свое место в сложной структуре современного мира. В то же время праздничная культура, являясь квинтэссенцией культурного состояния российского общества, становится полем проявления старых и конструирования новых символов и смыслов. Цель нашего исследования – выявить, какие из русских этнических традиций и символов сохраняются в наиболее значимых общественных праздниках, появившихся на постсоветском пространстве современной России, каким образом и с какой целью конструируются новые смыслы и появляются новые символы. Источником для нашего исследования явились материалы личных наблюдений автора за последние 30 лет, результаты опросов, материалы средств массовой информации.

Советский период российской истории оставил достаточно простую и лаконичную систему праздников. На 1980 г. «красные дни календаря», которые были нерабочими днями, выглядели следующим образом: Новый год (1 января), Международный женский день (8 марта), Международный день солидарности трудящихся (1, 2 мая), День Победы (9 мая), День Конституции (7 октября) и годовщи-

¹ Публикация подготовлена с использованием материалов гранта РГНФ, проект № 16-41-93583 «Традиционный праздничный календарь восточнославянского населения Зауралья и Западной Сибири».

на Великой Октябрьской социалистической революции (7, 8 ноября). Помимо перечисленных праздников, в трудовых коллективах особыми мероприятиями отмечались День Советской Армии и Военно-морского флота (23 февраля), некоторые профессиональные праздники, такие, как День милиции, День учителя, День строителя. На переломе эпох, в 1991 г., к этому списку праздников добавилось Рождество. В «трудные» 1990-е гг. появление новых праздников не приводило к их укоренению в общественной жизни, а в «сытые» 2000-е активно стали возрождаться старые и появились новые праздники – и общественно-политические, и религиозные, и корпоративные, и фольклорные. Сегодня список праздников, которые официально признаются государством и являются выходными днями, несколько трансформировался и увеличился за счет новогодних каникул. В соответствии с частью первой статьи 112 Трудового кодекса РФ нерабочими праздничными днями в Российской Федерации являются новогодние каникулы, растянувшиеся от Нового года (1 января) до Рождества (7 января и далее, в зависимости от года, числа до 10 января), День защитника Отечества (23 февраля), Международный женский день (8 марта), Праздник Весны и Труда (1 мая), День Победы (9 мая), День России (12 июня), День народного единства (4 ноября) [1]. При этом нетрудно заметить, что только три праздника сохранили свои названия (Новый год, Международный женский день, День Победы). День защитника Отечества, изменивший название, сохранил свою дату и стал выходным днем. День Конституции Российской Федерации (12 декабря) стал памятным (но не выходным) днем в России. Первомай с уходом социалистической идеологии потерял свое значение и превратился в дополнительный выходной, в который большинство населения страны встречает весну и трудится на дачных участках, таким образом оправдывая название праздника. С точки зрения сохранения русских традиций для нас наибольший интерес представляют три появившихся в постсоветской России праздника, отмеченных выходным днем: Рождество, День России и День народного единства, а также праздник Крещения, в силу феноменального обращения к нему всех слоев населения, в большинстве своем неправославного.

Рождество Христово было объявлено нерабочим днем постановлением Верховного Совета РСФСР от 27 декабря 1990 г. в связи с обращением Патриарха Московского и всея Руси Алексия [2]. Введение православного праздника в общероссийский календарь сразу вызвало споры и неоднозначную реакцию со стороны общественности, обеспокоенной усилением влияния РПЦ и православия как религиозного воззрения в светском государстве. Официально Рождество не имеет статус «государственного» праздника, но за почти тридцатилетний период по существу таковым стало, о чем свидетельствуют длительные новогодние каникулы по всей стране, связанные с наличием в календаре выходного дня 7 января, де-

монстрация всеобщей службы из главного православного храма страны на федеральных телевизионных каналах, широкие массовые гуляния с театрализованными представлениями. В современном общественном сознании православные традиции христианских праздников воспринимаются как «русские» традиции, то есть происходит смешение религиозных и народных традиций. В церковном богослужении Рождества, как и Пасхи, сейчас принимает участие много людей невоцерковленных, которых можно назвать «околорелигиозными» или «сочувствующими» – тех, кто считает, что участие в рождественских и пасхальных богослужениях – «русская традиция», которой надо следовать.

В современном праздновании Рождества, наряду с церковным богослужением, сохраняются или возрождены святочные народные обычаи, среди которых наиболее значимые «колядование», ряжение (чаще всего в цыганок, медведей, «нечисть»), ворожба, святочные игры (в том числе игра в «покойника»). «Колядою» (иногда с восьмиконечной вифлеемской звездой) ходят подростки в сельской местности и городе, чаще всего это организованные участники детских фольклорных коллективов разных национальностей. Интересным является тот факт, что традиции новогодних (рождественских) обходов домов (или квартир) с поздравлением, ряженьем и угощением сохранились до настоящего времени на городских окраинах и в частном секторе. Трансформацией русской традиции ряженья можно считать повсеместное одевание в костюмы Деда Мороза (Санта Клауса), Снегурочки, всевозможные костюмы зверей (в том числе, «символов года» по восточному календарю), героев мультфильмов и т. д. Традиционный обряд ряженья, который происходит в ночь с 31 декабря на 1 января и в ночь с 13 на 14 января (так называемый «старый Новый год»), претерпел трансформационные изменения: при появлении новых форм (нетрадиционных костюмов) в целом сохранилось смысловое содержание обычая – изменение внешности для приобщения к празднику, совершение поздравительного обхода и получение вознаграждения, но семантика самого обряда (взаимодействие с «иным» миром, жертвоприношение и т. д.) исчезла. Традиционные персонажи святочного ряженья (Баба Яга, черт, медведь, заяц и др.) сохраняются режиссерами в рождественских театрализованных представлениях. Вертепный театр, существовавший в западнорусских областях, в Сибири успешно возрожден усилиями фольклористов. Так, в Омске фольклорно-этнографический ансамбль «Срежень» уже более 10 лет проводит для детей младшего возраста представления вертепного театра с последующими играми и раздачей подарков. Главным символом Рождества остается наряженная елка, традиция украшения которой пришла к нам из немецких земель и которая воспринимается сейчас скорее как новогодняя, нежели как рождественская традиция. Основную этническую специфику сохраняет обрядовая пища – запеченный целиком гусь



Рис. 1. Окувание в «иордань». Фото Т. Н. Золотовой.

с яблоками или капустой, холодец и пироги с различными начинками, которые можно испечь самим или приобрести на рождественских ярмарках. Сохраняются традиционные русские забавы — ката-

ние с ледяных горок, на тройках лошадей, запряженных в сани, а традиция строительства снежных городков, характерная для периода Масленицы, трансформировалась в возведение целых ледяных горо-



Рис. 2. Русская красавица на Троицу. Фото Т. Н. Золотовой



Рис. 3. Троицкие хороводы в Омске. Фото Т. Н. Золотовой.

дов с дворцами, игровыми площадками, лабиринтами и сказочными фигурами.

Особо следует остановиться на праздновании Крещения Господня. Возрождение и расширение влияния православия в 1990-е гг. возродило и массовые крестные ходы и освящение воды в «иордани». И если в крестном ходе участвуют, как правило, почти исключительно верующие люди, то в последующем окунании в прорубь принимают участие все, кто смог преодолеть в себе боязнь ледяной воды. Произошел интересный феномен: купание в «иордани» считают исконно русской традицией. В народной культуре, сохранявшейся в начале XX в., действительно существовала традиция окунания в прорубь, но это были единичные случаи: в экспедиционных материалах по западносибирскому региону нам встретилось единственное свидетельство купания в «иордани» священника и несколько раз упоминалось о купании особо провинившихся «грешников» и тех, кто хотел смыть с себя «следы» святочного ряженья. В 2000-е гг. на купание в проруби появляется своеобразная мода: окунаются в ледяную воду не столько верующие люди, сколько те, кто желает «проверить себя» и покрасоваться перед товарищами. Сегодня купание в «иордани» приняло массовый характер: в городах и крупных поселениях оборудуются купели и палатки для переодевания, дежурят наряды скорой медицинской помощи и полиции, раздается горячий чай (рис. 1). Сел-

фи и фотографии окунающихся в прорубь заполняют пространство Интернета в крещенские дни. Существовавшая веками на Руси традиция набирания и использования для лечения крещенской воды сегодня, без осознания многими сути обряда, принимает гипертрофированные формы – вода набирается не традиционным способом (необходимо набирать и нести домой «молча» для «сохранения святости») и в огромных количествах – пятилитровыми бутылками и даже флягами, таким образом изменение формы обряда (способ набирания воды) демонстрирует трансформацию содержания обряда (цели использования).

Новая дата праздничного российского календаря 12 июня обрела государственное значение в 1994 г. как День принятия декларации о государственном суверенитете России. В народе его называли просто «Днем независимости», хотя у многих наших сограждан возникал вопрос: независимости от чего или кого? Невнятное идеологическое основание праздника долгие годы заставляло работников культуры прилагать усилия для конструирования новых обрядовых форм и символов. После появления современного названия «День России» (1 февраля 2002 г. с принятием нового Трудового кодекса РФ) в идеологическом и культуротворческом конструировании стал осуществляться упор именно на «русскость», поскольку она уже заложена в слове «Россия», с одной стороны, и на этническое многообра-



Рис. 4. Обряд кумовства. Фото Т. Н. Золотовой.

зие страны, поскольку Россия отождествлялась с интернациональным СССР – с другой. Реализация первой идеи достаточно быстро была осуществлена на базе русского народного календаря. Идею о том, что советский праздничный календарь хронологически «наложился» на русский праздничный цикл, мы высказывали ранее [3, с. 385; 4, с. 208]. То же стало происходить и с современным российским календарем не только в хронологическом, но и в семантическом «наложении». Так, близость праздника Троицы, который отмечается в июне, привела к тому, что символами Дня России стали русская береза и русская красавица – девушка с длинной косой и в национальном костюме (рис. 2). В Омске в День России (и одновременно день Троицы) в 2011 г. на центральной площади прошли большие троицкие хороводы, объединившие сотни омичей и гостей города (рис. 3). Девушки наряжали березку, заплетали венки, совершали обряд «кумовства» (рис. 4). Одновременно на стадионе «Динамо» проходил областной праздник народов Омского региона «Певческое поле», который проводился много лет в рамках областного фестиваля русской культуры «Душа России», в котором русскую культуру для тысяч зрителей представляли артисты Государственного омского русского народного хора, а многонациональную культуру региона – более 2000 участников профессиональных и любитель-

ских народных коллективов из всех муниципальных районов области.

Хореографические формы русской культуры, принимая образ символа, демонстрируются в День народного единства если не в реальном, то в виртуальном виде. Так, в 2013 г. на экране СКК им. В. Блинова г. Омска во время гала-концерта творческих коллективов в день праздника был показан видеоролик танцевального флэшмоба «Сибирский хоровод», прошедшего накануне в семи городах Сибири: флэшмоб начался 3 июня в Иркутске, побывал в Абакане, Новосибирске, Омске, Красноярске, Кызыле и завершился 12 июня в Кемерово. Организаторами этого массового мероприятия стали министерство культуры и архивов Иркутской области, ГБУК «Иркутский областной Дом народного творчества» по инициативе полномочного представителя Президента РФ в Сибирском федеральном округе В. А. Толоконского [5]. Эта акция стала ярким примером конструирования новых смыслов (объединения молодежи в общем пространстве культуры) на основе старых традиций (хоровода как элемента обрядов инициации). Помимо хоровода, символическими образами праздника стали: русский костюм в реконструированном или стилизованном виде (рис. 5), музыкальные инструменты (гармонь и балалайка), образ православного храма (рис. 6), на-



Рис. 5. Стилизованный русский костюм. Татьяна Николаевна Золотова.

родные творческие коллективы (рис. 7), продукты и напитки, семантически связанные с «русскостью» (рис. 8), самовар (рис. 9). Полиэтничность Дня России в регионе представлена форумом «Россия – это

мы», который реализуется на различных площадках в виде ярмарок народных ремесел и мастер-классов ремесленников, выступлений народных коллективов и музыкальных фестивалей («Музыка предков»,



Рис. 6. Образ храма в costume. Фото Т. Н. Золотовой.



Рис. 7. Выступление ложкарей. Фото Т. Н. Золотовой.



Рис. 8. Квас «Любава». Фото Т. Н. Золотовой.

2019), этнических площадок с традиционными блодами и параде национальных культур народов Омского Прииртышья на Любинском проспекте (рис. 10). Объединяющим и основным символом праздника стал флаг РФ – российский триколор, который представлен не только в виде полотнища, но и в виде ленточек, флажковых гирлянд, воздушных шаров, иногда в сочетании с другим символом – русской березой (рис. 11).

День народного единства (4 ноября) появился в российском праздничном календаре относительно недавно, и произошло это благодаря инициативе Межрелигиозного совета России и поддержке Думы РФ в декабре 2004 г. [6]. В общественном сознании этот праздник сразу был воспринят как альтернатива главному празднику советской эпохи – годовщине Великой Октябрьской социалистической революции, который нес идеологическое обоснование советского государственного строя и всей эпохи социализма. Замена названия праздника Указом президента России на «День согласия и примирения» в ноябре 1996 г. «в целях смягчения противостояния и примирения различных слоев российского общества» [7] желаемого результата не принесла. Тре-

бовалось объединение общества на новой идеологической платформе, и такая идея нашлась – объединение в борьбе против интервентов. Наличие праздника с такой смысловой нагрузкой (День Победы) никого не смущало, так как необходимо было выдержать хронологические рамки конца октября – начала ноября для противопоставления Дню Октябрьской революции и для усиления идеи «победы». «Праздник – явление победы. Победа – сущность праздника, праздник и победа – не только взаимосвязанные, но и единые феномены, которые дают полноту бытия в человеческой жизни... Если стране не хватает побед, то мудрый правитель должен устроить праздник, а необходимая победа найдется» [8, с. 145–146].

Непонимание населением России сути праздника, незнание истории и нежелание отмечать этот день показали результаты наших опросов в Омске и социологических исследований по всей стране [9, с. 67]. Определенным толчком к объединению нации стали события 2014 г., актуализировавшие идею единения народа в борьбе против внешнего врага, посягающего на основы русской культуры и государственности, и придавшие Дню народного единства но-



Рис. 9. Символы русской культуры. Фото Т. Н. Золотовой.

вое звучание. Закреплению новой даты в праздничном календаре, на наш взгляд, способствует архетип русского общественного сознания: этот период знаменовал завершение сельскохозяйственного цикла, который отмечался съезжими праздниками, в советский период принявшими форму «гостеваний» и застолий, имеющих характер благодарения за урожай, что, в свою очередь, способствовало популярности и живучести «Октябрьской» [так в народе называли праздник годовщины Великой Октябрьской социалистической революции] в народе. Сегодня символ «отжинок» — каравай (иногда с колосьями пшеницы), сочетающий в себе семантику благодарения за урожай, единение (форма круга) и богатство, становится и символическим образом Дня народного единства (рис. 12). Факт празднования 4 ноября Дня иконы Казанской Божией Матери усилил идею православия как основы сплочения народа для борьбы с внешней угрозой. Поэтому не случайно среди смысловых образов, репрезентирующих праздник, — купола православных храмов, скульптура Минина и Пожарского на фоне собора Покрова Пресвятой Богородицы в Кремле, сам образ иконы Казанской Божией Матери. Многонациональность выражена в образах этнических костюмов народов России,

а объединяющая идея отражена российским трехцветным флагом и всевозможными видами трансляции тезисов «Мы едины» и «Россия — это мы».

Анализ рассмотренных праздников современной России позволяет сделать определенные выводы.

Возрожденные религиозные праздники Рождество Христово и Крещение Господне приобрели особую значимость в календаре и широту празднования в социокультурном пространстве России благодаря обращению к русским народным традициям, имеющим развлекательно-игровую направленность, с одной стороны, и за счет расширения влияния РПЦ и православия, с другой. При этом в общественном сознании происходит смысловое сближение понятий «русский» и «православный», что находит отражение, в том числе в праздничных символах.

Факторами закрепления в общественном сознании и социокультурной практике «новых» праздников — Дня России и Дня народного единства — являются, с одной стороны, их хронологическое наложение на традиционный праздничный календарь, с другой — конструктивистская деятельность учреждений культуры, обусловленная потребностями государства в усилении идеологической составляющей праздников и укреплении идеи единства нации в ее этни-



Рис. 10. Парад национальных культур. Фото Т. Н. Золотовой.



Рис. 11. Праздничное нагрудное украшение в День России. Фото Т. Н. Золотовой.



Рис. 12. Каравай. Фото Т. Н. Золотовой.

ческом и религиозном многообразии. При этом государству не следует стремиться к утверждению своего влияния за счет праздника, поскольку излиш-

няя торжественность и официоз приводят к утрате праздником его всенародной сущности [9, с. 48].

На популярность и массовость праздников оказывает влияние фактор распространения современных форм коммуникации – телевидения и интернета с разнообразным контентом и социальными сетями, формирующими в социуме своеобразную «моду» на следование тем или иным обычаям. С развитием СМИ и распространением в обществе идеи всемерного потребления в праздничной культуре усиливается зрелищность и начинают доминировать компенсаторная и коммуникативная функция. Организаторам праздников следует помнить, что «засилье зрелищных форм приводит к пассивному потреби-

тельскому отношению к празднику как таковому», а участники праздника «теряют интерес к активным формам самовыражения и превращаются в пассивных потребителей хлеба и зрелищ» [11, с. 47].

При внешнем сохранении или незначительном изменении форм праздничных традиций происходит их внутренняя трансформация: с исчезновением традиционной семантики обряд превращается в обычай, который не несет глубокой смысловой нагрузки и выполняется просто из соображений этнокультурной идентификации («так делали наши отцы и деды») или как дань моде.

Культурное наследие русского народа является неисчерпаемым источником праздничных символов и обрядовой практики. Необходимо бережно хранить страницы российской истории, изучать наследие всех народов нашей многонациональной страны и очень внимательно относиться к конструированию новых образов и смыслов.

T. N. Zolotova

Modern holiday culture of Russia: preservation Russian traditions, constructing new symbols and meanings

Annotation. The article is devoted to identifying Russian ethnic traditions and symbols that are preserved in the holiday cal-

endar of modern Russia. Most attention is paid to such holidays as Christmas, Epiphany, Russia day and national unity day. Conclusions are made about the preservation, revival and transformation in the public life of a private celebratory customs on semantic convergence of the notions “Russian” and “Orthodox”, established in the public consciousness and social practice new social and political holidays thanks to their chronological overlay on the traditional advent calendar and the activities of cultural institutions due to the needs of the state in strengthening the ideological component of the holidays and strengthening of the unity of the nation. The popularity and mass character of holidays is influenced by the spread of modern forms of communication – television and the Internet with a variety of content and social networks that form a kind of “fashion” in society to follow certain customs. Strengthening consumer psychology and ignoring cultural traditions lead to a functional imbalance in the festive and ceremonial sphere, so it is necessary to take care of the historical and cultural heritage and design new images and meanings. **Keywords:** *Russia, holidays, modern culture, Russian traditions, symbols, construction of meanings, social consciousness, socio-cultural practice.*

Источники и литература

1. Календарь 2019 // Гарант.РУ. Информационно-правовой портал [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/calendar/buhpravo/> (дата обращения: 10.09.2020).
2. Постановление Верховного Совета РСФСР от 27.12.1990 № 2981-I «Об объявлении 7 января (Рождества Христова) нерабочим днем» // Гарант.РУ. Информационно-правовой портал. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/6312148/> (дата обращения: 10.09.2020).
3. Золотова Т. Н. Празднование годовщин Октябрьской революции в Сибири: проблемы становления и трансформации // Четвертые Ядринцевские чтения: материалы IV Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию Революции и Гражданской войны в России» (Омск, 30–31 окт. 2017 г.) / отв. ред. П. П. Вибе. Омск: ОГИК музей, 2017. С. 383–388.
4. Золотова Т. Н. Традиционный праздничный календарь восточнославянского населения Зауралья и Западной Сибири: научно-популярное издание. М.: Институт Наследия, 2017. 286 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://sfrik.omsu.ru/page.php?id=513> (дата обращения: 10.09.2020).
5. Сибирский хоровод // Министерство культуры и архивов Иркутской области. Официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: <https://gospotrebnadzor.irkobl.ru/sites/culture/news/news/13171/> (дата обращения: 10.09.2020).
6. Федеральный закон от 29.12.2004 г. № 201-ФЗ «О внесении изменений в статью 112 Трудового кодекса Российской Федерации» // Гарант.РУ. Информационно-правовой портал [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/12138245/> (дата обращения: 10.09.2020)
7. Указ Президента Российской Федерации от 7 нояб. 1996 г. № 1537 «О Дне согласия и примирения» Архивная копия от 18 окт. 2008 // Гарант.РУ. Информационно-правовой портал. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/136680/> (дата обращения: 10.09.2020).
8. Юдин Н. Л. Социальный смысл праздника. М.: Независимый институт гражданского общества, 2006. 156 с.
9. Головашина О. В., Аникин Д. А. Неожиданные издержки победы: 4 ноября в контексте политики памяти и массового исторического сознания // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 429. С. 66–73.
10. Генкин Д. М. Массовые праздники. М.: Просвещение, 1975. 140 с.
11. Литвинова М. В. Социокультурная динамика массовых праздников и зрелищ. Белгород: ИПУ «Полиатerra», 2003. 156 с.

УДК 94 (571)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-172-176

Н. В. Кабакова*Сибирский государственный автомобильно-дорожный университет, г. Омск, Российская Федерация***Хозяйство русских жителей Тарского Прииртышья (по материалам Дозорной книги Тарского уезда 1701 г.)¹**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению вопроса о развитии земледелия и скотоводства как основных видов хозяйственной деятельности у русских жителей Тарского Прииртышья на рубеже XVII–XVIII вв. Основным документом для исследования послужила Дозорная книга Тарского уезда 1701 г. в части ее сведений о служилых людях из числа детей боярских города Тары и казаках, а также крестьян селений, расположенных по реке Оше. Сделан вывод о разнообразии существовавших хозяйственных формирований у представителей разных категорий русского населения. **Ключевые слова:** Дозорная книга, Тарское Прииртышье, хозяйство, русские, служилые, крестьяне.

Проблематика развития хозяйства русских жителей на территории Сибири в конце XVII – начале XVIII в. привлекает внимание исследователей, поскольку позволяет выявить особенности и уточнить закономерности социально-экономических процессов региона данного исторического этапа. Эта тема органична для современного этапа отечественной историографии и потому, что востребованным остается изучение локальных процессов, рассмотрение которых сквозь призму новых источников становится наиболее актуальным. Таким источником для погружения в вопросы, связанные с развитием хозяйства русских жителей Сибири рубежа XVII–XVIII в., является Дозорная книга Тарского уезда 1701 г. Этот документ представляет категорию материалов фискального характера [1], он не повествует напрямую о занятиях населения края, его сведения о способах и приемах ведения хозяйства скудны. При этом Дозорная книга хранит ценные факты, способные помочь в извлечении данных по интересующей нас тематике и их дальнейшей интерпретации.

На протяжении всего XVII в. правительство стремилось создать на территории Западной Сибири собственную продовольственную базу. Для реализации программы самообеспечения региона сюда направлялись крестьяне из европейской части страны, поощрялись их переезды в далекий край. Однако развернуть народную колонизацию было непросто, и приток новых жителей – будь то добровольные переселенцы или отправляемые в Сибирь насильственным образом – не мог удовлетворить потребности русских, уже находившихся здесь, в обеспечении хлебом. Наиболее заметная роль в развивавшихся процессах освоения территории принадлежала служилым людям, призванным присоединять земли, оборонять их. Стратегии адаптации к условиям сибирской жизни и у крестьян, и у служилых определялись их прежним опытом, в том числе и хо-

зяйственным, в соединении с обстоятельствами, в которых все они оказались в новой обстановке. Поэтому многие земледельческие традиции, характерные для европейской части страны, были воплощены в распространении хлебопашества в Сибири.

Практически с самых первых десятилетий пребывания в Сибири стали предприниматься попытки «посадить» служилых на пашню как для снижения казенных расходов на их содержание, так и для решения проблемы создания местной хлебопроизводящей базы. Переход к занятию земледелием создавал альтернативу хлебному жалованию, изначально выплачиваемому служилым, путем перевода их на службу с пашни. Правительство установило норму земельного надела, в случае неполноты которого служилые могли сохранять часть хлебного жалования. Но в любой ситуации фактор наличия пашни приводил к вычетах из него. Превышение же нормы земельного участка означало не только полное отсутствие хлебного жалования, но и необходимость уплачивать выдельный (десятый сноп) или отсыпной хлеб. Крестьяне же обязывались обрабатывать государственную десятину, получаемый хлеб с которой поступал в казну. Размер десятины зависел от площади собственной («собинной») земли.

К концу XVII в. в Западной Сибири в наибольшей степени были сформированы Верхотурский, Туринский, Тобольский уезды как самые населенные и производящие значительное количество хлеба. Все возраставшее число их жителей позволило начать «внутреннюю колонизацию», организовав переселения в подрайоны, ожидавшие людского притока для своего поступательного развития. Таким уездом был Тарский, охвативший южные части Прииртышья, уже вошедшие в состав Русского государства. Сюда прибывали переселенцы и из европейской части страны, и из сопредельных северных и западных районов. Наличие огромного земельного фонда позволяло жителям Тарского уезда, как и других сибирских областей, иметь столько земли, сколько они могли обработать. Способы приобретения могли быть различными – от покупки до захвата пу-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 20-09-42054 «Статика перемен как тренд развития окраин Российской империи в Петровскую эпоху (на примере Тарского Прииртышья)».

стюющих земель. И при том, что формально все эти ресурсы оставались государственной собственностью, местные жители свободно распоряжались своими владениями — дарили, передавали по наследству, закладывали, продавали и пр. Подобные обстоятельства диктовали необходимость упорядочивания сведений о населении, их собственности и повинностях и потребовали проведения «дозора», призванного добиться увеличения хлебных поступлений в казенные житницы. Один из таких дозоров был проведен в Тарском уезде в конце XVII в. Содержавшиеся в нем «именные списки» сопровождалась обстоятельными данными о пашнях с указанием денежного и хлебного жалования для служилых и числа обрабатываемых десятин на государевой пашне для крестьян, сведениями о наличном скоте и имевшихся сенных покосах. Эти материалы помогают выяснить ряд специфических особенностей развития хозяйства русских жителей на территории Тарского Прииртышья на рубеже XVII–XVIII вв.

Верхушка служилого сословия Тарского уезда была представлена детьми боярскими, больше всего их проживало в городе Таре. По замечанию А. А. Люцидарской, изучавшей положение и роль детей боярских в развитии сибирского региона, эта группа как высший слой служилых людей «выработала свою субкультуру, в целом мало отличающуюся от субкультуры служилого населения как такового. Однако дети боярские все же выделялись из общей среды служилого населения... своим стабильным материальным положением» [2, с. 420]. Действительно, дети боярские города Тары, которых в общем количестве зафиксировано Дозорной книгой 29 чел., получали денежного жалования от 7 до 12 руб., служили за хлебный полный оклад с пашни. Однако значительная их часть (13 чел.) земли не имела, потому служила с полным хлебным окладом. Кроме этого дети боярские, владевшие земельными участками, имели возможность обзаводиться крепкими дворами, применяя наемный труд. В трех из 29 хозяйств сынов боярских Тары записаны дворовые люди: у Степана Козьмина сына Заливина и у Михайла Алексева сына Костылецкого — по 2 человека, у Ивана Кириллова сына Заливина — 3 человека «калмыцкой породы». Эти две семьи Заливиных вообще выделялись своим имущественным положением среди остальных семей детей боярских Тары. Степан являлся обладателем 4,5 десятин пахотной земли, 4 лошадей, 5 коров и 7 овец, а помощниками ему были два взрослых сына. У Ивана во владении с двумя его братьями, также детьми боярскими, имелось 13,5 десятин пашни, 65 десятин непахотной земли, заготавливалось сена по 450 копен, содержалось 10 лошадей с жеребятками и столько же рогатого скота, 5 овец [3, л. 6 об., 11 об.]. Такие хозяйства способны были приносить существенные доходы. Крупные земельные владения принадлежали Василию Герасимову сыну Костылецкому (заимка по Оше реке в 30 десятин), Павлу Семёнову сыну Костылецкому (4,5 десятины пашни по Чекрыше и 20 десятин непаханой земли), Якову Ивано-

ву сыну Макшееву (6 десятин пашни и 22 — непаханой земли) [3, л. 10 об. — 11, 14–14 об.]. По сложившемуся обычаю большинство тарских детей боярских являлись обладателями угодий отличного качества, располагавшимися в наиболее благоприятных для хлебопашества местах. Они выбирали их вдоль рек (Ибейки, Агая, Чекрыши, Оши, Иртыша) и озер (Петрова, Зуева). Из 16 землевладельцев лишь 3 пахали «в поле», то есть рядом с городом, остальные — «наезде». Принимая во внимание исключительно тех детей боярских Тары, что занимались хлебопашеством, мы вывели, что в среднем на каждого из них приходилось по 7 десятин паханой, 18,2 десятины непаханой земли и по 177 копен собираемого сена. Традиционно дети боярские Тары как служилые люди и как земледельцы не могли обходиться без скота, необходимого для выполнения военных обязанностей, без которого ведение хозяйства оказывалось затруднительным. Только 2 человека из данной обследуемой категории его не имели, остальные же в своем большинстве владели по 1–2 (в 17 дворах) или по 3–4 лошади (в 7 дворах) и по 1–2 (в 18 дворах) или по 3–4 коровы (в 6 дворах).

В перечне Дозорной книги Тарского уезда 1701 г. среди селений по реке Оше зафиксировано 14 деревень и село Спасское (Ложниково). Состав их жителей представлен исключительно служилыми людьми, среди которых записаны конные и пешие, черкаской и литовской сотни казаки, стрельцы, казачьи, стрелецкие и рейтарские сыны, отставные. Исключение составляла расположенная в этом же краю Аевская слобода, где жили главным образом крестьяне. Все русское население занималось хлебопашеством и скотоводством. В таблице, составленной на основе материалов, извлеченных из Дозорной книги, сообщаются данные об общем количестве земель и скота, наличествовавших у жителей Аевской слободы, Спасского (Ложникова) села и 14 деревень по реке Оше (табл. 1). Размер угодий (паханных и непаханных) указан в десятинах, при этом произведен их подсчет с учетом существовавшей трехпольной системы. Так, например, в дозоре говорится, что во владении находится «десятина в поле, а в дву потому ж», что означает размер участка в три десятины. Сенные покосы в таблице, как и в источнике, зафиксированы в копнах: на одной десятине полагался сбор сена в 10 копен.

Из жителей Аевской слободы владельцы только четырех дворов являлись служилыми, беломестными казаками. В двух дворах служилых скота не держали, пашни не пахали, два других имели по лошади и держали сенные покосы по 30 копен.

В слободе числилось 24 крестьянских двора. На эти дворы отводилась государева десятина и собиная пашня. Описаний расположения крестьянских угодий в Дозорной книге нет, поскольку все они размещались «в поле», неподалеку от слободы, единым массивом. Соотношение собственной и оброчной земли составляло 5 к 1, независимо от количества лиц мужского пола, указанного в составе семьи. Не-

Таблица 1
Наличие земель и скота во дворах жителей населенных пунктов Тарского уезда, расположенных по реке Оше

Населенный пункт	Количество дворов	Общее количество земель			Общее количество скота		
		Пашни паханные (в дес.)	Пашни непашаные (в дес.)	Сенные покосы (в копнах)	Лошадей	Рогатого скота	Овец
Сл. Аевская: служилые, крестьяне	4 24	— 110 (из них 24 – десятичная)	—	60 1420	2 32	— 30	— 2
С. Спасское (Ложниковское)	42	187,2	579	4010	118	107	106
Тевриская	4	24	681	550	15	28	15
Шадрина	4	21	52	450	10	10	16
Кубрина (Сарина)	5	17,4	65	800	15	16	29
Ставская	19	84	286	1940	53	54	76
Шкунова	5	13,5	45	250	9	10	16
Нагаева	2	10,5	37	100	7	7	7
Куянова	2	9	35	300	3	2	—
Кучковская (Любимова)	11	73,5	205	1520	49	43	63
Кузнецова	3	21	1200	1250	19	19	31
Коюрлинская (Носкова)	11	57	510	1400	30	30	24
Свидерская (Зубова)	7	36	90	750	38	34	23
Поморцова	6	31,5	275	1400	29	27	32
Скатова	8	33	105	550	22	20	8
Терехина	8	42	153	1950	24	27	5

Подсчитано по: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 1182. Л. 138–184 об., 267–272 об.

паханные земли у крестьян отсутствовали. 6 крестьян собинной пашни не имели, пахали только государственный надел, составлявший $\frac{3}{4}$ десятины, и в документе отмечено, что все они «кормились работой». Заметим, что ни у одного из них не названо ни братьев, ни сыновей. В наибольшей степени выделялся обеспеченностью двор Федьки Маркова сына Завьялова, владелец которого «в малых летах» был привезен в Сибирь из Москвы. Вместе с братом Афонькой они пахали больше 9 десятин собинной пашни и почти 2 десятины казенной пашни. Еще одно крупное хозяйство принадлежало Андрюшке Неупокоеву с двумя братьями, у которых своя земля включала более 11 десятин, а государева – 2,25 десятины [3, л. 268–268 об.].

Из 24 крестьян Аевской слободы 6 человек не имели скота и сенных покосов (это были те же самые, что пахали только десятинную пашню и собинной не имели, а кормились работой). Наиболее обес-

печенные земель крестьяне владели и наибольшим количеством скота. Так в хозяйстве Федьки Завьялова было 4 лошади, рогатого – столько же, покосов в Урейском лугу на 150 копен, у Андрюшки Неупокоева, Стеньки Соловьева – по 3 лошади и 3 коровы, покосов – на 200 и 100 копен соответственно в Урейском же лугу [3, л. 268–268 об.]. В целом же третья часть (8 человек) дворохозяев-крестьян Аевской слободы держала покосы на 100 копен, а минимальный их размер (в 30 копен) принадлежал четверым крестьянам. Чаще всего на один двор приходилось по 1–2 лошади и 1 корове.

Из селений по Оше реке наибольшее количество дворов служилых (42) приходилось на Спасское (Ложниково) село. Самыми крупными деревнями, населенными казаками, являлись Ставская (19 дворов), Кучковская или Любимова и Коюрлинская или Носкова (по 11 дворов). В Скатовой и Терехиной деревнях в дозоре записано по 8 дворов, в Свидерской – 7 дворов, в Поморцовой – 6 дворов. Минимальное количество дворов было в Нагаевой и Куяновой (по 2) и Кузнецовой (3 двора). Денежное жалование служилых чаще всего составляло от 4 с четвертью до 7 с четвертью рублей. Из жителей этих населенных пунктов не владели никакими земельными угодьями в Спасском селе 4 служилых, в Коюрлинской, Свидерской и Скатовой – по 2 казака, в Кубриной, Ставской, Шкуновой и Кучковской – по 1 чел. Несколько человек держали только паханные земли: в Спасском (4 чел. по 3 десятины), в Коюрлинской деревне (2 чел. по 4,5 десятины). Наиболее высокие средние размеры паханных земель в пересчете на один двор были в Кузнецовой (по 7 десятин), Кучковской (по 6,7 десятины) и в Тевриской (по 6 десятин). При этом самый большой надел в 15 десятин принадлежал черкасской сотни казаку Данилке Григорьеву сыну Кучковскому, у которого было трое взрослых сыновей и внук [3, л. 162]. В Тевриской деревне владельцем значительных пашен в 9 десятин являлся литовской сотни казак Бориска Петров сын Бутаков, вместе с которым проживали два сына и два брата [3, л. 138]. В основном же во всех селениях по Оше служилые обрабатывали по 3–4, 5–6 десятин. Превышение данного размера запашки означало большое число представителей мужского пола, приписанных ко двору служилого. Например, 9 десятин пашенных владений было у Ивашки Григорьева сына Кучковского с двумя сыновьями и дворовым человеком, 12 десятин – у Левки Яковлева сына Кубрина с двумя сыновьями (оба – конные казаки, жители Кучковской), по 9 десятин – у Анички Михайлова сына Зубова с четырьмя сынами и Мишки Микитина сына Зубова с тремя сынами из деревни Свидерской, у Матюшки Агеева сына Горчакова с шестью сыновьями и Лучки Гарасимова сына Копьева с четырьмя сыновьями и двумя братьями из села Спасского и пр. [3, л. 141, 142 об., 162–162 об., 177 об.]. В описаниях земледельческих хозяйств служилых людей изредка встречались «пашни наездом», «заимки», имевшие статус временных, что было об-

условлено спецификой воинской профессии, которая могла потребовать отлучки, но порой диктовалась необходимостью выявления плодородия почв посредством пробных запашек.

В качестве особых владений служилых выделяются земли непаханные, которые могли включать «лесом порослые» и болотистые места, залежи и пустоши, поскотинные луга. Непаханой земли больше всего принадлежало жителям деревни Тевриской – в среднем более 170 десятин на двор, но достигался столь высокий показатель за счет размашистых владений литовской сотни казака Бориски Петрова сына Бутакова в 625 десятин, который к тому же имел сенных покосов на 400 копен, требуемых ему для содержания 10 лошадей, 20 голов рогатого скота и 15 овец [3, л. 138]. Сын боярский Иван Васильев сын Свицерской из деревни Коюрлинской держал залежной, лесом порослой земли и выпаша на 400 десятин, сенных покосов на 400 копен для 5 лошадей, 5 голов рогатого скота и 10 овец [3, л. 172 об.]. В целом размеры непаханных земель у служилых варьировались в значительной степени: от 9–13 до 40–46 десятин в среднем в разных ошинских деревнях. Индивидуальные минимальные параметры таких казачьих владений могли составлять 5–7 десятин, а относительно подобных средних показателей на населенный пункт – 9 десятин (в Шкуновой) и 13 десятин (в Шадринной, Кубриной и Скатовой). Как уже отмечалось ранее, исключительными стали случаи, когда служилые не имели непаханных угодий (4 в Спасском селе и 2 в Коюрлинской деревне).

Дозорная книга в описаниях пашенных владений свидетельствует о распространении трехпольной системы в Тарском уезде в конце XVII в., но, по мнению авторитетного исследователя Сибири В. И. Шункова, наличие значительного массива непахотных земель свидетельствует о сочетании трехпольной системы земледелия и перелoga [4, с. 117]. В селениях по Оше соотношение пахотной и непахотной земли составляло 1 к 2–4, исключение составляли деревни Кузнецова (1 к 6), Коюрлинская и Поморцова (1 к 9). Подобные показатели доказывают обилие плодородных угодий региона, мощный потенциал для развития хозяйства в будущем.

Помимо вышеописанных владений, в пользовании служилых людей отводились угодья, имеющие значение для разворачивания скотоводства. Это были сенные покосы, которые могли даваться и дополнительно к пашням, и без пашен и занимали менее пригодные для земледелия площади с заливными лугами, островами, заболоченными и поросшими лесом участками, изрезанными оврагами берегами ручьев. Более всего сенных покосов принадлежало служилым деревень Кузнецовой (в среднем более чем по 416 копен на двор), Терехиной (по 243 копны на двор), Поморцовой (по 233 копны на двор). Наименьшее среднее количество покосов было у жителей Шкуновой и Нагаевой (по 50 копен на двор). В основной же массе в ошинских селениях данный относительный средний показатель рав-

нялся 100–150 копнам. Личные размеры покосов колебались от собираемых с них 6–9 до 1000 копен, а наиболее распространенным оставался сбор от 100 до 200 копен. Незначительные заготовки сена могли свидетельствовать о меньшем поголовье скота. Таким примером может служить деревня Шкунова со среднестатистическим покосом в 50 копен, где и среднее число лошадей и рогатого скота было наименьшим среди остальных селений (1,8 и 2 на двор соответственно). Однако в деревне Нагаевой с таким же средним показателем по санным покосам поголовье скота было практически в 2 раза выше, а в Терехиной с приблизительно таким же средним количеством скота на один двор сенокосных угодий было почти в 5 раз больше.

Наличие споров о санных покосах и иных земельных владений между собой, а также между русскими и коренным населением (татарами) в описаниях Дозорной книги Тарского уезда и аналогичных документах того же исторического периода [5] подтверждает стремление закрепить за собой эти угодья всеми местными жителями. В качестве одного из подобных разногласий приведем пример конфликта по поводу поскотины в деревне Кучковской, возникший у пешего казака Ивашки Михайлова сына Мишагина Овдеева с Андрюшкой Немчиновым и Ивашкой Заболоцким. Спор был разрешен вынесенным вердиктом о совместном использовании ими поскотины [3, л. 164].

Дозорная книга Тарского уезда свидетельствует о развитом скотоводстве у русских перечислением не только сенокосных угодий, «поскотинных лугов», но и имевшегося в хозяйстве скота, обладание которым создавало также возможность уваживания полей, что, в свою очередь, способствовало росту продуктивности хлебопашества. Жители селений по Оше, как фиксирует источник, разводили три вида животных – лошадей, коров и овец. Наибольшая обеспеченность служилого сословия лошадьми была в деревне Кузнецовой (примерно по 6 на двор), рогатым скотом – в Тевриской (по 7 на двор), овцами – в Кузнецовой (по 10), в Кубриной и Кучковской (примерно по 6). Чаще всего в ошинских деревнях на один двор служилого приходилось по 2–3 лошади и по столько же коров. Количество овец различалось по деревням от 1 до 4 на двор, при этом в некоторых хозяйствах их не разводили, а в ряде селений не держали вовсе (в Куяновой, в Аевской слободе). Ранее приводились примеры многолошадных и многокоровных хозяйств, но встречались дворы, где скота не было вообще: у казачьих сынов Ивашки Дмитриева сына Ложникова и Андрюшки Федорова сына Костерина в селе Спасском, у литовской сотни казака Ивашки Ильина сына Заболоцкого в деревне Кучковской, у казачьего сына Матюшки Иванова сына Зубова в деревне Свицерской, у казачьего сына Андрюшки Фадеева сына Бабикова в деревне Скатовой, [3, л. 149 об., 150 об., 163 об., 178, 181 об.].

Тарский уезд на протяжении XVII–XIX вв. сохранял важное значение в качестве одного из центров

рыболовства в Западной Сибири, чему благоприятствовали природно-географические условия. Все местности края располагались в бассейнах рек и озер, изобилующих рыбными ресурсами. Так, в описаниях владений жителей деревень по Оше реке Дозорная книга называет помимо собственно Оши иные реки (Теврис, Арткас, Тиес, Ик, Чекруша) и небольшие речки (Чертаны, Антестовка, Сухая, Бехченка, Бугень, Кутурлы, Сарыбалык, Кибейка, Чабаклы, Бакланова, Балашева, Глухая). В документе указано немало озер – Караево, Карасье, Астонское, Кривое, Казатовское, Чабаклинское, Уайтуй, Круглое и пр. Эти обстоятельства обусловили доминирующие позиции рыболовства как промыслового занятия. Описывая владения жителей селений по Оше, Дозорная книга упоминает рыбную ловлю в деревнях Нагаевой, Кучковской, Носковой, Терехиной [3, л. 161, 166, 176] в качестве дополнения к основному хозяйству местных русских жителей. В поле зрения составителя дозора оказалось также озеро Коюрлинское, на которое приезжали за рыбой служилые сопредельных селений [3, л. 184 об.]. Рыболовство позволяло расширить рацион питания русских, традиционно состоявший из хлебных и мясных продуктов. Кроме этого, в перечислении занятий жителей селений по реке Оше единожды упоминается кузнечный промысел в селе Ложниковом, принадлежавший отставному конному казаку Гарасье Ларионову сыну Копеву [3, л. 151].

Анализ данных, извлеченных из Дозорной книги Тарского уезда 1701 г., подтверждает наличие сложившегося на протяжении десятилетий XVII в. богатого земледельческого опыта в Тарском Прииртышье и указывает на то, что местное население располагало ресурсами, позволяющими вести комплексное хозяйство. Помимо земледелия, важную роль играло скотоводство.

Материалы документа продемонстрировали пестроту земельных наделов представителей разных категорий русского населения – служилых и простых хлебопашцев – как в области их размеров, так и в плане местоположения. Крестьянские хозяйства приобретали различные формы (с обязательной государственной десятиной и необязательными собинной частью и санными покосами) и включали неодинаковые по площади владения. По ряду параметров они незначительно отличались по размерам от казачьих (сенокосные угодья), но вот пашенной земли и скота у крестьян было меньше, не были они

обеспечены и почвенным резервом. В селениях по Оше вместе с Аевской слободой на 6 дворов служилых приходился один крестьянский, потому служилые люди должны были заниматься земледелием. Неудивительно, что сибирские служилые люди становились наиболее усердными хлебопашцами в XVII в., получая приоритет в выборе мест для своих угодий. В целом их земледельческое хозяйство в конце XVII в. во многом по типу приближалось к крестьянскому, что обозначало тенденцию перехода служилых людей в сословие пашенных крестьян.

Безусловно, иным, нежели у крестьян, было денежное обеспечение служилых людей, рассмотренное на примере детей боярских Тары и служилых селений по Оше. У представителей высшего сибирского военного сословия и рядового казачьего состава существовал примерно сходный уровень в плане количества обрабатываемой и непахотной земли, сенокосов, скота. Конечно, исключение составляло денежное довольствие детей боярских, превышавшее аналогичные выплаты, получаемые служилыми «низшего уровня». В ряде случаев пашенные наделы у служилых людей даже превышали размеры пашен у боярских детей, что обусловлено уровнем производительных сил, материальными возможностями казаков, их инициативой и трудолюбием. Преобладание пашен у простых казаков связано также с наличием мужчин в семье, другими словами, рабочих рук, способных эту землю обрабатывать, стремлением отцов заботиться о подрастающих сыновьях, которых требовалось обеспечить землями в будущем.

N. V. Kabakova

Economy of Russian residents of the Tarsky Priirtyshye (based on the materials of the Watch book of the Tarsky uyezd in 1701)

Annotation. The article is devoted to the development of agriculture and cattle breeding as the main types of economic activity among Russian residents of the Tarsky Priirtyshye region at the turn of the XVII–XVIII centuries. The main document for the study was the Watch book of the Tarsky uyezd in 1701 in terms of its information about serving people from among the children of the boyars of the city of Tara and the Cossacks, as well as peasants of villages located on the Osh river. The conclusion is made about the diversity of existing economic formations among representatives of different categories of the Russian population. **Keyword:** Watch book, Tarsky Priirtyshye, economy, Russians, employees, peasants.

Источники и литература

1. Бережнова М. Л., Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. Дозорная книга Тарского уезда 1701 г.: к вопросу о причинах составления и содержании // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». 2014. № 1 (1). С. 62–69.
2. Люцидарская А. А. Знаки, выделяющие категорию «дети боярские» из основной массы служилых людей // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во «Институт археологии и этнографии Сиб. отд-ния Рос. акад. наук», 2018. Т. 24. С. 419–421.
3. Дозорная книга Тарского уезда 1701 г. // Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 1. Д. 1182.
4. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII веков. Москва; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1946. 228 с.
5. Кабакова Н. В., Корусенко С. Н. «Страсти по Киргаской луке»: борьба за земельные ресурсы в Тарских Прииртышских землях в конце XVII века // Былые годы. Российский исторический журнал. 2020. № 56 (2). С. 417–427.

УДК 39 (571)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-177-180

А. А. Крих, И. В. Чернова*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация***Ретрадиционализация в культуре русского сельского населения Западной Сибири (XX — первые десятилетия XXI в.)¹**

Аннотация. Для XX века и первых десятилетий XXI века характерен процесс ретрадиционализации, хорошо фиксируемый полевыми этнографическими материалами в рамках культуры жизнеобеспечения. На примере витальной культуры русского сельского населения Западной Сибири продемонстрированы некоторые формы ретрадиционализации — заместительные технологии в хозяйственной жизни, социальная поддержка и взаимопомощь, актуализация иррациональных знаний. Рассмотренные формы ретрадиционализации выполняют как функции адаптации к сложным социально-экономическим условиям, так и символической идентификации социальных и этнических групп. **Ключевые слова:** *русское население, ретрадиционализация, Западная Сибирь.*

В условиях интенсивных социокультурных трансформаций вопрос путей развития культуры и смены традиций оказался включенным в проблемное поле многих наук — от философии и экономики до политологии и антропологии. Начиная с 1980-х гг. происходит смена теоретических подходов в изучении традиции, а вслед за этим изменяются и дефиниции. Так, в 1981 г. на страницах «Советской этнографии» прошла дискуссия по теоретическим вопросам теории культурной традиции, в рамках которой исследователи размышляли о путях ее развития и содержания [1, с. 78–96; 2, с. 97–99; 3, с. 105–107]. Большинство авторов связывали традицию с коллективной памятью и групповым опытом, рассматривая процесс развития культуры как превращение традиций в новации и наоборот. Чуть позже, в 1990-е гг., традиция начинает в большей мере рассматриваться в качестве важного маркера идентичности локального сообщества [4, с. 96].

К началу 2000-х гг. в исследованиях все чаще упоминается феномен неотрадиционализма, в рамках которого социокультурные изменения описываются через призму адаптации и рефлексии [4, с. 93–97]. Проводя границу между традиционализмом и неотрадиционализмом, исследователи отмечают, что оба направления означают следование традиции. Однако в первом случае традиция понимается как образец, универсум, основанный на предшествующем групповом и индивидуальном опыте, тогда как в неотрадиционализме за основу берется опыт как предков, так и современников. В неотрадиционализме, таким образом, снимается противопоставление «традиция — модернизация». Также, по мнению неотрадиционалистов, «вместе с изменением социального контекста меняются каналы трансляции традиции», а сама она «инкорпорирует в себя со-

циокультурные новации и способна отвечать реалиям настоящего времени» [5, с. 113].

Постепенно в ходе рассуждений о путях общественного развития в отечественных социальных и гуманитарных науках актуализируются положения концепции «изобретенных традиций» Э. Хобсбаума и Т. Рейнджера. Это, с одной стороны, способствует всплеску исследований исторической памяти, а с другой — дискредитирует традицию как способ трансляции коллективного опыта. Результатом стало обращение к новым терминам — медиации, ретрадиционализации и архаизации.

Применительно к традиционной культуре исследователи выделяют несколько путей развития. Так, А. П. Романова обозначает в их числе «трансформацию традиционных элементов культуры, появление неких синтетических традиций, соединяющих старые и новые элементы», а также ретрадионализацию, или «возврат к традиционным нормам и их ужесточение» [6, с. 226]. В качестве синонима автор предлагает архаизацию, которая вслед за А. С. Ахиезером трактуется в научной литературе как форма регресса, при которой личность и социум «возвращаются к старым, оставшимся, казалось бы, в глубочайшей древности формам социокультурного бытия» [7, с. 104].

В. В. Попов указывает, что «причинами архаизации историки и философы считают модернизационные реформы, не согласующиеся с культурными традициями общества. <...> Обращение к архаическим культурным кодам чаще всего является временным средством, возвратом к надежному и проверенным способам социокультурной жизни» [7, с. 104].

Однако большую симпатию вызывает точка зрения представителей социальной философии, разграничивающих традиционализацию и архаизацию. Основное отличие, по их мнению, заключается в объекте изучения. Архаизация базируется на архаике, которая включает в себя не только традицию, но и «архаические программы культуры, старые идеи, культурные константы, мифологические идеи» [8, с. 90], ее основное отличие от традиции — ориентация на древность как точку отсчета.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-09-00487 «Древняя традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири».

Ближе всего к ретрадиционализации при подобном подходе оказывается неотрадиционализм. Оба феномена предполагают обращение социума к прошлому в кризисные периоды, с тем чтобы применить накопленный опыт и культурные образцы в новых условиях, тем самым модернизируя их. При этом для распространения традиции используются новые каналы. Дискуссионным остается механизм выбора традиционных установок и практик. Он может быть как сознательным, так и вынужденным.

Ретрадиционализация при характеристике путей развития традиционной культуры на современном этапе неразрывно связана с процессом детрадиционализации, выраженной в унификации ранее самобытных элементов культуры, ответом на которую является необходимость «оживления» традиции. Но это уже не простое копирование прежних проверенных образцов, но также их трансформация, иногда — реконструкция и интерпретация [9, с. 60–65].

На протяжении XX в. в русской сибирской деревне возврат к традициям, преимущественно в культуре жизнеобеспечения, носил вынужденный характер и был связан с изменениями экономических условий и материальных оснований ранее укоренившихся инноваций и бытовых привычек. Проявлением ретрадиционализации являлись заместительные технологии [10, с. 197] в военные годы. Так, во время Первой мировой войны с исчезновением в магазинах мыла, спичек, керосина и других товаров первой необходимости заводского производства сельское население перешло на их изготовление в домашних условиях. В Среднем Прииртышье «население стало приспособляться к самообслуживанию. Вместо заводского мыла варили скотские кишки, прибавляли в это варево извести и золы, и получалось так называемое „подмылье“, вонючее месиво, им и стирали белье. Вместо спичек в печках сохраняли горячие угли, которые сутками поддерживали, чтобы они не гасли. В летнее время в поле везли горячие угли в глиняных горшках, а по прибытии на место работы разжигали костер и поддерживали его в течение всего дня. Вываривали с золой березовую губку — нарост „гриб“ на гнилом березовом пне, потом из небольшого камешка железкой выбивали искру и воспламеняли этот „трут“ — кусочек березового гриба, раздували воспламенившийся кусочек, прикладывая к бумажке и добывали огонь» [11, с. 102–103].

Аналогичные практики в сибирской деревне бытовали в годы Второй мировой войны [12, с. 263–269; 13, с. 218–222]. Они оказались исключительно живучи и для последующих десятилетий периода восстановления народного хозяйства и фиксировались вплоть до начала 1970-х гг., но уже не в качестве необходимости, а в сприверженности «старине» и устойчивого представления об исключительной «экологичности» таких способов ведения хозяйства. «До [начала] 1970-х годов мать ходила полоскать бельё на речку Полигонку [старицу Иртыша], в том числе зимой. Со всего села два-три человека ходили полоскать белье [на речку], остальные не ходи-

ли. Стирали щелоком — золу заливали водой, в этой воде стирали: руки не держали, а по-быстрому все делали, поэтому на реке полоскали, чтобы щелок вымыть» [14, л. 22 об.]. «До начала 70-х годов полоскали белье на реке [Изесе]. Жизнь была на речке: у каждого проулка — свои мостки. А после 1980-х годов все берега позарастали, так как раньше люди на речку ходили — воду брать, белье полоскать, скот поить, купались дети» [15, л. 11 об.]. «У отца любовь к лошадям была в крови. Огород под картофель всегда лошадыми пахал, даже когда остальные [жители с. Евгацино] пахали тракторами. Считал, что после трактора земля пахла соляжкой. В день вспахивал 15–20 соток. Пахал дней десять себе, родственникам и знакомым. Запрягал в плуг две лошади — свою и чужую (с кем договаривался). Сено косил на лошадах, даже когда остальные всё делали с помощью техники» [16, л. 3].

Сохранение бытовых привычек военных лет не мешало обзаводиться техническими новшествами для хозяйственных нужд и развлечений: «Отец был заядлый рыбак. У него у одного из первых в Евгацино появился лодочный мотор (с 1966 г.) — „Москва-10“, «в 1972 г. в семье появился телевизор, как только пришел сигнал в Евгацино. Вся улица приходила со своими табуретками и стульями смотреть фильмы» [16, л. 3 об. — 4]. Долго сохранялась у вернувшихся на родину фронтовиков привычка к полувойснной одежде — галифе и хромовым сапогам. Даже когда подобный покрой брюк вышел из моды, приходилось специально заказывать их у портного [16, л. 3].

Актуализированные в военное время традиции коллективного (мирского) труда и взаимопомощи, продолжали существовать в сибирской деревне в послевоенные десятилетия: «Строили баню совместно 5–7 семей на берегу [реки Изес]. Договаривались: кто каменку строит, кто бревна возит. И топили по очереди. Потом стали отселяться в 60-х годах. Мы в ограде поставили. [А до этого] ходили в Родионову баню» [15, л. 11 об. — 12]. Возврат к совместному использованию частных бань произошел в 1990-е гг. с целью экономии топлива и воды, когда пожилые и старшие родственники собирались на помывку в баню к молодым хозяевам.

Аналогичным образом в 1990-х гг. произошла ретрадиционализация практик народного врачевания, востребованных в военные годы. Популярным способом лечения становится фитотерапия, которая используется в случаях, когда диагноз понятен и рационально объясним. Например, так же, как и в середине XX в., желудочно-кишечные заболевания — гастриты, дуодениты, изжогу и т. п. — лечили заваренными шишками репья или соком подорожника [17, л. 33; 18, л. 6]. Новые тенденции заключались в использовании фитотерапевтических средств уже не в качестве альтернативы официальному лечению в медицинском учреждении, а в дополнении к нему.

В конце XX в. растительные средства в народной медицине начали применяться для лечения онкологических заболеваний, появилась категория «зна-

ющих людей», которые специализировались на подобных практиках. Их деятельность считалась более престижной, а некоторые из них пользовались большой популярностью. Например, довольно обширную практику в Горно-Алтайске вел Ю. В. Никифоров — геолог, автор научных изданий о растениях-эндемиках Алтая, фитотерапевт [19]. Это время совпало с периодом активного изучения официальной медициной влияния растительных препаратов на уменьшение вероятности развития опухолей.

Расширился состав источников медицинских знаний и представлений: все больший интерес в обществе стали вызывать публикации в прессе и специализированные телепередачи. Чаще всего информанты при ответе на вопрос о способе получения знаний по народной медицине ссылаются на газету «ЗОЖ». Это издание появилось как раз в период перестройки и по сути представляло собой сборник ответов на вопросы читателей, отражавших накопленный коллективный опыт, распространяемый с использованием современных информационных каналов. На волне роста экологического сознания появляется «мода» на фитотерапию как более «экологичный» (не вредный) способ лечения.

Развитие народной медицины в конце XX в. сопровождалось активизацией иррациональной сферы народных верований, которые оказались широко распространены в сельском обществе. От современных информантов можно услышать про «озеп», «сглаз», «порчу» и способы их лечения, чуть реже встречаются истории про «рожу», «волос», «скрипун» и «родимчик» [20, л. 1–1 об., 3–10]. Несмотря на то, что носителями знаний по-прежнему являются люди старшего поколения, обращается к ним и молодежь. Рефлексируя по поводу лечения, некоторые из респондентов проводят аналогии между «бабушками» и «психотерапевтами», а в рассуждениях о причинах успеха или неуспеха лечения включают новые термины — «аура», «энергия» и т. п. «Молитва, наговор, она [информант называет фамилию женщины, которая лечит от полового бессилия и от тоски в случае развода или смерти одного из супругов] действует как психотерапевт, я наблюдала за ней, она говорит с человеком, говорит, говорит... вы же, наверное, знаете, что у каждого человека своя аура? Для очищения дома надо взять в церкви свечу, зажечь и обойти медленно все комнаты, особенно над постелью, свечу на вытянутой руке держишь. Вот один способен воспринимать, другой — не способен. Это все болезни, всё притягивает... И вот когда освятил [дом со свечкой обошел], чувствуешь, что много энергии. С собой в кармане должно быть несколько нарезанных ниток, завязываешь их в узелок — и под порог, чтобы те, кто ходил, потоптались по ним, а потом нитки в отхожее место выбрасыва-

ешь» [20, л. 3 об., 28–28 об.]. Широкое использование подобной терминологии и представлений также обусловлено влиянием новых каналов информации. Необходимость же обращаться к народным врачевателям, с одной стороны, можно объяснить данью традициям, а с другой — социально-экономическими факторами: возросшей нестабильностью, которая негативно отражалась на семейных отношениях и здоровье, трансформацией системы оказания медицинской помощи. Например, ближайшая поликлиника в с. Сибирцево 2-е расположена в райцентре, в 46 км от села.

Оборотной стороной востребованности этого пласта традиционных знаний стало размывание слоя народных врачевателей и предьявляемых к ним требований. Большинство информантов, обращающихся к практикам народной медицины, не помнят о запрете лечить в пожилом возрасте, «когда выпали зубы»; многие воспроизводят действия механически, ориентируясь на опубликованные инструкции; тексты молитв и заговоров передаются в письменном виде, т. е. устная традиция передачи традиционных медицинских знаний превращается в архаичный элемент.

Процессы ретрадиционализации, как видно из представленных материалов, затронули в большей степени культуру жизнеобеспечения. Результатом стал микс из традиционных представлений в сочетании с новой терминологией, более широкой сферой применения сохраняемых практик, развивающийся под влиянием массовой культуры и свойственных ей каналов распространения знаний. В связи с этим ретрадиционализация становится основой для неотрадиционализма. Следует также отметить, что сохранение или возобновление некоторых традиционных элементов связано с негативным восприятием технических достижений и, как следствие, с ориентацией на экологичность.

A. A. Krikh, I. V. Chernova

The retraditionalization in the culture of the Russian rural population of the Western Siberia (XX - first decades of the XXI century)

Annotation. The XX century and the first decades of the XXI century are characterized by the process of retraditionalization, which is well fixed by expeditionary ethnographic materials within the framework of the culture of life support. On the example of the Russian rural population of the Western Siberia, vital culture has demonstrated some forms of retraditionalization — substitution technologies in economic life, social mutual assistance and support and actualization of irrational knowledge. The considered forms of retraditionalization perform the functions of adaptation to complex socio-economic conditions and symbolic identification of social and ethnic groups. **Keywords:** Russian, retraditionalization, Western Siberia.

Источники и литература

1. Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78–96.
2. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. 1981. № 2. С. 97–99.
3. Чистов К. В. Традиция, «традиционные общества» и

- проблемы варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 105–107.
4. Иванова С. А. Феномен социокультурного неорационализма: к постановке проблемы // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 93–97.
 5. Мадюкова С. А. Социокультурный неорационализм как современная форма снятия противоречий этнокультурных традиций и социокультурных новаций // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2009. Т. 7. Вып. 1. С. 113–117.
 6. Романова А. П. Этнические обычаи и традиции в условиях глобализации: архаизация или инновации? // Научные труды КубГТУ. Электронный сетевой политематический журнал. 2018. № 10. С. 226–234.
 7. Попов В. В. Архаизация современной культуры // Вестник современных исследований. 2018. № 11.3 (26). С. 104–105.
 8. Ламааа Ч. К. Архаизация, традиционализм и неорационализм // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 88–93.
 9. Гизатова Г. К., Иванова О. Г. Преемственность, традиционализация, ретрадиционализация // Призраки Маркса: между будущим и грядущим (к 200-летию со дня рождения Карла Маркса). VI Садыковские чтения. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2019. С. 60–65.
 10. Щеглова Т. К. Культура жизнеобеспечения русского сельского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и инновации по материалам полевых исследований 2015–2017 годов // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье: археология, этнография, устная история. 2017 г. Вып. 13: материалы XIII междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2018. С. 194–201.
 11. Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская». Личный фонд В. С. Аношина. Кн. 147. Л. 102–103.
 12. Щеглова Т. К. Моющие средства в системе жизнеобеспечения сельского населения сибирской тыловой деревни в условиях войны 1941–1945 гг. // Экстремальное в повседневной жизни населения России: региональный аспект (к 100-летию Русской революции 1917 г.): сб. материалов междунар. науч. конф. Санкт-Петербург: Культурно-просветительское товарищество, 2017. С. 263–269.
 13. Щеглова Т. К. Традиции розжига огня и способы освещения жилища в повседневных практиках населения сибирской деревни в военное время // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае в 2016 году: археология, этнография, устная история. Вып. 12: материалы XII междунар. науч.-практ. конф. Омск: Издатель-Полиграфист, 2017. С. 218–222.
 14. ПМА 2012 г.: Омская обл., Большереченский р-н, с. Евгацино. П. о. № 2.
 15. ПМА 2019 г.: Новосибирская обл., Венгеровский р-н, с. Сибирцево 2-е. П. о. № 1.
 16. ПМА 2012 г.: Омская обл., Большереченский р-н, с. Евгацино. П. о. № 3.
 17. ПМА 2002 г. Омская область, Знаменский район, с. Слобода. П. о. № 1.
 18. ПМА 2003 г. Ханты-Мансийский автономный округ, д. Горнофилинск. П. о. № 2.
 19. Никифоров Ю. В. Алтайские травы-целители. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. кн. изд-во «Юч-Сюмер – Белуха», 1992. 205 с.
 20. ПМА 2019 г. Новосибирская обл., Венгеровский р-н, с. Сибирцево 2-е. П. о. № 3.

УДК 271.2

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-180-183

И. В. Куприянова

Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Российская Федерация

Этничность старообрядчества в интеграционных процессах прошлого и настоящего

Аннотация. В статье рассматриваются особенности этнической культуры, присущие старообрядцам Алтая и связанные с историей русского православия дораскольного периода, в которых проявилась его исключительная способность интегрировать нерусские нехристианские народы путем трансляции христианского мировоззрения, не затрагивая при этом основ их этнической самобытности и не подавляя их этнической идентичности. Природа этой способности коренится в специфике русского православия, органически связанного со славянской дохристианской культурой. **Ключевые слова:** старообрядчество Алтая, великорусский этнос, религиозно-православная культура, традиционная культура, трансляция христианской культуры в иноэтническую среду, интеграционный ресурс древнерусского благочестия.

Для понимания интеграционных процессов прошлого и настоящего представляется весьма важной и требующей особых доказательств мысль о существовании органической связи между этничностью и конфессиональностью: религия как базисный компонент этнической культуры генерируется на основе неких сущностных признаков, составляющих неповторимое своеобразие того или иного этноса, его

отличие от всех других. Невозможно навязать народу религию, которая не соответствует его ценностям, иначе говоря, его цивилизационному коду, без слома его идентичности или ее искусственной подмены.

В отношении мировых религий, универсальных и авторитарных по своей сути, есть основания утверждать, что этническая специфика того или иного исповедующего их народа формирует их особый наци-

ональный вариант. Таким, например, являлось православие периода русского национального государства – Московской Руси, существовавшее с середины XV по середину XVII в. В эти два столетия, между прекращением в 1453 г. существования Византии и пресечением влияния Константинопольского патриархата на Русскую церковь, и реформами патриарха Никона, она развивалась самостоятельно: по-видимому, в этот период она и приобрела те самобытные черты, которые были с недоумением отмечены восточными архиереями в XVII в.

Именно эту версию православия и соответствующий ей тип мировоззрения и культуры наследовало русское старообрядчество, и в своей основе воспроизводило его во весь период своего существования, вплоть до сегодняшнего дня, хотя надо признать и наличие произошедших в нем существенных трансформаций. Они связаны прежде всего с догматическим и обрядовым многообразием старообрядчества, формированием в нем целого ряда самобытных конфессий, или согласий.

По утверждению историка старообрядчества В. В. Андреева, в его догматической вариативности отразилась «этнографическая рознь русского населения» [1, с. VI]; иначе говоря, согласия и толки изначально формировались по территориально-этнографическому признаку, с учетом местной культурно-исторической специфики, что означает, что великорусский этнос уже в XVII в. был не монолитен: в нем зримо присутствовали два основных субэтнуса северных и южных русских, равно как и полоса разграничения между ними. Для Русского Севера более органичным стало беспоповство: там складывались поморское, федосеевское, даниловское, филипповское согласия. В центре и на юге большую популярность приобрело поповство: здесь было наибольшее число последователей беглопоповского и «австрийского» согласий.

В Сибири, с ее географическими и этнографическими особенностями, сформировавшими субэтнос русских сибиряков, возникли свои модификации старообрядческих вероучений; наиболее распространенной из них стала старикивщина, или часовенное согласие, локализованное в пределах Урала и Сибири во множестве местных вариантов. Именно эта разновидность старообрядчества, как самая органичная для сибирских условий, оказалась здесь в наибольшей мере адаптированной и востребованной.

По-видимому, дело здесь не столько в самом старообрядчестве, сколько в ситуации, сложившейся еще в дораскольный период, а именно в многообразии старообрядческих вероучений, в которых проявилась многоликость русского православия. Различные группы рассеянного на огромной территории великорусского этноса, локализованные в различных ландшафтных зонах, сформировали свои, внутренне присущие им версии христианско-православного вероучения, что в целом не противоречило их диалектическому единству.

Можно с уверенностью утверждать, что именно в данном варианте православия заключена основа великорусской культурной самобытности, которая, с точки зрения русского светского и церковного руководства середины XVII в., явилась непреодолимым препятствием на пути создания Российской империи, что и стало основной причиной церковной реформы и последующего церковного раскола.

Реформированному православию, лишенному этой самобытности, но зато приобретенному некую универсальность, предназначалась роль культурного ядра, вокруг которого предполагалось объединить и адаптировать интегрируемые в состав России народы Западной Руси – украинцев и белорусов, имевших свои варианты православия. Уже во вторую очередь под этим знаменем надлежало сплотить нехристианские этносы северной Евразии, чтобы в итоге создать над-великорусский тип государства – сверхнациональную империю.

Представляется очевидным, что в коллизиях церковного раскола государство и церковь вели борьбу за подавление или приглушение великорусской идентичности, поскольку именно великоруссы как наследники культуры Московской Руси являлись носителями старообрядческой идеологии: среди старообрядцев не было ни украинцев, ни белорусов, поскольку они в состав этого государства не входили. Не стали они старообрядцами и позже, в составе Российской империи, хотя старообрядчество как таковое было им хорошо известно. На Западной Украине и в Западной Белоруссии существовали крупные старообрядческие центры – Ветка Польская, Стародубье, Житомирщина; создателем Выговской пустыни, знаменитым схииноком Даниилом Викулиным, в г. Чугуеве был основан большой поморский монастырь; но все эти объединения оставались для местного населения инородными включениями. Это подтверждает, что русский национальный вариант православия, действительно, не мог привлечь братские восточнославянские народы, для которых он выглядел чуждо и непонятно; ради него они не согласились бы поступиться собственным национальным вариантом православия.

То же можно сказать и о народах Прибалтики, где во многих городах – Даугавпилсе, Лиепае, Резекне и др. – издавна существуют общины поморцев, а Вильнюсская и Рижская Гребенщиковская общины были и остаются крупнейшими в поморском согласии. Но все они были сформированы русскими мигрантами, перемещавшимися сюда с XVII в.; окружающее окатоличенное население в их складывании никакого участия не принимало [2]. Похожая ситуация сложилась в странах Восточной Европы – Польше, Румынии, Болгарии.

И уже совершенно неприемлемым вариантом христианства являлось старообрядчество для «цивилизованного» Запада – протестантских и католических народов Западной Европы, представители которых в XVIII–XIX вв. переезжали в Россию, поступая на службу и принимая российское подданство: в луч-

шем случае они при этом могли перейти в официальное православие. Выходцы из западноевропейских стран наполняли правящую имперскую элиту; поэтому в высших кругах русского общества могли распространяться какие угодно секты и ереси, пришедшие из Западной Европы, в том числе несовместимые с христианством; но, по выражению известного публициста и богослова Н. П. Гилярова-Платонова, «ни француз, ни немец не обратится в старообрядство» [3, с. 215]. По мнению В. В. Андреева, в дворянской среде «раскол» не мог иметь распространения именно по причине засилья в ней «инострannого элемента» [1, с. 14]. Понятно поэтому столь нетерпимое отношение российской аристократии и высшего чиновничества к старообрядчеству, которое не только не было представлено в этих влиятельных кругах, но и не могло найти в них ни сочувствия, ни поддержки.

В то же время старая вера – гонимая властью древняя ветвь православия – была религией трудовых сословий: «простого, серого люда, сохранившего в сердцах своих детскую веру, стойко держащегося, по завету Апостольскому, отцовских преданий» [4, л. 82 об.]. Купечество, мелкие торговцы, мещане, ремесленники, горнорабочие-«бергальи» Алтая, казаки, крестьяне-землепашцы – вот те основные социальные группы, в которых она имела наибольшее распространение. Можно отметить, что в доиндустриальный период именно в этих сословиях в наибольшей степени сохранялись этнически окрашенные элементы русской культуры.

Внутри этих сословных групп происходила передача старообрядческого мировоззрения нерусским народам, сохранявшим традиционное мировоззрение и образ жизни. Так, например, старую веру принимали финно-угры Европейского Севера и Северо-Запада: карелы, этнографические группы коми – пермяки, зыряне (печорцы, верхневьегодцы, удорцы и др.), а также ижемцы; представители коренных народов Сибири, в том числе тюрки. Гиляров-Платонов отмечал, что «попадают в последнее время Татары, переходящие из магометанства в Федосеевство» [3, с. 215]. На Алтае известны случаи, когда в старую веру крестились алтайцы-шаманисты и переселенческая мордва.

В целом вовлечение иноэтнического населения в старую веру, как правило в беспоповство (в поморское, федосеевское, странническое, на Алтае – в часовенное согласие) проходило в зонах межэтнических контактов русского старообрядчества с нерусскими этносами и являлось следствием его мощного хозяйственно-культурного влияния на них. Причем никакой специальной миссионерской работы оно, как правило, не вело: это происходило само собой, в силу объективных причин и, разумеется, без всякого насилия.

В иноэтнической среде старая вера принимала своеобразный религиозно-культурный облик: наряду со строгим следованием догме и тщательным отпращиванием обрядности, в деталях она напитывалась специфическими этнокультурными особенно-

стями – пережитками архаичных представлений и культов, связанных с поклонением силам природы. Так, например, А. А. Чувьюровым зафиксированы своеобразные локальные варианты обряда крещения в открытой воде у коми-зырян Печоры: купель в виде опущенного в реку кожаного мешка или купель-загородка, устроенная в водоеме с помощью обтянутых сетями деревянных кольев; спуск крещаемого в воду «с лодки» или с мостков на полотенцах и другие элементы, связанные с представлениями о «чистоте воды» в естественных водоемах [5, с. 33–34].

Можно отметить, что, в отличие от «господствующего» православия, достаточно нетерпимо относившегося к проявлениям этнической самобытности обращаемых в христианство народов, так же как и к дохристианским пережиткам русской народной культуры, старообрядчество оставляло для них довольно широкое пространство, поскольку само представляло собой древнюю ветвь русского православия, генетически связанную со славянской дохристианской культурой, следы которой «прочитываются» в культуре Московской Руси. Элементы архаики предельно актуализировались им в тяжелых ситуациях, например в обстановке гонений и особенно в процессе хозяйственно-культурного освоения сложных природно-климатических зон: Русского Севера, Кавказа, Сибири. Это явление, трактуемое в истории культуры как феномен продолжения или даже регенерации традиции языческого поведения в особых условиях [6], может рассматриваться в качестве связующего культурного компонента, посредством которого христианство в понятной и убедительной форме транслировалось в традиционную иноэтническую среду. Этим можно объяснить успехи старообрядческой колонизации Сибири, в ходе которой небольшим по численности коллективом удалось значительно продвинуть христианство на восток страны. При этом они не только увеличивали пространство православной культуры, вовлекая в нее обширные области и проживавшее на них автохтонное население, как это хорошо прослеживается на территории Алтая, но и одновременно расширяли пределы государства, участвуя в формировании его границ – так называемого «имперского периметра».

В данном отношении старообрядцы часто оказывались гораздо успешнее официальной, так называемой «господствующей» церкви. Можно вспомнить, что Н. М. Ядринцев упрекал сотрудников Алтайской духовной миссии за низкую эффективность: за то, что они, даже выучив алтайский язык, не могут донести до алтайцев сущность христианского мировоззрения; в частности, он утверждал, что «миссией за 50 лет крещено было 5000 человек... гораздо больше сделало крестьянство своим соседством и влиянием» [7, с. 108]. Отметим, что соседями, оказывавшими такое «влияние» на коренное население, очень часто оказывались именно старообрядцы, целенаправленно прокладывая себе дорогу в горные районы Алтайского округа.

Таким образом, можно констатировать, что форма русской церкви, как и предполагалось, действительно способствовала культурной консолидации Малой и Белой Руси в составе России, сэкономив время и силы в этом процессе за счет катастрофических потерь в сфере великорусской самобытности.

На востоке же России, где проблема интеграции нерусских народов не стояла столь остро и могла быть растянута во времени, в качестве интегрирующего и скрепляющего культурного ядра более действенным оказывался исконно русский вариант «древлего» православия. Хотя и невольно, в силу обстоятельств, тем не менее объективно старообрядцы выполняли на обширных окраинах страны предназначенную великороссам функцию основного имперского субстрата. При этом они были вооружены не идеологией универсального христианства, а русским национальным религиозным мировоззрением, не подавлявшим и не противоречившим этнической

самобытности и идентичности: в этом, на наш взгляд, коренится важный интеграционный ресурс древнего русского благочестия.

I. V. Kupriyanova

Ethnic factor in culture old believers of Altai

Annotation. The article discusses the features of ethnic culture inherent in the Old Believers of Altai related to the history of Russian Orthodoxy of the pre-schism period, in which it showed its exceptional ability to integrate non-Russian non-Christian peoples by broadcasting a Christian worldview, without affecting the foundations of their ethnic originality and without suppressing their ethnic identity. The nature of this ability is rooted in the specifics of Russian Orthodoxy, organically linked to Slavic pre-Christian culture. **Keywords:** *Altai Old Believers, Great Russian ethnos, religious-Orthodox culture, traditional culture, translation of Christian culture into a foreign ethnic environment, the integration resource of Old Russian piety.*

Источники и литература

1. Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. Санкт-Петербург; Москва: Хан, 1870. 411 с.
2. Žilko A., Mekšs E. Старообрядчество в Латвии: вчера и сегодня // *Revue des Études Slaves* Année. Paris, 1997. С. 73–88.
3. Гиляров-Платонов Н. П. Логика раскола. Письма И. С. Аксакову // Н. П. Гиляров-Платонов. Сборник сочинений. В 2 т. Москва: Синод. тип., 1899. Т. 2. С. 193–235.
4. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 133. Д. 63.
5. Чувьуров А. А. Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев // *Старообрядчество: история, культура, современность*. Москва: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. № 9. С. 30–37.
6. Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 381–432.
7. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение: этнографические и статистические исследования с приложением статистических таблиц. СПб: Изд. И. М. Сибирякова, 1891. 308 с.

УДК 393.718

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-183-188

И. В. Межевикин

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

Сельские кладбища русских в природно-средовой культуре Западной Сибири¹

Аннотация. Сельские кладбища русских, являясь элементом культурного ландшафта территорий, встроены в природно-средовую культуру. Территория кладбища сакральна. Однако специфика рельефа местности и хозяйственной деятельности населения непосредственно влияют на погребально-поминальную практику. На устройство мест погребения влияют состав почвы, наличие и качество леса в районе населенного пункта, характер экономики. Исследование представляет собой обобщение по полевым натурным исследованиям кладбищ русских Западной Сибири за 2009–2020 гг. **Ключевые слова:** *сельские кладбища, русские, природно-средовая культура, Западная Сибирь, культурный ландшафт.*

В последнее время возросла потребность в исследованиях, связанных с этноэкологией, что актуализирует понятие природно-средовой культуры. В кон-

тексте анализа роли природы в жизни человека можно рассматривать не только непосредственно хозяйственную деятельность, но и то, как природа и хозяйство взаимодействуют с другими элементами традиционной культуры, в том числе погребальной практикой. Н. А. Томилов определяет природно-средовую культуру следующим образом: «В результате отношений человеческих коллективов с природной средой и их действий в ней возникает це-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 19-09-00487 «Деревня традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири».



Рис. 1. Резная деревянная ограда на кладбище с. Екатерининское Тарского района Омской области, 2020 г.
Фото И. В. Межевикина. Личный архив автора.

льный слой культурных явлений (материальные объекты, о чем уже сказано выше, нормы природопользования, этика взаимоотношений с природой и т. д.), комплекс которых можно обозначить природно-средовой культурой» [1, с. 25].

Основными источниками являются материалы, собранные автором методом непосредственного наблюдения в ходе этнографических экспедиций, материалы полевых исследований Русского отряда Омского государственного университета имени Ф. М. Достоевского, хранящиеся в архиве Музея археологии и этнографии (МАЭ ОмГУ) а также законодательные акты, регламентирующие порядок организации и содержания кладбищ.

Сельские кладбища являются частью ландшафта, непосредственно взаимодействуют с природной средой и хозяйственной деятельностью людей. Важнейшими параметрами для характеристики кладбищ с этой точки зрения являются такие аспекты, как их расположение относительно населенного пункта, рельеф местности, а также ограждение.

По принципу расположения кладбища делятся на те, что находятся в лесу, и те, что расположены на открытой местности. Кроме того, можно разделить их по принципу рельефа местности: находящиеся на возвышенности и находящиеся на одном уровне с

населенным пунктом (случаи, когда кладбища находятся в низине, крайне редки).

Наличие на кладбище большого количества деревьев предписывалось церковными и светскими властями на законодательном уровне. Так указ Св. Синода от 20 апреля 1897 г. обязует духовенство «иметь тщательное наблюдение» за состоянием кладбищ, которое заключается в том числе в «насаждении сообразно с местными условиями, возможно большого количества деревьев, которые, служа к внешнему благолепию кладбищ являются вместе с тем, как признано медицинскою наукою, лучшим средством для обезвреживания на кладбищах воздуха» [2, с. 4]. Советская власть также регламентировала озеленение кладбищ: согласно инструкции 1979 г., «площадь зеленых насаждений должна составлять не менее 20% площади кладбищ и крематориев» [3, с. 31]. Эта формулировка была без изменений внесена в современное российское законодательство [4]. Традиционные представления о правильном расположении кладбища находят отражение не только в законодательстве, но и в языковой картине мира: расположение в лесу и на возвышенности являются доминантами [5, с. 268–269].

Исходя из этих параметров, рассмотрим кладбища, обследованные этнографическими экспедиция-



Рис. 2. Доски, уложенные в проходе между могилами на кладбище с. Екатерининское Тарского района Омской области, 2020 г. Фото И. В. Межевикина. Личный архив автора.

ми Русского отряда Омского государственного университета имени Ф. М. Достоевского (ОмГУ) в 2009–2020 гг.

Действительно, на практике зачастую кладбище оказывается в лесу. Из 29 обследованных кладбищ 18 находятся в лесах или колках, а кладбище с. Белогривка примерно на 50% находится в колке (остальная площадь находится на открытой местности). Пять кладбищ находятся на открытой местности, т. е. незначительную часть их площади занимают деревья, причем, по-видимому, посаженные уже после погребения людей. Еще пять, судя по характеру насаждений, изначально также находились в пространстве без деревьев, но к настоящему времени посаженные на могилах деревья занимают значительную часть площади кладбищ (более 20%).

Менее императивным является требование, чтобы кладбище находилось на возвышенности. В до-революционном санитарном законодательстве эти требования предъявляются либо к кладбищам, на-



Рис. 3. Цветовая маркировка секторов на кладбище с. Кетово Кетовского района Курганской области, 2019 г. Фото И. В. Межевикина. Личный архив автора.

ходящимся ближе установленного расстояния от населенных пунктов, либо к тем, что расположены на особых, с точки зрения закона, территориях [6, с. 516–517]. Однако и в Западной Сибири при подаче ходатайства об открытии нового кладбища старались указать и то, что место достаточно удалено от населенного пункта, и то, что оно находится на возвышенности [7, л. 12 об., 18 об.]. Что же касается кладбищ, обследованных в ходе экспедиций Русского отряда в 2009–2020 гг., то лишь семь из них находятся выше уровня населенного пункта, остальные 20 расположены на равнине.

Тема рельефа местности затрагивается и в беседах с информаторами. Н. Ф. Фролов следующим образом описал кладбище д. Епанчино Нижнеомского района Омской области: «Место это было выбрано так, как оно достаточно высокое относительно деревни. Перед входом на кладбище находятся две ямы, из них берут землю, чтоб могилки подсыпать, а также берут землю для огурцов, чтобы садить их» [8, л. 40]. Интересную судьбу, по словам М. Ф. Старикова, кладбище имело кладбище д. Колбышево Большереченского района Омской области. По мере расширения деревни «сначала перенесли кладбище в осинник. Но там топкое, низкое место, и похоронили всего 2–3 человека. Позже под кладбище выделили новое место, там сейчас и находится кладбище... Новое место, в отличие от осинника, сухое, высокое и невдалеке есть озеро» [9, л. 2]. На неудачное расположение и организацию нового кладбища с. Сибирцево 2-е Венгеровского района Новосибир-

Таблица 1
Сведения о кладбищах русских Западной Сибири

Населенный пункт	Дата осмотра	Рельеф местности	Ограждение	Наличие деревьев
с. Викулово Викуловского района Тюменской области	Июль 2009 г.	На одном уровне с населенным пунктом	Штакетник	Березовый лес
с. Озерное Викуловского района Тюменской области	Июль 2009 г.	На возвышенности		
Общее кладбище с. Сартам и д. Покровка Викуловского района Тюменской области	Июль 2009 г.	На одном уровне с населенным пунктом	Ров	
д. Борки Викуловского района Тюменской области	Июль 2009 г.	На возвышенности	Нет ограждения	Смешанный лес
с. Готопутово Готопутовского района Тюменской области	Июль 2009 г.	На одном уровне с населенным пунктом	Штакетник	
с. Бергамак Муромцевского района Омской области	Июль 2010 г.		Штакетник, видны старые рвы	Березовый лес
с. Осокино Калачинского района Омской области	Июль 2012 г.		Нет ограждения	Открытая местность, немного деревьев есть на могилах, рядом березовый колос
р. п. Москаленки Москаленского района Омской области	Июль 2012 г.		Штакетник	Изначально открытая местность, к настоящему времени более 20% пространства кладбища занимают различные хвойные и лиственные деревья и кустарники.
р. п. Шербакуль Шербакульского района Омской области	Июль 2012 г.		Металлическая ограда, штакетник, значительная часть кладбища не огорожена	
с. Большие Уки Большеуковского района Омской области	Июль 2015 г.		Штакетник	Смешанный лес
с. Белогривка Большеуковского района Омской области	Июль 2015 г.		Штакетник	Открытая местность, более 20% пространства кладбища занимает березовый колос
д. Верхние Уки Большеуковского района Омской области	Июль 2015 г.		Штакетник, изгородь пастбищного типа, значительная часть кладбища не огорожена, видны старые рвы	Березовый лес
с. Новологиново Большереченского района Омской области	Июль 2018 г.		Штакетник	Лиственный колос
Общее кладбище д. Шуево Большереченского района Омской области	Июль 2018 г.		На возвышенности	С восточной стороны (ближайшей к селу) – штакетник, с остальных – изгородь пастбищного типа
Кержацкое кладбище д. Шуево Большереченского района Омской области	Июль 2018 г.	Нет ограждения		Открытая местность
д. Терехово Большереченского района Омской области	Июль 2018 г.	На одном уровне с населенным пунктом	Штакетник, изгородь пастбищного типа, значительная часть кладбища не огорожена	Смешанный лес
д. Секменево Большереченского района Омской области	Июль 2018 г.		Штакетник	Смешанный колос
с. Балакуль Лебяжьевского района Курганской области	Июль 2018 г.		С трех сторон, ближних к селу, огорожено деревянным штакетником, с четвертой стороны ограждения нет	Лиственный лес
с. Дубровное Лебяжьевского района Курганской области	Июль 2018 г.	На возвышенности	Ров	Открытая местность

Населенный пункт	Дата осмотра	Рельеф местности	Ограждение	Наличие деревьев
д. Бочаговка Лебяжьевского района Курганской области	Июль 2018 г.	На одном уровне с населенным пунктом	Нет ограждения	Березовый лес
Новое кладбище с. Сибирцево 2-е Венгеровского района Новосибирской области	Июль 2019 г.		С двух сторон кладбище огорожено металлическим забором, с оставшихся видны фрагменты деревянной ограды	
Старое кладбище с. Сибирцево 2-е Венгеровского района Новосибирской области	Июль 2019 г.		Штакетник, видны старые рвы	Открытая местность
Общее кладбище с. Усть-Изес Венгеровского района Новосибирской области	Июль 2019 г.		Штакетник	Изначально открытая местность, к настоящему времени более 20 % пространства кладбища занимают различные хвойные и лиственные деревья и кустарники.
«Поляцкое» кладбище с. Усть-Изес Венгеровского района Новосибирской области	Июль 2019 г.			
д. Ольгино Венгеровского района Новосибирской области	Июль 2019 г.	На возвышенности		
д. Георгиевка Венгеровского района Новосибирской области	Июль 2019 г.	На одном уровне с населенным пунктом	Металлический забор, ров	Березовый колос
Общее кладбище с. Екатерининское Тарского района Омской области	Июль 2020 г.	На возвышенности	Штакетник, ограда пастбищного типа	Хвойный лес
Кладбище Екатерининского интерната для престарелых и инвалидов	Июль 2020 г.	На одном уровне с населенным пунктом		Смешанный лес
д. Новоекатериновка Тарского района Омской области	Июль 2020 г.		Металлический забор, ров	Березовый колос

ской области указывает Т. В. Удалова: «Здесь кладбище в лесу, мусора много. Георгиевское [д. Георгиевка Венгеровского района Новосибирской области] лучше. Какие раньше были умные старинные люди. ПМК кладбище [имеет ввиду старое, ныне закрытое для захоронений кладбище на окраине села] сделали на бугре, ни деревьев там, ни воды, ни мусора» [10, л. 16 об.].

В некоторых случаях кладбище оказывается в непосредственной близости от полей, огородов и ферм. В этих случаях особенно актуален вопрос ограждения. Т. Н. Куницкая следующим образом описала ситуацию со старым кладбищем с. Бражниково Колосовского района Омской области: «Старое кладбище было на тот момент почти полностью разрушено и не огорожено, ночью трактористы, не заметив, распахали его. Сейчас на этом месте не сохранилось ничего. Когда создавалось новое кладбище, в его центре был поставлен большой крест, оно было обнесено ровом, сейчас этот ров почти незаметен» [11, л. 61]. В соседней деревне Аникино «возле этого креста [поклонного, находящегося в центре кладбища] составлены железные колья, которыми зимой добились землю для могилы. Раньше [к кресту] составляли милостыню, затем иконы. Через некоторое время это делать перестали, крест зарос деревьями и

кустарниками, иконы все разворовали, а крест сейчас почти разрушен. <...> На кладбище много растительности: тополя, ели, березы, акация, сирень» [11, л. 57]. Железные колья, ломки используются зимой для копки могил повсеместно, но на скорость работы влияет и состав почвы на кладбище. На вопрос о том, сколько времени уходит на выкапывание могилы зимой житель с. Усть-Изес Венгеровского района Новосибирской области А. Н. Николаев ответил: «Если орешник, можно день долбиться». Орешником здесь называют «глину сухую с камешками», причем на общем кладбище с. Усть-Изес «таких мест полно» [10, л. 22 об.]. Таким образом, на способ и время копки могилы влияет не только сезон, но и состав почвы на конкретном кладбище.

Несмотря на наличие представлений о границах миров живых и мертвых, ключевым параметром в определении необходимости ограждения является поведение домашней скотины. Для этих целей подходит ограждение любого типа: как металлические и деревянные заборы, так и рвы, причем последние как более дешевый вариант решения проблемы фиксирует М. Л. Бережнова в исследованиях по с. Бергамак Муромцевского района Омской области. Кроме того, она отмечает приоритет материальной мотивации над символической в этом вопросе:

«Самое распространенное мнение, что рвы не позволяют перебраться на кладбище скоту, который может причинить ущерб могилам» [12, с. 337]. В полевых материалах по другим регионам Западной Сибири отражается та же тенденция. Так А. Г. Резин из с. Евгачино Большереченского района Омской области прямо говорит, что кладбище не огорожено, так как скот не ходит в этом месте [13, л. 2]. В с. Балакуль Лебяжьевского района Курганской области кладбище огорожено забором с трех сторон, близких к трассе. На вопрос об отсутствии ограждения с четвертой стороны местный житель С. А. Баженов ответил: «С четвертой – лес, оттуда скотина не ходит» [14, с. 59].

Природная среда и специфика ведения местного хозяйства влияют на устройство и внутреннего пространства кладбища. Так с. Екатерининское Тарского района Омской области окружено лесами, здесь много качественного дерева и активно ведется его обработка и продажа. Поэтому и на кладбище этого села больше, чем на других, деревянных оградок могил, активно используется резьба по дереву в оформлении оградок и надгробных сооружений (рис. 1), в некоторых случаях досками проложены проходы между могилами (рис. 2).

Кладбище с. Кетово Кетовского района Курганской области находится в относительной близости к городу Кургану, в связи с чем на нем начали хоронить и городских жителей, а само оно приобрело черты городских некрополей. Так, на некоторые деревья и группы деревьев нанесли метки краской (красной, синей, зеленой, фиолетовой и т. п.), таким образом разделив кладбище на сектора (рис. 3).

Маркировка пространства облегчает работу похоронной бригады и дает дополнительный ориентир для родственников и друзей, навещающих могилы. Однако на других обследованных кладбищах такой способ разметки не встречается, вероятно ввиду того, что они значительно меньше по размерам.

Обобщая результаты проведенного исследования, зафиксируем ряд моментов. Во-первых, места погребения в сельской местности встроены в природно-средовую культуру населения. Во-вторых, несмотря на то, что погребально-поминальная обрядность является частью духовной культуры, в практике погребения зачастую решающую роль играет экономическая и эргономическая целесообразность. В-третьих, природная среда и хозяйственная деятельность человека оказывают непосредственное влияние на организацию и содержание кладбищ.

I. V. Mezhevikin

Rural cemeteries of Russian in natural environment culture of Western Siberia

Annotation. Rural cemeteries of Russian, being an element of the cultural landscape of the territories, are integrated into the natural environment culture. The territory of the cemetery is sacred. However, the features of the terrain and the economic activities of the population directly affect on the funeral and memorial practice. The arrangement of burial places is influenced by the composition of the soil, the presence and quality of forests in the area of the settlement, and the economical pattern. The study summarizes field studies of Russian cemeteries in Western Siberia for 2009–2020. **Keywords:** rural cemeteries, Russians, natural environment culture, Western Siberia, cultural landscape.

Источники и литература

1. Традиционно-бытовая природно-средовая культура народов Сибири, ее место в этнологии и этнической экологии / А. И. Казанник, С. Ф. Татауров, К. Н. Тихомиров, Н. А. Томилов. Омск: Изд-во ОмГПУ; Изд. дом «Наука», 2008. 214 с.
2. Томские епархиальные ведомости. 1897. № 16.
3. Инструкция о порядке похорон и содержании кладбищ в РСФСР. Утверждена приказом по Министерству жилищно-коммунального хозяйства РСФСР от 12 янв. 1979 г. № 25. Москва: Стройиздат, 1980. 64 с.
4. Приказ Госстроя РФ от 10.01.2000 № 3 Об утверждении инструкции о порядке похорон и содержании кладбищ в Российской Федерации // Гарант.ру [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/2306688/> (дата обращения: 13.08.2020).
5. Теуш О. А. Севернорусские наименования мест захоронений // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы III междунар. науч. конф. Екатеринбург, 7–11 сент. 2015 г. / отв. ред. Е. Л. Березович. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. С. 268–271.
6. Фрейберг Н. Г. Врачебно-санитарное законодательство в России. Санкт-Петербург: Практическая медицина, 1913. 1071 с.
7. ГИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 106.
8. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. Д. (153-1)-IV.
9. Архив МАЭ ОмГУ. Ф. 1. Д. (161-1). К. 22.
10. Материалы этнографической экспедиции ОмГУ. 2019. П. о. 2.
11. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. Д. (214-1).
12. Бережнова М. Л. Граница кладбища как граница миров: возможности реконструкции // Культура русских в археологических исследованиях: сб. науч. ст. / под ред. Л. В. Татауровой. Омск: Изд-во ОмГУ, 2005. С. 337–342.
13. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. Д. (161-1). К. 6.
14. Кладбище как элемент культурного ландшафта сельских территорий Западной Сибири // Аношинские чтения: материалы II Всерос. науч.-практ. конф., р. п. Большеречье Омской области, 10–11 окт. 2019 г. / отв. ред. Т. Н. Золотова. Омск: Изд. дом «Наука», 2019. С. 57–63.

УДК 394

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-189-194

Э. Г. Торусhev*Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация***Любительская охота и рыболовство русского населения Республики Алтай¹**

Аннотация. Уникальная фауна Горного Алтая способствует тому, что в наши дни охота и рыболовство, как и в ранние периоды истории, остаются одними из отраслей жизнеобеспечения населения региона. В данной статье мы рассматриваем охоту и рыболовство русского населения Республики Алтай. В работе использован полевой материал только тех информантов, для которых охота и рыболовство являются не профессиональной, а любительской деятельностью. **Ключевые слова:** Республика Алтай, русские, охота, рыбалка, добыча

Охота. С начала заселения территории Горного Алтая охотничья деятельность для русского населения оставалась одним из главных занятий. В регион пришли умелые и опытные охотники, например, в 1826 г. К. Ф. Ледебур, путешествуя по Алтаю и находясь в Уймонской долине (современный Усть-Коксинский район Республике Алтай), отмечал, что «крестьяне живут в очень большом достатке, держат много скота, да и охота приносит им богатую добычу, особенно дичи для пропитания и пушного зверя для мехов. Но главный доход дает им охота на маралов, которая происходит ранней весной, пока рога у маралов еще одеты мочкой и имеют мягкие верхушки. На воздухе рога затвердевают, и охотники продают их китайцам, которые платят большие деньги — от 50 до 100 руб. за целые рога» [1, с. 132]. С годами значение охоты для исследуемого этноса начало постепенно падать, уступая такой хозяйственной деятельности как скотоводство и земледелие. Тем не менее и в настоящее время охота продолжает играть значимую роль в жизни русского населения Республики Алтай в качестве подсобного занятия. При сборе полевого материала нам удалось узнать, что во многих семьях, где есть опытный охотник-любитель (обычно это мужчина, глава семьи) больше половины употребляемого ими мяса — это мясо диких животных. Например, в нашей беседе информанты, муж и жена, жители г. Горно-Алтайска, рассказали: «Примерно 80% мяса, которое употребляется в нашем доме, — это мясо диких животных» [2]. В дальнейшей беседе супруга информировала: «Он (муж. — Э. Т.) меня научил: как только он привозит добытого зверя, я разбираю (разделяю. — Э. Т.) заднюю часть, переднюю часть, филейку, ребра. Все это я раскладываю по мешочкам отдельно, даже год на мешочке подписываю. Ребра мы жарим отдельно. Из мяса дичи я делаю все — и плов, и гуляш, и фарш и др. Для нашей семьи мясо дикого зверя лучше, чем говядина. У нас, можно сказать, безотходное употребление — например, некоторые кушанья готовим из потрохов косули» [3].

В наши дни население Республики Алтай практикует два типа охоты: коллективную и индивидуальную, и две формы: активную и пассивную. Активная охота — это разыскивание, преследование и добыча зверя с помощью орудий, пассивная — добыча зверя с помощью ловушек.

Орудия и приемы добычи зверя очень разнообразны, но преобладает ружейная охота. Осенью, когда начинается охотничий сезон, добывают копытных (в основном косуль, маралов и лосей). В это время упитанность копытной дичи определялась как очень высокая, а это значит, что их мясо в этот период наивысшего качества. В это время охотятся также на медведя и барсука, когда звери набрали жир для зимовки.

В Горном Алтае в начале осени, когда у маралов начинается гон, местное население охотится на них старинным способом подманивания. Самцов маралов во время гона подманивают, подражая призыву на поединок другого самца при помощи специально манка-трубы, или используют ствол ружья. Для подманивания с помощью ствола ружья нужен особый навык [2; 4].

В местах, часто посещаемых копытными (обычно это места водопоя, переправы, места сезонных переходов), охотятся способом засады. Суть способа заключается в том, что охотник заранее приходит на эти места и поджидает добычу. Часто весной и осенью зверя стреляют на специально устроенных солонцах [4; 6]. Солонец — это приманка на основе соли. При помощи охоты на солонцах можно добыть таких зверей, как косуля, марал, лось и даже медведь. Солонцы бывают естественные и искусственные. У зверей имеется постоянная потребность в минеральных веществах, поэтому они приходят на солонец. Естественные солонцы в Горном Алтае встречаются повсеместно. Внешне они представляют собой «обнажения на травяных склонах площадью 20–30 кв. м. <...> Обычно в солонцах ниши и углубления различных размеров, выеденные и выгрызенные животными, вплоть до пещерок, в которых они могут иногда скрываться полностью. С разных сторон к солонцам тянутся хорошо набитые тропы» [7, с. 188].

Искусственные солонцы устраивают в местах, где зверь часто бывает. Такое место охотники опре-

¹ Публикация подготовлена с использованием материалов гранта РГНФ № 09-01-61101 а/Т «Алтайская одежда: традиции и инновации».

деляют по следам зверя. Так, в нашей беседе информант отметил: «Там обычно уже бывают тропы козуль, маралов и лосей» [4]. Солонцы устраивают различным способом: некоторые выкапывают яму, куда засыпают соль. Другой способ: охотник у себя дома готовят соленый раствор — «соль густо, крепко разводят в воде». Затем раствор в емкости приносят туда, где будет солонец. Здесь копают небольшие ямки, куда выливают соленый раствор [4]. Еще один способ: выкапывают небольшую яму, над которой подвешивают мешок с солью: «В мешке соли примерно 1 кг. Во время дождя мешок промокает, и соль растворяется в воде и капает в яму». Часто охотник просто раскидывает соль. После устройства солонца необходимо подождать некоторое время для выветривания с этого места запаха человека [4; 8].

Засады устраивают вблизи солонца. В засаде охотник должен ждать зверя, готовый к стрельбе, не закуривая, не издавая шорохов. Еще в 90-х гг. XX в. на солонцах многие охотники использовали гладкоствольные ружья, патроны которых заряжали картечью, так как часто приходится стрелять в темноте. При выстреле в темное время суток картечь рассеивалась и позволяла на расстоянии примерно 30 м убить зверя. Но в 2000-х гг. у многих охотников появились современные ружья со специальным ночным оптическим прицелом, которые позволяют с успехом добывать зверя в темное время суток и на достаточно отдаленном расстоянии [2; 4; 8].

Один из распространенных индивидуальных видов охоты — охота с подхода, когда охотник старается выследить животное, приблизиться к нему на максимальное расстояние и выстрелить. Этот вид охоты относится к наиболее трудным, так как предполагает наличие у охотника значительного опыта и мастерства. Например, он должен уметь читать следы зверя, передвигаться медленно и осторожно, постоянно останавливаться и прислушиваться к звукам леса. Ружье следует держать постоянно заряженным и готовым к стрельбе. Стрелять необходимо только тогда, когда дичь четко видна. Для того чтобы охота прошла более удачно, охотник, как правило, заранее должен знать местность и уметь определять наиболее вероятные места встречи со зверем [4; 8].

В 2000-х гг. с распространением у охотников эффективных дальнобойных ружей и оптических прицелов к ним добыча зверя с подхода стала более результативной. Например, информант в нашей беседе рассказал, что был случай, когда ему удалось подстрелить марала на 800 м: «Стрелял из карабина „Вебрь“, патрон был 39 калибра, ружье было оснащено оптическим прицелом. Сама оптика оказалась не для стрельбы на такое дальнее расстояние, но после выстрела было видно, куда попадала пуля, например возле марала ветка сохнет и т. д., по этим пулям корректировал и стрелял. Марала уложил с двадцать четвертой пули. Животное не убежало, потому что просто не могло понять, откуда выстрел, так как стреляли с большого расстояния (около 800 м). Сам марал находился в распадке между горами, и звук

выстрела распространялся по горам как бы во все стороны» [2].

В зимнее время добывают зверя, выслеживая по следу на снегу, когда следы отчетливо видны и по ним легко найти животное. Такой вид охоты часто называют выслеживанием или троплением. Так добывают козуль, кабаргу, зайцев и т. д. Выслеживать зверя можно и в другое время года. Для опытного охотника найти животное, например, летом по следу на земле или в траве, по оставленному на кустах или ветках деревьев клочку шерсти не составит труда [2; 9].

В Горном Алтае на козулю часто охотятся скрадом. Обычно охотники знают, где звери жируют: это опушки леса, лесные поляны и т. д. Косули выходят на кормежку в темноте утром или вечером, а зимой кормятся и днем, так как трудно найти пропитание. К предполагаемому месту кормежки зверя охотник выходит под утро. С начала рассвета начинает подкрадываться к пасущимся животным. Успех зависит от того, сумеет ли человек с ружьем подойти к животным на расстояние точного выстрела, а сделать это очень трудно, так как у косули прекрасные слух и обоняние. Поэтому охотнику следует учитывать рельеф местности и направление ветра [4; 8].

В регионе распространена охота на козуль во время их осенних миграций. Животные уходят из многоснежных равнин и предгорий Алтая и из восточных районов Казахстана в западную и центральную часть Горного Алтая. Здесь лесные уголья с небольшим количеством снега, что существенно облегчало животным добывать корм. Срок переходов определялся скоростью накопления снега в горах и чаще всего приходился на конец октября, первую половину ноября. Издавна их излюбленные зимовки фиксировались в долинах рек Куюм, Эдиган, Песчаная, Сема, Урсул, Кокса и т. д. [7, с. 236–239]. Обычно на путях переходов козуль охотники стреляют из засад [6; 8].

Часто охотники практикуют коллективную облавную охоту. Участники облавной охоты разбивались на две группы: одни — стрелки, другие — загонщики. Стрелки становятся в местах возможного прохода зверя. Обычно охотники добывают зверей в одних и тех же местах, и стрелки уже знают, куда будет уходить зверь. Другие — загонщики — идут к стрелкам через места вероятной лежки или кормежки зверя и гонят его на стрелков. Загонщики должны двигаться ровно, без больших разрывов. Так охотятся на козуль, иногда на маралов или лосей. Успех зависит как от опыта участников, так и от многих случайностей. Например, в беседе информант рассказал: «Бывает и так: в местах, где обычно выскакивают козули иногда выходит и кабан, которого удачно удается подстрелить» [8].

Информант из с. Усть-Кан рассказал, что местные охотники ловят медведя на петлю. Охотник осенью находит тропу, по которой медведь постоянно передвигается: «Находишь, где следы медведя пересекаются. Здесь надо найти большое дерево. В вет-

вах этого дерева метра три вверх по стволу вырубашь „коридор“, по которому медведь будет лезть. На верху этого проделанного „коридора“ нужно закрепить приманку – тухлое мясо. Под приманкой из стального троса делаешь петлю с таким расчетом, чтобы медведь, взбираясь за приманкой, оказался в петле. Для петли обычно используют стальные буксировочные тросы для легковых автомобилей» [6].

С 2000-гг в Республике Алтай охотятся на бобров. Бобр на Алтае был полностью уничтожен ко второй половине XIX в. В советское время, в 1950–1960-е гг., более ста особей были завезены в Алтайский край. Со временем звери хорошо прижились в новых местах – успешно размножились, начали осваивать новые водоемы, расселяясь вдоль рек. Немало бобров проникло и на территорию Горного Алтая. При охоте на бобра обязательно нужно определить место его обитания. Обычно в этом месте находится плотина на реке. Часто бобры при выходе на берег передвигаются одними и теми же тропами, чем пользуются охотники. В месте выхода на берег бобра прямо в воде ставят капкан. Зверь очень сильный, и чтобы он не ушел, капкан должен быть хорошо зафиксирован. Также стреляют из засады. Информант рассказал, что при стрельбе из засады есть свои особенности: если бобр вынырнул напротив охотника, то нужно затаиться. Когда зверь, ничего не почуяв, проплывает мимо, надо стрелять. Если охотник себя выдаст, шевельнется, или бобр почует запах человека, то зверь стукнет хвостом по воде и сразу уйдет под воду. От звука удара хвоста по воде все бобры, находящиеся рядом, уходят и не вылезают долгое время. Наибольшую активность бобр проявляет в сумеречный и ночной периоды, поэтому засаду нужно устраивать до захода солнца и до полной темноты. Информант рассказал, что на бобра он охотится в основном ради мяса: «Мясо нормальное, он не ест что попало, питается талиной и осиною и т. д.». Дал в беседе он отметил, что шкуру бобра можно продать за 500–1000 руб. [2].

Пушную охоту начинают в октябре–ноябре. Добывают белок, соболей, норок, выдр, горностаев, колонков, хорьков, ласок, зайцев, лис, волков, барсуков, рысей. На пушного зверя часто охотятся с собакой. Применяют также ловушки – капканы, петли. Например, петлями зимой часто ловят зайцев [11, с. 268].

Одним из основных объектов пушного промысла в регионе остается белка. На белку весьма развита охота с помощью собак. Во время промысла она находит зверьку, охотнику остается метко поразить цель [4; 8; 9].

Ценным трофеем пушной охоты считается соболь. Соболь – это типичный таежный зверек, обычно он селится в глухих местах. Основным способом охоты на соболя, так же как и на белку, является охота с собакой [4]. Как правило собака, хорошо работающая по белке, бывает и неплохой соболятницей. Требуется научить ее преследовать соболя по следу, не бросая его. Соболь при преследовании убе-

гает и взбирается на дерево. Загнав соболя на дерево, собака начинает его облаивать. Охотнику следует осторожно подходить к дереву, так как соболь, заметив приближающегося охотника, делает большой прыжок на землю и спасается бегством. Часто, спасаясь бегством, зверь может и затаиться в труднодоступном месте, например в дупле дерева или под корнями деревьев, пней, под камнями насыпи, откуда его приходится выкуривать дымом, часто ставя капкан. Шкурка соболя зимой с 2019 на 2020 г. стоила от 3 до 5 тыс. руб. [2; 8].

В Республике Алтай норку добывают в основном при помощи капкана, а иногда – из ружья. Норка обитает по берегам рек и ручьев, которые в зимнее время не замерзают. Капкан на зверьку устанавливают зимой на тропах зверья, которые отчетливо видны на снегу. Часто охотники, перед тем как поставить капкан, сооружают небольшое ограждение, в большинстве случаев из деревянных кольшков. Благодаря этому ограждению у зверька останется только лишь узкий проход. Именно в этом проходе устанавливают капкан. Часто для поимки норки используют приманку: «Мульганов (гольянов. – Э. Т.) ловишь и раскидываешь в месте, где ставишь капкан» [4]. Информанты отметили, что в настоящее время шкурки норки почти перестали покупать, и добывать этого зверя стало невыгодно [4; 6; 8].

В Горном Алтае из птиц охотятся на глухарей, тетеревов, рябчиков и уток. Обычно глухарей и тетеревов стреляют в марте во время их брачных игр – токования. Охота проходит утром с подхода. Глухарь во время токования теряет слух на несколько секунд, когда исполняет брачную песню. Но при этом он хорошо видит. На этой особенности и основана глухарина охота. В такой момент охотник должен успеть подойти к нему и выстрелить [4; 6; 8]. Рябчиков многие охотники добывают с помощью манка. С манком охотятся в сентябре и октябре, так как в это время птица начинает создавать пары и хорошо отзывается на звук манка. Охотник, зная место обитания птиц, свистит в манок, подражая призыву другой птицы. Стреляют в рябчика, когда птица подлетит [2].

В Республике Алтай много озер, где в осенний период стреляют уток. Охотник ходит у водоема, утки, испугавшись человека, взлетают, и как только они поднимаются вверх, охотник прицеливается и стреляет.

В регионе для регулирования охоты каждый год выходит указ главы Республики Алтай, лимитирующий добычу животных. Например, в соответствии с указом главы Республики Алтай от 31 июля 2020 г. № 176-у «Об утверждении лимитов добычи охотничьих ресурсов в Республике Алтай на период с 1 августа 2020 года до 1 августа 2021 года» по региону установлен следующий объем изъятия охотничьих ресурсов: косуля сибирская – 1082 особи; благородный олень (марал) – 274 особи; сибирский горный козел – 138 особей; соболь – 1499 особей; рысь – две особи; бурый медведь – 166 особей; барсук – 225 особей. Лимиты добычи рассчитываются специалистами.

ми охоткомитета на основании результатов зимних маршрутных учетов. Квоты распределяются охотничьим хозяйствам — ООО «Сапсан», АО «Уч-Сумер», ООО «Юнгур-Тур», ООО «Ирбис», общественным организациям охотников и рыболовов, а также выделяются на общедоступные охотничьи угодья [12; 13].

По сравнению с 2019 г. квоты практически на все позиции уменьшились: на косулю сибирскую — на 25 особей, благородного оленя — на 40 особей, соболя — на 271 особь, медведя бурого — на 28 особей. Увеличились квоты на добычу барсука — на 27 особей [13].

Но надо отметить, что в 2000-е гг. охота в Республике Алтай часто проводится со значительными нарушениями, то есть по существу является браконьерством. Распространению браконьерства способствует как безработица сельского населения, так и сосредоточение на руках граждан большого количества охотничьего оружия. В сельской местности, особенно в небольших населенных пунктах, доля незарегистрированного оружия составляет 70–80% от его общего количества. Среди незарегистрированного довольно много и нарезного оружия [11, с. 268–269].

Рыболовство. В водоемах Республики Алтай обитают ценные виды рыб для лова, такие как хариус, налим, ленок, таймень, сиг (телецкая «сельдь»), а также многие менее ценные виды — обыкновенный пескарь, озерный и речной голяк, пестроногий и сибирский подкаменщик, сибирский голец. В 2010-х гг. рыболовство у русского населения Республики Алтай являлось подсобной деятельностью, а для многих было хобби. Но надо отметить, что в начале 1990-х гг. из-за безработицы рыболовство у некоторых жителей региона, особенно северных таежных районов, в бассейнах рек Бии, Катунь и Телецкого озера, занимало существенное место в жизнеобеспечении. Для некоторых семей летом оно было основным источником белковой пищи [11, с. 269].

На Телецком озере, самом большом водоеме Горного Алтая, с XIX в. предпринимались попытки наладить промысловое рыболовство. Л. Н. Мукаева в своей работе «Политика Кабинета в Горном Алтае в досоветское время» пишет об одной из таких попыток: «В более широких масштабах попытка развить рыболовецкое дело алтайский инженер-технолог Абрамов в 1880-х гг. Он, вложив в рыбный бизнес до 13 000 руб., наладил производство телецкой сельди в широких масштабах. Его начинание оказалось успешным. В первые годы он добывал до 300 пудов князька, так называли местные тубалары телецкую сельдь. В последние годы предпринимательской деятельности Абрамова добыча рыбы достигала 500 пудов» [14, с. 87–88]. Но после смерти Абрамова промышленный лов через некоторое время прекратился. Попытки наладить промышленный лов в Телецком озере предпринимались и в XX в., например в советский период, но опять же безуспешно [15].

Жители Республики Алтай ловят рыбу удочками, сетями, лучат ночью, применяя острогу, а также используют ловушки, морды, верши и т. д. При ловле на удочку в зависимости от сезона применяют

различные виды наживки: червя, мошку, мормышку. У многих рыбаков есть удочки для мошек и отдельно для мормышек. Выбор наживки обусловлен характером питания рыбы в данный момент. Например, мормышку используют как в теплый сезон, так и для зимнего лова. Так, в Усть-Коксинском районе рыбалка с мормышкой на хариуса начинается сразу, как только река освободится ото льда. Этот период считается самым благоприятным, так как вода еще светлая, а рыба, еще находясь подо льдом, съела весь корм. Изголодавшийся хариус хорошо ловится на мормышки, на донки, бормыши, кембрики. Затем, через неделю, вода мутнеет, и рыба не ловится. По истечении двух недель, когда сходит снег и начинается половодье, хариус подымается в верховья реки на нерест. В это время рыбу ловят на настоящего бормыша, которого находят под камнями и насаживают на крючок. После нереста хариус «скатывается» — уходит из верховьев рек, и летом его ловят на мошку и мормышку, и так до самой поздней осени. Хариус особенно хорошо ловится с середины августа и до середины сентября, когда рыба «скатывается» с мелких речушек в крупные реки. Позже хариус ловится хуже, но улов продолжается до самой шуги (мелкий лед, который идет перед замерзанием реки). Затем некоторые особенно заядлые рыбаки ловят хариуса по «забережникам» — когда берега на ширину примерно 3 м покрываются льдом. Здесь рыбачат небольшой удочкой, на леску которой крепят маленькую мормышку для подледного лова. На эту небольшую мормышку насаживают бормыша, которого находят под камнями в незамерзающих родниках [16].

Одним из самых распространенных методов ловли рыбы является рыбалка с поплавочной удочкой. Рыбак снаряжает удище леской, рыболовным крючком, грузилом и поплавком. Обязательно приготавливает наживку, в качестве которой часто используются дождевые черви, опарыши, кузнечики и др. Для этой рыбалки нужно специальное место, обычно тихая заводь. Сигнализатором поклевки в этой рыбалке выступает поплавок: как только он начинает тонуть и всплывать, резко уходит в сторону, — необходимо рывком удище подсечь рыбу и спокойно подвести ее к берегу. Этим способом ловят как ценные виды рыб — хариуса, тайменя, так и менее ценные — чебаков, пескарей и др. [17; 18].

В регионе ловится таймень, хариус. Рыбалка спиннингом производится путем дальнего заброса блесны и других искусственных наживок и их дальнейшей проводки. Спиннинг состоит из удища, катушки и лески с оснасткой. Для применения спиннинга необходимо нарабатывать технику заброса приманки, нужен навык работы с катушкой, необходимо освоить различные техники проводки [17].

Также в регионе ловят рыбу сетью — бреднем, которая является отцеживающим орудием лова (часто в регионе сеть-бредень называют неводом). При ловле бреднем его низ должен идти по дну водоема, загребая все по пути, поэтому для такой рыбал-

ки идеальны небольшие реки с медленным течением, в которых омуты чередуются с мелководными перекатами. В этих небольших речках, чаще всего в омутах, концентрируется рыба. Перед тем как оцеливать бреднем, следует замутив воду, чтобы рыба не видела сеть. На больших реках бреднем ловят на любых мелководных местах с ровным дном. Также в некоторых средних реках (например, верхнем течении Чарыша) летом бреднем рыбачат ночью, в этом случае ловят в мелких омутах или выводя бредень на мелководье с перекатами [19].

Лучат рыбу осенью: например, в нашей беседе информант, проживающий в с. Гагарка Усть-Коксинского района, рассказал, что он в 90-х гг. XX в. ловил рыбу в р. Катунь: «Осенью, как только пойдет листопад, хариусов и тайменя ловили. Лучили рыбу с лодки, на носу которой горит огонь, на приспособление „кошка“. Пламя от огня освещало воду, рыба, заметив хариуса или тайменя, бьет их острогой» [18]. Другой информант, проживающий в с. Усть-Кан Усть-Канского района, рассказал, как лучат рыбу в верхнем течении р. Чарыш. Здесь рыбачат без лодки, для подсветки используют фонари: «Как только река Чарыш начинает мерзнуть в ноябре и по ней пойдет шуга — льдинки, хариусы и таймени находятся в ямах-омутах. В эти ямы-омуты ночью рыбаки и забредают, и когда рыба окажется в лучах фонаря, ее колют острогой». Далее информант отметил, что способом лучения в основном добывают крупных особей хариуса и тайменя [19].

Многие рыбаки используют перемет — снасть из толстой лески или капроновой нити с рядом петель, на которые вяжутся поводки с крючками. На перемете используют различные приманки в зависимости от рыбы, которая обитает в месте, где ставят эту снасть. Если перемет ставят на крупную хищную рыбу, такую как таймень, то в виде приманки используют живца, если на хариуса, то мормышку, если на налима, то на крючок вешают мясо или мертвого голяна. Обычно переметом перегораживают заводь русла небольшой реки. У двух берегов втыкают колья, за которые и крепят два конца перемета. На озерах снасть натягивают в местах сужения; как отметил информант, «если на озере ставишь перемет, то находишь место типа угла и преграждаешь переметом» [17; 18]. Также в регионе распространена ловля рыбы на снасть — жерлицу. В Усть-Канском районе простейшие жерлицы на налима устанавливают с берега, на тихих небольших речках. Снасть состоит из толстой лески с грузилом и крючком, который снаряжается рыбой, обычно голянном. Снасть крепится на берегу к колышку [19].

Из рыбных ловушек в Республике Алтай широко используют морды и корчаги. Корчаги и морды различаются тем, что в первом случае кладется приманка, а во втором ловушка устанавливается с загородкой. Эти ловушки изготавливаются из ивовых прутьев и проволоки. Ивовые ветки — традиционный материал, а проволоку стали использовать в советское время [20, с. 55; 9]. Также простейшие самодельные ловушки для рыб делают дети. Например, для ловли голянов используют стеклянную банку, куда кладут хлеб и закрывают крышкой. Предварительно на крышке проделана небольшая дыра, чтобы рыба могла пройти в банку. Затем эту банку топят в местах, где находятся голяны. Так как голян ведет стайный образ жизни и очень прожорлив, банка быстро набивается. Также дети изготавливают ловушки из пластиковых бутылок объемом 1,5–2 л. Чтобы сделать импровизированную морду, бутылку разрезают в месте сужения и вставляют отрезанную часть горлышком внутрь, закрепляя ее в таком положении, часто при помощи проволоки. Обычно в дне бутылки проделывают небольшие отверстия, чтобы через них проходила вода. Такой самодельной пластиковой ловушкой ловят голянов и гольцов [18].

Таким образом, в наши дни любительская охота русского населения Республики Алтай не потеряла своего значения. В некоторых семьях, где есть опытный охотник, мясо диких животных — существенное подспорье в пищевом рационе. Пушная охота для многих людей служит средством дополнительного заработка. В регионе преобладает ружейная охота. Немаловажно, что в 2000-е гг. в арсенале охотников имеются эффективные средства охоты, снаряжения, что позволяет более успешно заниматься этой деятельностью.

В 2000-х гг. рыболовство у русского населения Республики Алтай являлось подсобной деятельностью, а для многих — хобби. В регионе рыбу ловят удочками, сетями, а также лучат ночью, применяя острогу, используют ловушки, морды, верши и т. д.

E. G. Torushev

Amateur hunting and fishing of the Russian population of the Altai Republic

Annotation. The unique fauna of Gorny Altai contributes to the fact that today hunting and fishing, as well as in the early periods of history, remain one of the branches of maintenance of the region's population. In this article we study hunting and fishing of the Russian population of the Altai Republic. In this research we used field materials of those informants for whom hunting and fishing are not professional but amateur activities.
Keywords: Altai Republic, Russian, hunting, fishing, prey.

Источники и литература

1. Слово об Алтае / сост. Б. Я. Бедюров. Горно-Алтайск: Юч-Сумер Белуха, 2004. Кн. 3. Ч. 1. 517 с.
2. НА НИИА. Материалы научной экспедиции. Дело № 163. «Ю» (информант решил остаться инкогнито, был обозначен как информант «Ю»). 1963 г. р. Республика Алтай, с. Горно-Алтайск, запись 2020 г.
3. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. «И» (информант решил остаться инкогнито, была обозначен как информант «И»). 1964 г. р. Республика Алтай, с. Горно-Алтайск, запись 2020 г.
4. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. Албанов Анатолий

- Иванович. 1971 г. р. Усть-Коксинский р-н Республики Алтай, с. Гагарка, запись 2020 г.
5. НА НИИА. МНЭ. Дело № 134. Гаршин Григорий Викторович. 1986 г. р. Усть-Канский р-н Республики Алтай, с. Усть-Кан, запись 2019 г.
 6. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. «Ж» (информант решил остаться инкогнито, был обозначен как информант «Ж»). Возраст примерно 40–45 лет). Усть-Канский р-н Республики Алтай, с. Усть-Кан, запись 2020 г.
 7. Собанский Г. Г. Звери Алтая. Крупные хищники и копытные. Барнаул: ГИПП «Алтай», 2005. 373 с.
 8. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. «О» (информант решил остаться инкогнито, был обозначен как информант «О»). Возраст примерно 45 лет). Усть-Канский р-н Республики Алтай, запись 2020 г.
 9. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. «Т» (информант решил остаться инкогнито, был обозначен как информант «Т»). Возраст примерно 45 лет). Турчакский р-н Республики Алтай, запись 2020 г.
 10. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. «С» (информант решил остаться инкогнито, был обозначен как информант «С»). Возраст примерно 45 лет). Чойский р-н Республики Алтай, запись 2020 г.
 11. Хозяйственно-культурный комплекс Горного Алтая: трансформации и традиции (конец XX – начало XXI вв.) / отв. ред. Н. В. Екеев, Э. В. Енчинов. Горно-Алтайск, 2016. 252 с.
 12. Указ Главы Республики Алтай, Председателя Правительства Республики Алтай от 31.07.2020 № 176-у «Об утверждении лимитов добычи охотничьих ресурсов и квот их добычи в Республике Алтай, за исключением лимитов добычи охотничьих ресурсов, находящихся на особо охраняемых природных территориях федерального значения, и квот их добычи, на период с 1 августа 2020 года до 1 августа 2021 года» // Официальное опубликование правовых актов [Электронный ресурс]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0400202007310002> (дата обращения: 02.09.2020).
 13. Сколько и каких животных могут добыть охотники на Алтае за год // Новости Горного Алтая [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gorno-altaisk.info/news/118252> (дата обращения: 02.09.2020).
 14. Мукаева Л. Н. Политика Кабинета в Горном Алтае в досоветское время: монография. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014. 112 с.
 15. Рыбный промысел на Телецком озере (Попытки промыслового лова) // Путеводитель по Республике Алтай [Электронный ресурс]. URL: <http://putevoditel-altai.ru/load/1558-rybnyuy-promysel-na-teleckom-ozere-popytki-promyslovogo-lova.html> (дата обращения: 11.09.2020).
 16. НА НИИА. МНЭ. Дело № 134. Буньков Андрей Александрович 1988 г. р., Усть-Коксинский р-н Республики Алтай, с. Гагарка, запись 2019 г.
 17. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. Александр (информант решил остаться инкогнито, только назвал имя Александр). 1965 г. р. Майминский р-н Республики Алтай, с. Майма, запись 2020 г.
 18. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. Албанов Сергей Иванович. 1973 г. р. Усть-Коксинский р-н Республики Алтай, с. Гагарка, запись 2020 г.
 19. НА НИИА. МНЭ. Дело № 163. «Г» (информант решил остаться инкогнито, был обозначен как информант «Г»). 1973 г. р. Усть-Канский р-н Республики Алтай, с. Усть-Кан, запись 2020 г.
 20. Шитова Н. И. Русские низкогорной зоны Горного Алтая (XX – начало XXI вв.): монография / под ред. Е. Ф. Фурсовой. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014. 208 с.

УДК 39(571.150)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-194-198

С. В. Туров

Природопользование русского населения Алтая в XVIII — первой половине XIX в.¹

Тюменский государственный университет, г. Тюмень, Российская Федерация

Аннотация. Исследуется адаптация русской традиционной хозяйственной структуры к природным условиям региона. Земледелие обуславливалось особенностями рельефа и микроклимата. Промысловое давление на животный и растительный мир определялось хозяйственными потребностями и рыночной конъюнктурой. Складывается порайонная специализация сбора дикоросов и добычи зверя. Промысловая деятельность сказывалась на численности животных и состоянии лесов. Включение в ареал промысловых интересов крестьянства тех или иных природных объектов зависело от многих факторов. В целом следует признать высокую степень адаптации русской традиционной хозяйственной структуры к природным условиям региона. **Ключевые слова:** Алтай, русские, природопользование, земледелие, добывающие промыслы.

На протяжении XVIII – I половины XIX в. русским крестьянством осваиваются горные долины Алтая, что приводит к становлению в Южной Сибири русского горного земледелия. Процесс этот начался с

речных долин Убинской и Бухтарминской [1, с. 21] и интенсивно продолжался на протяжении всего периода. Так, В. В. Радлов в начале 60-х гг. XIX столетия застал продолжающееся поступательное движение русского хлебопашества в горных долинах Алтая. В 1860 г. в долине реки Сема (868 м над уровнем моря) он посетил поселение алтайцев, а уже в 1863 г. на этом же месте он обнаружил большую и богатую

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научных проектов № 19-59-22008 и № 19-19-50270.

русскую деревню Шабалино: «...ее крестьяне сумели лучше использовать плодородные почвы, чем кучка алтайцев...» [2, с. 21].

Земледельческое освоение алтайских просторов в целом было подчинено особенностям рельефа и составу почв: «Из-за особенностей природных условий пашни, как правило, располагались здесь небольшими массивами. В горных районах южного Алтая ввиду пересеченного рельефа местности обычно это были небольшие участки, вытянутые в виде прямоугольников и идущие в горизонтальном направлении к склону. На равнине пашни были также разбросаны в нескольких местах в зависимости от наличия водных источников. Расстояние пашен от населенных пунктов было различным — от 2–10 до 30–50 км» [3, с. 121]. В первую очередь распахивались наилучшие земли: «К тому же хлебопахотные земли выбирают в отдаленных местах, будто вблизи годового нет...» (1760 г., Кольвано-Воскресенский горнозаводской округ) [1, с. 72]. К этому следует добавить, что у земледелия в горных долинах была еще одна особенность — северные склоны гор, обрамлявших долины, как правило, вовсе не засеивались [1, с. 98]. Пшеница не успевала здесь вызреть. Дело в том, что в условиях горного ландшафта на склонах долин, обращенных к югу, безморозный период значительно длиннее, чем на северных склонах. Это касается горных речных долин, где единственно возможно земледелие. Хотя в целом безморозный период в долинах и котловинообразных формах рельефа на 10–15 дней короче, чем на возвышенных частях горного рельефа, но здесь, кроме тепла, есть еще и почва [4, с. 85]. Интересное наблюдение над русским земледелием Горного Алтая сделал в 30-х годах XIX в. Ж. Б. Эйри. Описывая деревню Фыкалку (4214 футов над уровнем моря), он замечает, что здесь имеются посевы ржи, а у крестьянских изб расположились «отличные огороды». Но, по его же замечанию, в долине р. Уймон рожь высевали, в отличие от Фыкалки, «не ежегодно», хотя долина р. Уймон находится значительно ниже по отношению к уровню моря. Дело было в том, что д. Фыкалка находилась «к югу от Холсунских гор», которые закрывали ее от «полночных ветров» [5, с. 142–143].

Большую роль в хозяйстве алтайского крестьянства играли промыслы. Они позволяли получать дополнительные средства для поддержания хозяйства и уплаты податей. Продукция промыслов в XVIII — I половине XIX в. все в большем количестве поступала на рынок [6, с. 208–210]. В промысловой структуре региона на протяжении всего периода большое место отводилось добывающим промыслам. Где только позволяли природные условия, крестьяне занимались охотой, рыбной ловлей, сбором полезных дикорастущих и т. п. Промысловое давление на определенные виды животных могло усиливаться или ослабевать в зависимости от рыночной конъюнктуры. Так, до середины XIX в. алтайский сурок добывался крестьянами почти исключительно для собственных нужд: мясо шло в пищу, шкурки — на

одежду. С 50-х гг. XIX в. спрос на мех сурка стал расти. Дело в том, что меховщиками к этому времени была освоена окраска шкурок, имитирующая более дорогой мех. В начале 50-х гг. XIX в. с территории Горного Алтая в продажу поступало до 300 000 шкурок сурка в год. Они составляли половину стоимости всех товаров, закупавшихся в этой местности [7, с. 30–31]. Степень испытываемого животными антропогенного воздействия зависела и от их поведенческих установок (повадок). Так, белка меньше страдала от перепромысла, так как в силу периодических перекочевок иногда надолго уходила в недоступные для охотников лесные дебри, где восстанавливала свое поголовье. Причиной миграции зверька был неурожай кедровых орехов. В значительно большей степени от перепромысла страдало поголовье лосей, которые не склонны к дальним перекочевкам [7, с. 148; 8, 64–70]. Повадки алтайской пищухи (млекопитающее рода пищух отряда зайцеобразных) также сделали ее весьма уязвимой. Зверьки эти заготавливают на зиму сено, складывая его во внушительные стожки. Стожки могут достигать в высоту полутора и более метров. Масса сена в одном таком стожке может составлять 80–100 кг. Таким образом, запас сена на 1 км² угодий в некоторых урочищах может достигать 10 тонн [7, с. 22–24]. Крестьяне без зазрения совести похищали эти запасы, естественно, сокращая таким образом поголовье животных [9, с. 63; 10, с. 295–296].

От интересующего нас периода осталось немного полных и достоверных сведений о масштабах охотничьего промысла. Крестьяне в это время склонны были скрывать истинные размеры своего хозяйства. Эту особенность социальной психологии сибирского крестьянина отмечали многие современники. Известно высказывание С. И. Гуляева о русских жителях Горного Алтая, относящееся к 30-м гг. XIX в.: «Мы думаем, что число каменщиков гораздо более, а звериный промысел обильнее, нежели показывают цифры. Наши крестьяне, а тем более каменщики, как-то неохотно сообщают сведения об этих предметах, о своем состоянии, хозяйстве и промыслах» [11, с. 129]. Однако пусть нечасто, но сведения о размерах охотничьей добычи в рассматриваемый период можно обнаружить в источниках. Обычно это судебно-следственная документация, возникшая в связи с теми или иными незаконными действиями как самих крестьян, так и в отношении их самих. Так, в декабре 1757 г. у четырех крестьян Кольвано-Воскресенского ведомства Малышевской слободы деревни Кошкинской, «бывших на промыслу в бору, против станца Черемховой Забоки в урочище Шадрина Согра» киргиз-кайсаки отобрали 300 белок, 7 лисиц, 1 волка, 1 «сохатину» [12, с. 249]. Т. С. Мамсик приводит исключительно редкие и интересные материалы о размерах индивидуального охотничьего промысла в Горном Алтае в конце XVIII в. Так, у некоего Афанасия Селезнева, беглого крестьянина, после его поимки на Бухтарме оказалось «кож лосиных и маралых 10, ку-

ниц 10, лисиц красных 5, волков 2, белок 100». Некто Никифор Заворухин, прожив на тех же основаниях, что и Селезнёв, на Бухтарме зиму, к весне принес домой 18 соболей. В следующий сезон артелью еще с двумя крестьянами они добыли 40 соболей, 5 выдр. Горный работник Гуляев, тайно живший в «Камне», вывез на продажу 20 соболей, бергайер Андрей Попов — более пятидесяти. Все вышеприведенные факты относятся к 70-м гг. XVIII столетия. Некто Сизиков в 1783 г. на Бухтарме, на реке Максихе, наловил за зиму «ловушками, называемыми кулемками», 20 соболей и 110 белок. За зимний сезон 1785 г. в тех же местах он добыл 12 соболей и 30 белок [1, с. 28, 72–74].

Среди объектов собирательских промыслов главное место занимали растения. Специфика отдельных районов края проявлялась в том, что объектами собирательства становились растения, характерные только для местной флоры. В Барнаульском уезде местные жители занимались сбором дикого персика: «...Употребляется с ядрами для двояния водки, а особливо ядро вместо горького миндаля в разные кушанья». Здесь же, на Алтае, «по горным и каменистым местам, а более к Колыванскому, на Синей сопке», рос «дикий барбарис (сибирский)». Он употреблялся местными жителями «в пищу для варения ягодников — оба сих плода... (дикий персик и барбарис. — *Авт.*)» [13, л. 42]. На Верхнем Иртыше, в предгорьях Алтая в больших количествах собирали растения-красители: марену, зеленуху, серпуху [14, с. 37]. Порой в зону хозяйственных интересов крестьян попадали растения-реликты с чрезвычайно узким ареалом. Так, в Колыванском озере местные жители собирали болотный орешек, который произрастал на дне только этого водоема: «...привязывают для этого на конец длинного шеста кусок какой-нибудь материи и проводят по дну озера. Болотные орешки, снабженные шипами, зацепляют последними за кусок и таким образом вытаскивают их наверх» [15, с. 27]. Здесь же, на берегах Колыванского озера, собирали водоросли. С виду это небольшие шарики зеленого цвета, легко растворяющиеся в воде. Крестьяне получали из них маслянистую жидкость, которую называли водяным маслом и использовали для лечения глазных болезней [16, с. 97].

Существовали также районы предпочтительного сбора того или иного растения, характерного для флоры большинства местностей региона. Так, сбором хмеля крестьяне занимались практически повсеместно. Однако, по замечаниям современников, на Алтае хмель «в особом изобилии произрастал на верхнем Иртыше по «забокам», в окрестностях Бухтарминской крепости. Здесь его собирали линейные казаки [14, с. 14]. Собирательным промыслом уже во второй половине XVIII в. были присущи товарность, а значит, и высокая интенсивность. П. С. Паллас писал, что алтайские крестьяне возили на продажу на Змеиногорский рудник подводами дикий чеснок (черемшу, колбу) и «...некоторый род луку, на высоких горах растущего» [10, с. 216].

Сбор растений, употреблявшихся в пищу, особенно активизировался во время неурожая, когда возникала реальная угроза голода. В этом случае хорошим подспорьем населению служила дикая гречиха (карлык). Употребление в пищу карлыка было заимствовано от аборигенного населения — алтайцев.

Что касается попыток оценки объемов собирательства, то их для нашего периода имеется не так уж много. Так, Г. Потанин во время своего пребывания в 1856 г. в западной части Алтая ездил с жителями станции Тулаты в Алтайскую чернь за кедровыми орехами. По его свидетельству, некоторые крестьяне набивали здесь за сезон (август — сентябрь) до ста пудов орехов. Орехи вывозили из тайги целыми караванами подвод [17, с. 70–71].

Включение в ареал промысловых интересов крестьянства тех или иных объектов было процессом сложным, где переплетались множество различных факторов. Пример тому — освоение Телецкого озера. О Телецком озере русские узнали в XVII в. Воєвода Сабанский в 1642 г. предлагал основать острог на берегу озера, но этого не произошло. И к середине XIX в. русских поселений на Телецком озере не было [18, с. 111]. Сюда ходили на сбор кедрового ореха и звериный промысел. Местное крестьянство мотивировало отсутствие интереса к рыбным богатствам озера якобы чрезмерной глубиной водоема и малым количеством рыбы. Между тем в озере, действительно не мелком, водились в большом количестве ценные виды рыб: телецкая пресноводная селедка, таймень, хариус, щука, лещ [19, с. 1–2; 2, с. 62]. По свидетельству В. В. Радлова (1861 г.), его люди, располагавшие короткой сетью, в очень непродолжительное время наловили в озере «...вполне достаточное для еды количество красивых серых рыб, которых татары называли кызык, а русские — телецкой сельдью. Кызык появляется в огромных количествах чаще всего в начале июля» [2, с. 62–63]. При губернаторе Копцевиче в 20-х гг. XIX в. на озеро была откомандирована группа линейных казаков для ловли и заготовки впрок телецкой селедки. Предполагалось основать на берегу озера казачье селение, и уже был построен специальный «магазин» для складирования выловленной рыбы [18, с. 112]. Но дело быстро заглохло. Причем, как свидетельствовала молва, казаки приложили для этого немалые усилия, практикуя откровенный саботаж. Ходили слухи, что они, например, добавляли в бочки с рыбой траву с неприятным запахом. В общем, они делали всё, чтобы покинуть озеро как можно скорее и уже никогда на него не возвращаться, в чем и преуспели [19, с. 1–2]. Немногим лучше дело обстояло здесь и к концу периода. В 1861 г. во время хода сельдей (июль) на озере появилось несколько купцов с немногочисленными артелями. Добыча в каких-нибудь 80 пудов (купец Четин из Улагу, 1860 г.) считалась значительной. В 1861 г. на всем побережье озера стоял всего один сарай, где некий рыбопромышленник хранил сети и лодки. В 60-е гг. XIX в. С. И. Гуляев активно добивался организации промысла телецкой селедки и

«другого рода мелких сельдей, очень сходной с кильками». Он даже вступил по этому поводу в переписку с академиком К. М. Бером и супругой томского губернатора А. А. Родзянко; подвиг на этот промысел некоего «барнаульского мещанина» Суслонова, лично обучив его правильной засолке сельди, но всё тщетно: «Суслонов вместе с барнаульским мещанином Тренихиным занялись рыбной ловлей, добыли 18 пудов сельдей, продали их в Барнаул по 6 рублей пуд и тем закончили дело» [16, с. 88–89]. И как писал уже в начале 90-х гг. XIX в. И. Словцов, «дело с рыболовством на Телецком озере не подвинулось ни на шаг до настоящего времени» [16, с. 89]. По мнению В. В. Радлова, слабая рыбопромысловая активность на озере имела место по двум причинам. Во-первых, это крайне трудная дорога к озеру и его удаленность от поселений, во-вторых, невозможность его непосредственного освоения: «...нигде не сыскать ровного берега, на котором могла бы поместиться хотя крохотная деревушка» [2, с. 62–63, 65]. Обычно крестьяне вели промысловую деятельность вблизи своих селений. В середине XIX в. Аткинсон отмечал, что большинство алтайских крестьян, если они не занимались промыслом регулярно, а вели земледельческое хозяйство, должны были довольствоваться для охоты близкими окрестностями поселений [15, с. 258]. Через полстолетия это наблюдение повторил А. А. Кауфман: «Большая часть охотников в этой местности не удаляется за пределы волостной дачи и стреляет больше птиц: тетеревей, рябчиков, а при случае и мелкого пушного зверя – колонков и т. п.; сравнительно немногие идут на охоту в алтайскую тайгу и здесь промышленяют по преимуществу рябчиков и белок» [20, с. 10].

Повсеместно в лесной полосе крестьяне занимались производством смолы, дегтя в районах, где росла липа, «драли» липовое лыко. Много заготавливалось дубильных материалов – талового и хвойного корья. Особенно усиленно этими промыслами занимались крестьяне Кольвано-Воскресенского горнозаводского округа, где только в 1779 г. была отменена крестьянская повинность на поставку для заводов древесного угля, дегтя, смолы, ивовых решеток, корытец и рогож. Уже по принудительным ценам поставка этих изделий осуществлялась и после 1779 г. [6, с. 208]. Разные деревья испытывали различную степень давления со стороны крестьянских лесных промыслов. Так, на Бухтарме и вообще в Кольвано-Воскресенском округе для изготовления лодок-долбленок всем породам деревьев предпочиталась осокорь душистая – вид тополя. Выбирались для этой цели наиболее крупные деревья. Лодки, как и деревья, могли быть различной величины и поднимали от одного до 25 человек [15, с. 273; 14, с. 18]. В плотницком деле также были предпочтения. На Алтае предпочитали лиственницу и пихту для возведения

крестьянских домов. Хозяйственные занятия сказывались на состоянии леса. Особенно быстро лес исчезал в горных долинах, где его и так было немного, а доставка древесины из других мест в связи с трудностями перевозки была невозможна. П. С. Паллас оставил следующее свидетельство о с. Крутая Березовка, располагавшемся в долине реки Березовки, впадающей в Иртыш (Горный Алтай): «...То, что было на низменности при Иртыше, было для построения и укрепления села вырублено, а на около лежащих горах не растет нигде ни одного дерева» [10, с. 253].

Таким образом, земледельческое освоение алтайских просторов было подчинено особенностям рельефа, микроклимата и составу почв. Большое место в хозяйстве отводилось добывающим промыслам. Промысловое давление на определенные виды животных могло усиливаться или ослабевать в зависимости от рыночной конъюнктуры. Степень испытываемого животными антропогенного воздействия зависела и от их поведенческих установок (повадок). Среди объектов собирательных промыслов главное место занимали растения. Иногда в зону хозяйственных интересов крестьян попадали растения-реликты с чрезвычайно узким ареалом. Существовали также районы предпочтительного сбора растений, характерных для флоры всего региона. Сбор дикоросов приобрел товарный характер. Включение в ареал промысловых интересов крестьянства тех или иных объектов и территорий было сложным процессом, на который влияли многие факторы. Обычно крестьяне вели промысловую деятельность вблизи своих селений. Повсеместно крестьяне занимались лесными промыслами. Промысловая деятельность сказывалась на состоянии лесов, особенно быстро лес исчезал в горных долинах. В целом следует признать высокую степень адаптации русской традиционной хозяйственной структуры к природным условиям региона в рассматриваемый период.

S. V. Turov

Natural resources management of the Russian population in Altai during the XVIII – first half of the XIX centuries

Annotation. The adaptation of the Russian traditional industrial structure to the natural environments of the region is analyzed. Agriculture was propelled by the relief and microclimate's particular qualities. Trade pressure on the animal and plant life was predicated upon economic needs and market conditions. There is a regional specialization in collecting wild herb and in hunting animals. Trade activity had an impact on the animal numbers and the forests health. The inclusion of natural features in the range of trade interests of the peasantry depended on many factors. In general, the high adaptation level of the Russian traditional industrial structure to the natural conditions of the region should be recognised. **Keywords:** *Altai, Russian, natural resources management, agriculture, mining the crafts.*

Источники и литература

1. Мамсик Т. С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: механизм формирования и функционирования

агропромышленной структуры. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 238 с.

2. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. Москва: Наука, 1989. 749 с.
3. Сафьянова А. В. Хозяйственная жизнь русского населения Верхнего Прииртышья во второй половине XIX – начале XX века // Хозяйство и быт западно-сибирского крестьянства в XVII – начале XX века. Москва: Наука, 1979. С. 109-142.
4. География Западной Сибири: Очерки природы и хозяйства. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1965. 204 с.
5. Эйрие Ж. Б. Живописное путешествие по Азии, составленное на французском языке под руководством Эйрие (Eugène) и украшенное гравюрами. Москва: Тип. А. С. Ширяева, 1839. Т. 1. 290 с.
6. Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1982. 504 с.
7. Собанский Г. Г. Промысловые звери Горного Алтая. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. 159 с.
8. Формозов А. Н. Урожай кедровых орехов, налеты в Европу сибирской кедровки (*Nucifraga caryocastor macrorhynchus* Brehm) и колебания численности у белки (*Sciurus vilgaris* L) // Бюллетень научно-исследовательского института зоологии МГУ. Москва; Ленинград: Гос. мед. изд-во, 1933. № 1. С. 64–70.
9. Спасский Г. Путешествие на Тигирецкие белки // Сибирский вестник. 1818. Ч. 1. С. 43–65.
10. Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санкт-Петербургской Императорской академии наук. Санкт-Петербург: Тип. Императ. акад. наук, 1786. Ч. 2. Кн. 2. 575 с.
11. Гуляев С. И. Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. 1845. № 30. С. 129–130.
12. Материалы для истории Сибири. Издание императорского общества истории и древностей российских при Московском университете. Москва: Университет. тип, 1867. 333 с.
13. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 16. Оп. 1. Д. 361. Л. 42.
14. Гуляев Г. Заметки об Иртыше и странах им орошаемых // Вестник Императорского русского географического общества. 1862. Ч. 3. Кн. 5. Отд. 4. С. 1–40.
15. Путешествие по Сибири и прилегающим к ней странам Центральной Азии по описаниям Т. У. Аткинсона, А. Т. фон-Миддендорфа, Г. Редде и др. Санкт-Петербург: Тип. М. О. Вольфа, 1865. 518 с.
16. Словцов И. Степан Иванович Гуляев: Биографический очерк // Лукич. 1998. Ч. 3. С. 70–125.
17. Потанин Г. Полгода на Алтае // Русское слово. 1859. № 9. С. 70–71.
18. Ядринцев Н. М. Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский округ // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. 1880. Кн. 2. С. 1–147.
19. Ъ-Ъ. О сельдях в Телецком озере // Томские губернские ведомости. 1865. № 43. С. 1–2.
20. Кауфман А. А. Экономический быт государственных крестьян восточной части Томского округа и северо-западной части Мариинского округа Томской губернии. Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. Вып. XVIII. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и комп. 1892. 397 с.

УДК 930.2

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-198-202

Е. Ф. Фурсова

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

Локальные этнокультурные идентичности русских старожилов в предгорьях Южного Алтая¹

Аннотация. В статье сделана попытка раскрыть многообразие вариантов идентификации индивидов с локальными этнокультурными группами русских старожилов предгорий Южного Алтая на период конца XIX – начала XX в. по материалам этнографических экспедиций 1978–2000-х гг. Авторский подход заключается в том, чтобы исследовать указанную проблему на основе анализа коллективных народных названий (прозвищ) групп, не выделяя какую-то одну, учитывая при этом мнения соседей из близлежащих населенных пунктов. В результате исследования прослежены процессы развития исторического сознания и взаимодействия различных в культурном отношении этнокультурных групп, что нашло отражение в динамике распространения коллективных народных названий. **Ключевые слова:** локальные этнокультурные идентичности, историческая память, коллективные народные названия старожилов Сибири, старообрядцы.

Рассматривать локальную этнокультурную идентичность невозможно без обращения к фактам самосознания, исторической памяти индивидов, в данном случае, русских старожилов Южного Алтая периода конца XIX – начала XX в. В настоящей ста-

тье предпринята попытка раскрыть критерии этнокультурной идентичности через анализ полевого этнографического материала академических экспедиций 1970–2000 гг. о населяющих район группам и их коллективных названиях (самоназваниях и названиях, данных соседями). Разные иерархии и варианты идентичностей по материалам русских горожан из малых исторических городов центральной России были рассмотрены в статье С. С. Савоскула и, по заключению автора, немислимы без развитого исто-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект №18-09-00028а «Этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XVII – первой трети XX в.).

рического сознания, неотъемлемой частью которого они являются [1, с. 363]. В. А. Тишков еще категоричнее подчеркивал, что без истории нет и самой идентичности, если понимать под последней чувство сопричастности с той или иной общностью, культурой, ценностью [2, с. 6]. Проблема заключается в том, насколько это справедливо в отношении старожилов Сибири, которые считают себя здесь коренным «закаленным» (т. е. истинным) сибирским населением, насколько это соотносено с их исторической памятью как носителей русской идентичности.

Глубинное интервьюирование в ходе экспедиций проводилось, во-первых, в основном с людьми 1900–1920-х гг. р., не сомневающимися в своем русско-сибирском происхождении и относящими себя и своих предков к старожильческому населению. Во-вторых, беседы велись со старожилами по какой-то одной линии: отец – местный житель, мать из среды приезжих переселенцев из Европейской России или наоборот. Автор, как и большинство исследователей, к старожильческому населению относит потомков тех служилых людей, крестьян, которые поселились в Сибири до середины XIX в., т. е. до массового притока с европейских территорий.

Детальные расспросы о том, что думают о себе сибиряки или что думают о них их соседи, «копание в материале» дает картину идентичности первопоселенцев или тех, кто себя считает таковым в Западной Сибири. Приведем примеры из полевой практики в предгорных районах Южного Алтая, ранее занимавших значительную территорию Алтайского горного округа.

В верховьях р. Иртыш (ныне Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан) во время академической экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН 1995 г.¹ встречались коллективные названия местных старожилов «поляки», «чалдоны», «кержаки» наряду с региональной идентичностью «сибиряки» [3]. Если в XVIII в. П. С. Паллас писал о том, что на местах бывших форпостов были построены Шемонаиха, Екатерининская, Староалейская, которые заселялись «польскими поселенцами», то о бывших жителях этих мест – «казаках» – сведений в его записях не сохранилось. В материалах академических экспедиций ИАЭТ СО РАН такие упоминания тоже единичны. Например, о новопостроенной д. «Шемонаиха» Паллас сообщал, что жители «суть перешедшие из Польши поселяне», «кои Российского происшества, говорят языком русским и исповедуют древний Греческий закон» [4, с. 217]. Однако на момент работ Восточнославянской этнографической экспедиции 1995 г. местные жители называли Шемонаиху уже «чалдонским» селом, так как «поляков никого не осталось», а чалдонов рассматривали как потомков казаков, людей, приехавших неизвестно когда с р. Дон [5].

Если обратиться к этнографическим материалам по другим селам Шемонаихинского района, то

картина вырисовывается следующая. В д. Большая Речка одни жители называли себя и чалдонами и «закаленными сибиряками» [6], другие большебереченцы этот факт не подтверждали, считая население «кержацким». Действительно, в среде местных жителей на момент экспедиции проживало много потомков старообрядцев, в том числе потерявших память о религиозной принадлежности, но сохранивших атрибутику, например двуперстное знамение, иконы. Это говорит о том, что часть старообрядцев указанных сел, принявших сибирскую идентичность и название «чалдоны», впоследствии проявляли индифферентное отношение к старой вере дедов, сохраняли внешние символы.

Примечательно, что старообрядцы «стариковского согласия» д. Зевакино хотя и не считали себя чалдонами («деды все здешние»), но помнили рассказы бабушек о происхождении этой группы старожилов: «Приезжали с Чала и Дона казаки. Их потом стали звать чалдонами» [7]. В тех населенных пунктах, на которые информанты показывали как на «чалдонские» (с. Верх-Уба и Олеёнка), жители крестились «двумя перстами» и чалдонами себя не считали [8, 9]. По нашим наблюдениям, в Верх-Убе реально проживали старообрядцы поморского согласия, которые еще в 1990-е гг. ревностно соблюдали обычаи дедов и память об их происхождении «с запада»; жители же соседних сел называли их «поляшниками». Это говорит о том, что термин «чалдоны» становился постепенно общепринятым для обозначения групп старожильческого населения, а его содержание интерпретировалось в рамках положительно-го дискурса.

Немного севернее, в Третьяковском районе АК, Восточнославянская этнографическая экспедиция работала в июле 2000 г.² Информанты считали, что в деревнях Боровлянка, Плоское, Ново-Алейка, Верх-Алейка жили казаки и их потомки. Некоторые старожилы добавляли в этот список с. Шипуниху как «казачью станицу». Встречались также сельские жители, которые называли своих соседей или себя «поляшниками». Интересно, что при этом они могли добавить и более конкретную информацию. Например, Мария Венедиктовна Каплинская из с. Плоское, рассказывая про бабушку как «польку белорусскую», добавляла, что по материнской линии они выходцы из Воронежской губернии [10]. Валентина Семеновна Осипова из с. Староалейского вспоминала, что звали их «поляшками», но они «кацапы» из Рязанской губернии. Эти факты интересны тем, что в архивных документах упоминаются выходцы из этих губерний в качестве базовых для прежнего места жительства на Гомельщине [11]. Хотя в это трудно поверить, но по прошествии более двухсот лет потомки «поляшек» смогли сохранить память о своих столь отдаленных корнях. В отличие от других районов юга Западной Сибири здесь фиксировалось коллективное прозвище русских «кацапы», которое большинству русско-

¹ Руководитель – Е. Ф. Фурсова.

² Руководитель – Е. Ф. Фурсова.

го населения других сибирских районов неизвестно. Из местных староалейских фамилий информантами называются Выходцевы, Жолнэровы, Калашниковы, Осиповы [12].

В Третьяковском районе из массы сельских жителей, по неясным для нас признакам, чалдонами выборочно называли носителей конкретных фамилий. Например, Михаил Игнатьевич Шишаев вместе с супругой родились и всю жизнь прожили в д. Екатерининское и, так как «родители и деды здешние», их звали чалдонами [13]. В Екатерининском местными сибирскими фамилиями считались Бондаревы, Волженины, Даниловы, Лопатины, Раченковы.

Екатерининские старообрядцы сохранили молитвенные правила, двуперстие с большим пальцем посредине указательного, что, возможно, свидетельствует о забвении правила; свои старинные кресты они потеряли и носят «неизвестно за что». Сами старообрядцы рассматривали отступление от старых обычаев как «осибирячивание» под влиянием сибиряков-старожилов, казаков. Т. М. Степанова из Екатерининского вспоминала: «По лестовке молилась бабушка, а мама уже совсем осибирячилась и не имела лестовки» [14]. В качестве особенностей своей речи информант называла специфичное произношение местоимений «оны», «ён» и пр. Что касается с. Плоского Третьяковского района АК, то в 1990–2000-х гг. местные жители не идентифицировали себя ни с казаками, ни с чалдонами, но назывались сибиряками и кержаками («все здешние», «местные» фамилии в основном образованы от имени собственного — Алексеевы, Васильевы, Зиновьевы, Моисеевы и пр.).

К северо-востоку от Алея, в верховьях р. Ануй, в сс. Солонешно, Топольном, Сибирячихи местные жители еще в начале 1980-х гг. называли себя «поляками», в меньшей степени «кержаками», причем если первое еще можно рассматривать как самоназвание, то второе носители считали прозвищем [15, 16]. По материалам Алтайской этнографической экспедиции 1982 г.¹ можно оценить стереотипы поведения представителей этих этнографических групп. Пожилые селяне рассказывали: «Полячки лихие — на конях верхами, наши кержачки то тоже лихие, ну, те уже вовсе... Говорили — „дивно“, „пребольшущая“, „береть“, „пойдеть“. В Туманово говорили „що“, „к щаму“» [16]. Обозначение старожилов как «чалдонов» или «сибиряков» во время Алтайской экспедиции 1982 г. в приануйских селах практически не встречалось. Сторонники древнего благочестия называли старожилов-нестарообрядцев «мирскими», «церковными», «щепотниками». Среди последних в ануйских селах Черный Ануй, Усть-Мута и некоторых других встречались потомки казаков (по данным информантов, это донские казацкие семьи Походовых, Зарубиных). Впрочем, потомки казаков встречались здесь и в других местах. Так, в беседе со старожилом в с. Топольное А. А. Поповым

выяснилось, что он по отцовской линии составлял пятое поколение Поповых на Алтае (по другой линии они являлись забайкальскими казаками). В конце XIX — начале XX в. в приануйских селениях наблюдалась ситуация смешения старообрядцев с другими группами старожильского населения (например, казаками), что приводило к распространению старообрядчества [17].

Во время работ Восточнославянской этнографической экспедиции в 1998 г.² в Солонешенском районе АК было установлено, что местное население считает кержацкими деревни Солонешное, Солоньку, Черемшанку. Про Сибирячиху, Тальменку, Топольное, Туманово рассказывали, что там «живут русские поляки» [18, 19]. Сибирячихинские «поляки» выделялись особенностями произношения: «синиса», «улиса», «птиса» и пр. В старообрядческих семьях нередко излагались факты, противоречащие один другому. С одной стороны, информанты соглашались, что старообрядцев-беспоповцев здесь называют «кержаками» и это будто бы связано «с Кержач-рекой», с другой стороны, сами они себя кержаками не называли, но вспоминали, что их прадеды «с Курской губернии», «из-под Москвы». Анна Антоновна Филиппова из Топольного вспоминала, что, по семейному преданию, деды по матери «воронежские», по отцовской линии — «орловские» [20]. Могли говорить и достаточно обтекаемо, подчеркивая древность сибирских корней: «Сроду здешние и родители и деды».

Из расспросов можно сделать вывод о том, что под влиянием старообрядцев часть переселенцев Солонешенского района перешла «в старую веру». Например, Василиса Евсеевна Маркович, привезенная в детстве из Витебской губернии, у которой «мать молилась щепотью», под влиянием соседки П. С. Огнёвой «стала староверкой» [21]. Старообрядческими фамилиями считались Архиповы, Добрыгины, Огнёвы, Паутовы (в Тумановой), Аникины, Губины, Князевы, Ломакины, Филипповы (в Топольном), во многих местах — Черепановы, Шмаковы и др. Критерием отнесения к старообрядчеству, помимо религиозных факторов, были поведенческие стереотипы, включавшие обычай «иметь свою посуду», «разбирать из чего пить» [22]. О переселенцах с Дона как своих соседях местные жители рассказывали, однако к «донцам» коллективное название «чалдоны» здесь не применялось.

Обратимся к материалам тех районов юга Западной Сибири, где проживали потомки казаков Сибирского линейного казачьего войска, которых, как известно из исторических источников, в середине XIX в. обратили в государственных крестьян [23, с. 322]. Согласно материалам этнографической экспедиции 1988 г. по Чарышскому району АК, казаки проживали в селах Чарышское, Большой Башцелак, Малый Башцелак, Ивановка, Тулата, Слюденка, Рожки. Как сообщали местные жители, наряду с казаками в этих селах издавна проживали и старообряд-

¹ Руководитель — канд. ист. наук Л. М. Русакова.

² Руководитель экспедиции Е. Ф. Фурсова.

цы, известные как «кержаки», изредка встречались упоминания о «поляках». Вместе с тем и те и другие называли себя «крестьянами», «сибиряками» («башчелакские деды все сибиряки»). Башчелакские сибиряки были убеждены, что здесь «все деды и прадеды родились» [24], «дедов выслали, откуда не известно» [25]. Часть казаков придерживалась старой веры («казаки по вере старообрядцы»), часть являлись прихожанами официальной православной церкви. При этом в последнем случае информанты «из казачьих семей» были твердо убеждены в необходимости перекрещивания девушки-невесты старообрядческого вероисповедания. Зинаида Андреевна Казакова, потомственная казачка, рассказывала о своей семье и ее традиции: «Отец отслужил четыре года. Женился на казачке, на кержачках не женились. Если на кержачке, так те переходили в православие» [26]. По рассказам местных жителей-старообрядцев, с казаками имели место разногласия, так как, с их точки зрения, последние «были жесткими людьми» [27]. Запомнились казаки также своими красивыми песнями, их мастерским исполнением. Группы старожильского населения бассейна р. Чарыш — казаки, старообрядцы-кержаки, «поляки», точнее, их потомки в конце XX в. хотя и обладали памятью о социокультурной принадлежности дедов, однако из всех уровней собственной идентичности выделяли в основном «сибиряков» [28].

На казаков как на «местных» жителей указывали информанты в Колывани АК, однако более уверенно здесь назывались все же «сибирские» фамилии (Белоусовы, Половинкины, Поднебесновы, Харловы и пр.), чем казачьи (Зудовы). Видимо, уже к началу XX в. потомки казаков постепенно стали применять к себе региональный идентификационный термин «сибиряки» и не располагали информацией (или игнорировали ее?) еще об одних претендентах на связи с Доном — «чалдонах».

Заключение. Автор на основе полевых этнографических материалов 1978–2000-х гг. сделал попытку раскрыть многообразие идентичностей локальных этнокультурных групп русских старожил в предгорьях Алтая. Наряду с интервьюированием самих носителей традиций была произведена синхронизация мнений по этому вопросу среди соседей, жителей близлежащих деревень. Часть выявленных коллективных названий групп русских старожил имеет общесибирское распространение («чалдоны»), часть используется в Сибири для обозначения старообрядцев («кержаки»), часть известна только на Южном Алтае («поляки», «поляшки», «белорусские поляки» и т. п.). В отличие от многих северных территорий Западной Сибири, старожильская идентичность «чалдонов» как потомков донских казаков существовала здесь с идентичностью сибирских линейных «казачков», хотя представители этих групп между собой различались. Связанное с регионом коллективное название «сибиряки» чаще фиксировалось среди селян, считавших себя потомками казаков, а также сторонников официального правосла-

вия чалдонов, в меньшей степени у старообрядцев-«поляков». Чувство принадлежности к русскому этносу наблюдалось у представителей всех этнокультурных групп как нечто само собой разумеющееся, поэтому информанты говорили об этом только, когда их спрашивали.

Встречающаяся на Южном Алтае динамика обозначений старожил («чалдоны», «кержаки») свидетельствует о протекавших здесь процессах консолидации и ассимиляции одних этнокультурных групп другими. В отличие от жителей Среднего Приобья, местные старожилы мало осведомлены о мифе о донской прародине, что, возможно, служит показателем позднего распространения здесь этого термина из более северных районов. Можно говорить о процессах приобретения «новой» идентичности локальными этнокультурными группами и отражении этих процессов в индивидуальном сознании ее членов, например в результате смешанных браков «поляков» и кержаков, чалдонов и старообрядцев, казаков и старообрядцев. На религиозном уровне успеху русской этнокультурной идентичности старожильского населения способствовала принадлежность к православному вероисповеданию основной массы селян, включая и такое его ответвление, как старообрядчество.

Экспедиционные материалы свидетельствуют о значительном культурном влиянии компактной группы старообрядцев-«поляков», которые стали считаться в местах прибытия «старожилами» и примерили к себе новые коллективные названия, прежде всего популярных в Западной Сибири «чалдонов». Удаленность «поляков» в гористой местности Алтая не привела к такому сохранению этнокультурной идентичности, как в родственной им группе «семейских» Забайкалья, хотя, как уже указывалось, их культурное влияние в крае оказалось очень заметным. Об этом свидетельствуют, в частности, факты перехода сторонников официального православия в старообрядчество. Размыванию этнокультурной идентичности «поляков» способствовали контакты (браки) с другими старообрядческими группами беспоповских согласий — носителей северных или северо-восточных традиций (кержаков). Тем не менее феномен исторической памяти отдельных представителей этой группы, хотя бы и в единичных фактах, еще проявлялся в 1980–1990-х гг. После многолетнего проживания на Гомельщине (на территории бывшей Речи Посполитой) и по прошествии более двухсот лет после переезда в Сибирь потомки «поляшек» сохранили семейные предания, память о столь отдаленных корнях исхода предков из Воронежской, Курской, Орловской, Рязанской и других губерний.

E. F. Fursova

Local ethnocultural identities of Russian old-timers in the foothills of the Southern Altai

Annotation. The article makes an attempt to reveal the variety of types and identify criteria for identifying individuals with local ethnocultural groups of Russian old-timers in the foothills

of the Southern Altai for the period of the late XIX - early XX centuries. based on materials from ethnographic expeditions in 1978–2000. The author's approach is to investigate this problem based on the analysis of collective folk names of groups (nicknames), without highlighting any one and taking into account opinions among neighbors from nearby villages. As a re-

sult of the study, the processes of the development of historical consciousness and the interaction of culturally different groups were traced, which was reflected in the dynamics of the spread of collective folk names. **Keywords:** local ethnocultural identity, historical memory, collective folk names of old-timers of Siberia, Old believers.

Источники и литература

1. Савоскул С. С. Историческое сознание и российская, русская и локальная идентичности // Историческая память и российская идентичность. М.: РАН, 2018. С. 342–364.
2. Тишков В. А. Междисциплинарный взгляд на историческую память и идентичность // Историческая память и российская идентичность. М.: РАН, 2018. С. 5–11.
3. ПМА 1995, № Р 21/45 об.
4. Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. Ч. 2. Кн. 2. Санкт-Петербург, 1786. 575 с.
5. ПМА 1995 г.: Шемонаиха, ВКО. Агафонова А. Н. 1915 г. р.
6. ПМА 1995 г.: Шемонаихинский район, д. Большая Речка ВКО. Серохвостова Е. И. 1914 г. р.
7. ПМА 1995 г.: Шемонаихинский район, д. Зевакино ВКО. Боровикова П. И. 1928 г. р.
8. ПМА 1995 г.: Шемонаихинский район, д. Верх-Уба ВКО. Челимкина Е. П. 1919 г. р.
9. ПМА 1995 г.: Шемонаихинский район, д. Верх-Уба ВКО. Синельникова А. Л. 1916 г. р.
10. ПМА 2000, № 45/16: Третьяковский район АК, род. в д. Плоское. Каплинская М. В. Участница фольклорной группы «Русская песня» в д. Староалейское.
11. Лебедева А. А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта (XIX – начало XX в.) // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. Москва: Наука, 1969. С. 104–188.
12. ПМА 2000, № 45/17, 18. Третьяковский район АК. Информация от участниц фольклорной группы «Русская песня» в д. Староалейское.
13. ПМА 2000, № 45/18 об.: Третьяковский район, д. Екатеринбургское АК. Шишаев М. И. 1926 г. р.
14. ПМА 2000, № 45/19 об. – 20: Третьяковский район, д. Екатеринбургское АК. Т. М. Степанова. 1915 г. р.
15. ПМА 1982, № 9/10: Солонешенский район, д. Топольное АК. Паутова Е. Л. 1917 г. р.
16. ПМА 1982, № 9/11 об.: Солонешенский район, д. Топольное АК. Архипова А. С. 1917 г. р.
17. ПМА 1982, № 9/28, 31: Усть-Канский район, д. Усть-Мута РА. Упорова Ф. Н. 1905 г. р.
18. ПМА 1998, № 38/5 об.: с. Солонешное АК. Маковеева П. Я. 1926 г. р.
19. ПМА 1998, № 38/18 об.: Топольное Солонешенского района АК. Архипова А. С. 1916 г. р.
20. ПМА 1998, № 38/21 об.: Топольное Солонешенского района АК. Филиппова А. А. 1918 г. р.
21. ПМА 1998, № 38/8: с. Солонешное АК. Маркович В. Е. 1926 г. р.
22. ПМА 1998, № 38/9 об.: с. Солонешное АК. Огнёва П. С. 1918 г. р.
23. Исаев В. В., Дунец А. Н. Традиционная культура сибирского казачества в историко-культурном наследии Алтайского края и перспективы ее использования в туризме // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 4 (47). С. 322–324.
24. ПМА 1988, № 14/57 об., 58: Чарышский район, д. Большой Башчелак АК. Березикова М. П. 1908 г. р.
25. ПМА 1988, № 14/86 об.: Чарышское АК. Чекмарев А. Г. 1947 г. р. (?)
26. ПМА 1988, № 14/80 об.: Чарышское АК. Казакова З. А. 1906 г. р.
27. ПМА 1988, № 14/81: Чарышское АК. Елизарова П. П., 1918 г. р.
28. ПМА 1988, № 14/68: Чарышский район, д. Ивановка АК. П. В. (без фамилии). 1927 г. р.



4

Антропология
экстремальности
и памяти
в фокусе устной
и гендерной
истории

УДК 39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-204-208

Е. П. Батьянова*Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация***Жертвы Гражданской войны и репрессий 1920–1930-х годов в семейных хрониках телеутов¹**

Аннотация. В докладе анализируются устные семейные хроники телеутов, касающиеся периода советской истории 1920–1930 гг. Тексты хроник записаны автором во время экспедиций к телеутам в 1976–2014 гг. Обращено внимание на то, что в постсоветское время содержание хроник дополнилось новыми именами и событиями, связанными с Гражданской войной и репрессиями периода коллективизации. Отмечено, что генеалогии и семейные хроники, поддерживая память о людях и событиях различных периодов истории телеутов, структурируют их этническую и родовую идентичность и способствуют их этническому самосохранению. **Ключевые слова:** телеуты, семейные хроники, Гражданская война, репрессии, коллективизация, кулаки, шаманы.

В основе доклада – анализ содержания устных семейных хроник телеутов, касающихся советского периода истории. Тексты хроник были записаны мной во время экспедиций к телеутам в 1976–2014 гг.

Генеалогическая память играет существенную роль в поддержании этнической и родовой идентичности телеутов. В их генеалогиях, уходящих на глубину 6–12 поколений, запечатлены имена и события, связанные с историей как всего этноса, так и отдельных сеоков (родов), фамилий, семей. В последние десятилетия из потаенных глубин генеалогической памяти телеутов поднялись на поверхность забытые в обществе имена людей, репрессированных в советское время. Лица, погибшие или пострадавшие в годы Гражданской войны и репрессий 1920–1930-х гг., фигурируют во многих семейных хрониках. Среди жертв революционного террора и репрессий – не только отдельные индивиды, но и целые семьи, родовые кланы, в том числе представлявшие в досоветское время культурную элиту телеутского сообщества. Таковым был, например, клан Шабураковых, относившийся к знатному телеутскому сеоку меркит. С начала XIX в. Шабураковы жили в Горном Алтае, в селении Улус-Черга, и занимались отгонным скотоводством. Их хозяйствование отличала высокая культура. Они разводили лошадей и даже поставляли их для нужд царской армии. Глава клана Урус Шабураков был депутатом Томской городской думы.

Шабураковы постоянно упоминаются в записках миссионеров 1880–1910-х гг. как самые «оголтелые язычники», заядлые враги православной миссии [1, с. 121 и др]. Они активно сопротивлялись территориальной экспансии российских переселенцев,

умело используя для этого правовые механизмы: обращались в суд и пр.

Обстановка гражданской войны разожгла противоречия между разными группами населения в местах проживания Шабураковых, что в 1919 г. закончилось для них трагедией. Рассказывает правнучка Уруса Шабуракова Софья Николаевна Шабуракова: «В ту ночь налетели на верховых лошадях. Кто они были, неизвестно – или красные, или белые... С целью, видимо, ограбления. Скорее всего, это просто бандиты из степных районов. Слава-то прошла, что Оруска-то богатый, что он для царской армии лошадей поставлял, значит у него богатство большое... А наши русского языка-то не знают и ничего в политике не разбираются... На мирное население – раз – налетели и стали ловить мужчин и четырнадцать успели поймать, а остальные ускользнули, сбежали в горы... А этих в Могуту за 3 км от Улус-Черги угнали и всю ночь рубили... Рев в аиле, страшный рев был мужчин... На алтайском языке говорят: „Что? Кто вы? За что вы нас? Если вам надо богатство, ну берите, но зачем вы нас рубите-то?“ А через дорогу, дороги-то грунтовые, неширокие... соседи не спали всю ночь... Остальные наши мужчины сбежали... Они поехали вверх по Чуйскому тракту, видимо, хотели перейти границу Монголии и в Китай... уйти... И их поймали в Белом Боме и гнали через Чергу... Никто не знал, куда их гонят...» [2].

А вот рассказ, где изложена одна из версий гибели главы клана Шабураковых: «Белые с красными... дрались. Решили красные уничтожить Шабураковых род весь. А старик Орус спрятался. На лыжи встал и в горы ушел. Сына привели. Он кричит: „Папа, или ты будешь умирать, или я“. – «Сынок, ты оставайся – пусть лучше меня убивают» [3].

Рассказы о гибели Шабураковых фигурировали в 1990-х – начале 2000-х гг. в информационных бюллетенях телеутских ассоциаций: «Я расскажу вам одну историю. Мы сами из Алтая. Мой дед был бай – очень богатый человек, это было еще до революции. Он держал большие табуны лошадей и каждый год высылал подарки русскому царю. По сто отборных жеребцов в армию царя Николая Второго, и за это

¹ Публикация подготовлена с использованием материалов гранта РФФИ № 18-05-60040 «Новые технологии и социальные институты коренного населения Российской Арктики: возможности и риски», а также проекта РФФИ № 03-06-80179а «Женщина и возрождение шаманизма (постсоветское пространство) на рубеже тысячелетий».

царь подарил ему золотую чашу, на которой было вырезано имя моего деда и благодарность ему от царской семьи. Но вот случилась революция, и деда убили какие-то люди, раздев его и водив по деревне в мороз, так он и замерз, а всю семью его уничтожили. Но память о нем и о золотой именной чаше осталась в нашей семье» [4].

После учиненного погрома жители Улус-Черги покинули селение и несколько лет скитались по деревням степного Алтая и кузнецких степей, где у них жили родственники. По данным известного исследователя этнографии Алтая А. В. Анохина, в 1919 г. в Улус-Черге было убито 26 человек [5, л. 40]. Участница этнографической экспедиции 1924 г. Е. Черневская отметила, что в Улус-Черге «в каждой семье не хватает или отца, или мужа, или брата, и есть семьи, где остались исключительно одни женщины» [6]. Многие из Шабураковых, покинувших Улус-Чергу, так и не вернулись обратно.

Разбойным набегам в начале 1920-х гг. подвергались и другие телеутские селения, что запечатлено и в семейных хрониках, и в архивных документах: «С 8 на 9 июля на дер. Шанда набег сделала банда под командованием Бордокина Тимофея в числе 8 человек, у них оружия — 4 нагана, 8 гранат, у всех винтовки. После чего отступили на пасеку Ермолаева [7, л. 1].

Аресты, преследования «классовых врагов», ограничения их в правах с особым размахом продолжались в период коллективизации. Людей арестовывали, ссылали, лишали права служить в армии. Эти факты фигурируют в устных рассказах телеутов и находят многие подтверждения в архивных документах [8].

Об опальной судьбе Шабураковых, бежавших в степной Алтай из Улус-Черги, рассказывают их потомки, живущие в г. Заринске: «Мой прадед Уруска. Дед мой Шур привез сюда последних, младших (Шабураковых. — Е. Б.). Шел ночью, где пешком, где как... То ли у деда, то ли у прадеда дочь сюда замуж вышла. Отец здесь и остался. Во Вторую мировую войну он добровольно ушел на фронт. В 1942 году, кажется, погиб... Здесь житья ему не было. Сын кулака... Раньше-то... ненавидели кулаков, тех, кто хорошо жил. Деда преследовали, потом моего отца. Он с пятого года... Отец сколько лет, мама говорила, прятался, ходил, шалаш делал. Там, ближе к Чумышу, заросли, землянку выкопал. Боялся, не давали ему возможности. Наверное, забрали бы, и так бы и канул опять. Но потом, перед войной, стал пастухом, коров пас частных, не колхозных, не совхозных... Ненавидели его, ну не то что ненавидели, презирали или как сказать... Все говорили, что он сын кулака, и с ним хорошо не разговаривали, но забрать-то не забрали... Я помню, в послевоенное время... даже наши одноклассницы говорили: „А-а-а, вы кулаки!“ [9].

Репрессиям подвергались представители и многих других телеутских фамилий: «Мама фамилия была Тодышева. Деда не раскулачивали. Но просто он сам себя обеспечивал. Какой кулак?! И он в гости

поехал в Белово. Поехал, и там его забрали, и неизвестно, за что. Так домой и не вернулся. С Тодышевым беловским они были братья. За что и зачем их забрали?» [9].

Деление населения на группы, имевшие разный правовой статус (кулаки, бедняки, середняки), ломало вековые представления людей о социальных и нравственных ценностях и нормах. Характерно, что в воспоминаниях стариков-телеутов бедняки, активно сотрудничавшие с новой властью, нередко фигурируют как бездельники, не желающие и не умеющие работать: «Уполномоченными становились самые бедные люди, которые не хотели пахать, сеять. Бичевали» [10]: «Был у нас М. С. Председателем он не был и секретарем сельсовета не был, но был доносчик хороший. И коммунистом он не был. Он просто такой человек был, который не любил тех, кто трудился. Он и животных особо не держал. Двор у него был бедноватенький. Он себя к беднякам относил, а кто ему не давал работать?!» [2].

В устных рассказах телеутов упоминаются формы противодействия людей коллективизации — например, распространенное в те годы свертывание хозяйства и избавление от имущества — «самораскулачивание»: «Отец был улусовский, из богатой семьи. Он все размотал перед раскулачиванием. Мама и бабушка ругались. А он им говорит: „А в Нарым не хотите?“ [11]. Весьма распространено было «бегание от колхоза», о чем вспоминают старики: «Мои от колхоза убежали. Чего боялись? Здесь жили в большом доме — крестовый, четырехкомнатный. А колхоз организовываться стал, так прямо из деревни кто куда убегает. В другую деревню. Которые — в Белово. Ну, редкие остались» [12].

Иногда представители власти отказывались участвовать в раскулачивании. Об этом рассказывает внучка Трифона Кильтеева — бывшего председателя сельсовета в Кызыл-улусе. Власти требовали от ее деда «найти и выдать кулаков... А поскольку кулаков не было, его самого решили раскулачить... Вещи все вынесли, сундуки вынесли, скотину всю забрали. На глазах у всех раскрыли сундуки, всю одежду, обувь каждый, кто стоял там, забрали. Они в чем были, в том и остались, мама рассказывала... Пять или шесть детей у ее отца было... Остались они ни с чем. Приют нашли сначала у родственников, попросились и какое-то время там жили. Мама говорит: „За кусок мыла, чтобы помыться, мы бесплатно у людей работали. Сено надо было сгрести или что, какую-либо посильную помощь оказать. За кусок мыла целый день работали!“ [13].

Раскулаченному Трифону Кильтееву одному из немногих удалось восстановить свои права: «Дед, поскольку он был грамотным... поехал в Новосибирск... И там он восстановил право голоса. Теперь он мог принимать участие в голосовании, статус свой он восстановил. Смог вернуть только дом, а все остальное... пришлось ему наживать заново... В Челухоеве построили себе дом... И до конца жизни они в том доме жили» [13].

Традиции коллективной самозащиты, взаимовыручки, характерные для телеутского сообщества, в некоторой степени смягчали жесткий процесс коллективизации. Некоторым людям удалось избежать раскулачивания благодаря активной защите односельчан или местных представителей власти: «В 1930-е годы было раскулачивание. Кто-то сказал тогда, что Сидор Казакович, мой отец, — кулацкий сын, надо раскулачить. Уполномоченный был у нас в деревне Иктин Андрей. Он защитил отца, сказал: „У него нечего раскулачивать. Он сам построил дом, один строил, возил лес из тайги. У него одна корова, одна лошадка. Чего его раскулачивать?“ Настоял, чтобы не трогали. Так мы остались нераскулаченными» [10].

Тем не менее классовое неприятие «кулаков-эксплуататоров», насаждаемое господствовавшей идеологией, бытовало среди части телеутского населения. В семейных хрониках запечатлены случаи покушения на убийство членов кулацких семей или лиц, неугодных власти: «Мама рассказывала: когда ей было 10 лет... она сидела за столом в вечернее время, и вот кто-то вечером проходил и выстрелил из ружья... Пуля прошла мимо и в стену вонзилась, рядом со щекой прошла. Дед следом выбежал, никого не нашел... Он был действительно порядочным человеком, всегда жил по совести: „Ну как я могу найти кулаков, если нет таких“. Вот и сам он попал под раскулачивание» [13].

Среди способов противодействия коллективизации и сопровождавшим ее акциям в рассказах телеутов упоминаются побеги семей кулаков из ссылки и возвращение их в родные места: «В деревне раскулачивали семью Чаштановых. Они где-то в Нарыме были. Через сколько-то, через год или года не было, оттуда обратно каким-то образом вернулись» [9]. «Тодышева Сатлая раскулачивали, Николая Абакумовича раскулачивали, Кучеева Сидора. Кучеевы поженились и жили в Шанде, а в 29-м году у Сидора умер сын Петр, застрелили его 19 января. Зимой похоронили сына, а летом их раскулачили. Они уехали пятеро в Нарым: Сидор, жена его, мать, сестра и еще сын Федор. Там мать умерла, сестра умерла, жена умерла. Сидор с сыном только остались — с Федей — 16-летним сыном. То ли в 1933 году (точно не могу сказать) Сидор решил сбежать. Сын уже заболел. На себе он тащил сына. Где-то в тайге деревню нашли, наняли подводу, в Томск на вокзал привезли его. Сидор приехал сюда и здесь потом похоронил сына, в Шанде. Один он остался, в 1935 году его опять забрали... Ефросинья Каргина краску купила и перепродавала ее, поймали ее и посадили на год... Они там встретились, договорились, а потом поженились они. Жили, и у них родилась дочь Анна... Сидора потом опять забрали, и так с концом — без вести» [10].

Местные власти вводили по собственной инициативе необоснованные запреты для кулаков и их семей. Им, например: не разрешали брать воду из проруби: «Кулацкие отрывки, не поганьте воду, не ходи-

те к проруби, воду не берите» [10]. Запрещали выгонять скот на деревенские пастбища, в результате жертвами репрессий становились не только люди, но и животные: «У бабушки отца раскулачили, а сын без вести пропал на войне. Ей не разрешали пастить корову на пастбище... Корова все лето стояла на привязи, и ей приносили скошенное сено. Она потом сбежала и попала под поезд» [14].

В устных рассказах телеутов приводятся факты изощренной жестокости, демонстрируемой представителями власти по отношению к «классовым врагам»: «В 30-е годы кого не сажали? Всех сажали, у кого корова есть, лошадь. Дедушка по матери — Тодышев Мураш. 8 лошадей у него было, столько же коров... Кто не знал этого Мураша? Все знали. Он симментальскую породу коров держал. Такой большой был, здоровый, высокий. Лошадь застрянет, не может вытягивать телегу из грязи — он телегу возьмет и поставит, а потом сядет, и дальше поехали... Когда его приехали арестовывать, то привязали за руки к телеге, и он, привязанный, должен был бежать за телегой до самого города» [15].

Рассказы телеутов о репрессированных и погибших родственниках наполнены эмоциями, в них горечь и сочувствие к жертвам террора: «Что он думал перед тем, как его расстреляли? За что, за какое преступление их убивали? За что, спрашивается? Или кого они убили? Или кого обидели? Не так ли? За свои труды, за свои нажитки. Они работников не имели, они сами трудились... За свои труды они страдали. Кулаками называли их» [10].

Редко кто из жителей телеутских селений доносил о сбежавших из ссылки и возвратившихся на родину соседях или родственниках. Им старались оказать посильную помощь: «Братя мамы Василий Иванович и Петр Иванович Андрушкины были сосланы в Нарым. Отец им продукты туда возил. Ребятишек их он украл, из Нарыма вывез... Братя так же путем скрыто приехали. Сначала открыто жили, потом опять стали скрываться. Василий говорит: „Что мне скрываться? Поедем в Верховскую — за семьей“. Его забрали. Расстреляли его (внуки теперь узнали). А старший брат так и скрывался, в кустах просидел. В войну стал работать в колхозе. После войны умер, в году 48-м. Старшего сына забрали как сына кулака в 1937-м году» [16].

«Помню, как они сидели на улице с ребятишками. В Шанде жили, выгнали их за то, что сбежали они из ссылки... Потом приходит Шулатаев: «Что, будете сидеть на улице? Пойдемте к нам — переночуйте. Побудьте у нас пока». На вторую ночь приходит Пелагея, бабушка: „Пойдемте, деточки“. У них переночевали несколько ночей. Потом приходит бабушка Стеша и говорит: „По домам не ходите, живите у нас“. У них несколько времени пожили. Отец сбежал всё, прятался. Потом решил паспорт себе оформить. „Теперь, — говорит, — мне не страшно, я с паспортом теперь. Пойду в колхоз работать“... Поставил землянушку. Уже достраивал, а потом приезжает милиция из Бекова — кто-то доложил, наверное... Забрали и в

1937 годах — так его нет. Миша где-то в архивах нашел, что... расстреляли» [10].

Помимо кулаков и членов их семей, арестам и преследованиям подвергались также шаманы (камы) и служители православного культа.

Притесняемые властью телеутские шаманы искали защиты у этнографов. Об этом упоминает в полевом этнографическом дневнике 1929 г. А. Г. Данилин: «Улус Крутой... Приехал сюда из Тарабы в гости кам Семен Абушкин... Солидно и вежливо стал нас просить ему помочь. Его как кама притесняют и не позволяют приносить жертвы... А он... готовится делать очередное камлание... Мы сказали, что церковь у нас отделена от государства и никто не имеет права препятствовать» [17, л. 158–159 об.].

Иногда раздражение властей вызывали и этнографы, которые изучали шаманизм. Так исследовательская деятельность в Горном Алтае А. В. Анохина подчас подвергалась критике в газетах, о чем упоминает в полевом дневнике 1928 г. А. Г. Данилин: «Анохин здесь не пользуется популярностью: вчера в местной газете была статья, в коей высмеивалось его увлечение бурханизмом и шаманизмом. Говорят, что он хочет уезжать обратно в Барнаул» [17, л. 90].

Характерно, что в рассказах телеутов о борьбе советской власти с шаманами последние, вопреки реалиям, всегда выходят победителями. Образы шаманов в этих рассказах мифологизированы, и шаманам в их противодействии репрессиям «помогают» их духи. Бытуют рассказы, как духи наказывали гонителей шаманства. Популярна история о том, как один из местных активистов попытался играть на изъятых у шаманов бубнах, в результате «лицо его покрылось болячками» [18].

Большинству телеутских шаманов не удалось избежать ущемления в правах, преследований и арестов. Репрессиям подвергались и их родственники. Так, сын известного кама Канакая Федор Челухоев в 1937 г. был арестован и сослан на Север, где находился до 1952 г. Его семья, оказавшаяся в бедственном положении после конфискации всего имущества, скиталась по родственникам. Две его дочери умерли от туберкулеза.

В горниле репрессий погиб телеут Роман Алексеевич Хлопотин — корреспондент и активный помощник ленинградских этнографов А. Г. Данилина и Л. Э. Каруновской, связавший в конце жизни свою судьбу с православной церковью. О нем вспоминает его внучка Любовь Тыдыкова: «В 1937 году деда расстреляли. Его забрали, и жену его, матушку, забрали. Через неделю ее отпустили. Она приехала никакая. Долго молчала... Конфискованы были книги у него. Он в церкви стал служить после смерти же-

ны первой... Можно опубликовать какие-то документы о нем?» [19].

Среди деятелей культуры, репрессированных в первые десятилетия советского периода, был выдающийся художник, телеут по происхождению, Григорий Иванович Гуркин (1870–1937), расстрелянный по обвинению в шпионаже в пользу Японии, а также фольклорист и этнограф Георгий Маркелович Токмашев (1892–1960). Выходец из телеутского селения Челухоево, ученик Г. Н. Потанина, Токмашев был арестован в 1920 г. и как «член контрреволюционной земской управы», провел в заключении два года; с 1934 по 1938 г. он «отбывал срок за антисоветскую агитацию». Воспоминания о Г. М. Токмашеве его сыновей приведены в специально посвященной ему статье [20].

Несмотря на то, что потери телеутов в период Гражданской войны и репрессий периода коллективизации и «большого террора» были весьма существенны, многие люди сейчас с ностальгией вспоминают советские времена, в том числе колхозную жизнь: «Все равны были. Была работа» [21]. «Сейчас люди вроде бы хорошо живут, но не радостно. После войны, когда я росла, радостно было жить. Сейчас все вспоминаем ранешнее житье» [22]. Такие настроения нашли отражение в публикациях историко-этнографического музея «Чолкой», резко критикующих разрушение советских форм хозяйствования, прежде всего колхозов [23, с. 16].

Таким образом, устные семейные хроники и генеалогии телеутов сохраняют память о сложных перипетиях жизни их сообщества в XX в., не предавая забвению ни имена, ни события. Генеалогическая память структурирует этническую идентичность телеутов и способствует этническому самосохранению этого малочисленного народа.

Batyanova E. P.

Victims of the Civil War and Repression of the 1920–30s in the Teleut Family Chronicles

Annotation. The report examines oral family histories of Teleuts that are related to the 1920–30s period of Soviet history. The texts of these histories were collected and written down by the author during the various trips to Teleuts in 1976–2014. Attention is drawn to the fact that in the post-Soviet period, new names and events associated with the Civil war and repressions of the collectivization period were introduced into the narratives. It is pointed out that genealogies and family chronicles, by supporting the memory of people and events of the Teleut history, thus organize and structure their ethnic and kin identity and contribute to the stability of the ethnic group and community as a whole. **Keywords:** *Teleuts, family histories, Civil war, repression, collectivization, kulaks, shamans.*

Источники и литература

1. Батьянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX — начале XXI века. Москва Наука, 2007. 396 с.
2. ПМА 2001 г.: Республика Алтай, г. Горно-Алтайск. Шабурова С. Н., 1919 г. р.
3. ПМА 1997 г.: Кемеровская область, Гурьевский район, д. Шанда. Тарасова А. С., 1926 г. р.
4. Информационный бюллетень № 1 от 15 июня 2003 г. Проект Аржан Суу Кемеровская региональная об-

- щественная организация телеутского народа «Набат» Л. 4. Баксарина Адо (рукопись).
5. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) (МАЭ). Ф. 11. Оп. 1. Д. 14.
 6. Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 24. Черневская Е. Телеутская женщина в замужестве. Сообщение. 1924 г.
 7. Государственный архив Кемеровской области (ГАКО). Ф. Р-63. Оп. 2. Д. 1. Л. 1. О набегах банды Т. Бордокина на Шанду, 1923 г.
 8. Батьянова Е. П. Телеутские кулаки и торговцы в годы коллективизации // Этнографическое обозрение. 2017. № 1. С. 86–96.
 9. ПМА 2010 г.: Алтайский край, г. Заринск. Шабуркова У. С., 1936 г. р.
 10. ПМА 2004 г.: Кемеровская область, Гурьевский район, д. Шанда. Тарасова А. С. 1926 г. р.
 11. ПМА 2012 г.: Кемеровская область, Гурьевский район, д. Шанда.
 12. ПМА 2004 г.: Кемеровская область, пос. Телеуты (Новокузнецк). Сагина А. П. 1922 г. р.
 13. ПМА 2014 г.: Кемеровская область, Беловский район, д. Верховская. Мажина П. Н., 1954 г. р.
 14. ПМА 2004 г.: Кемеровская область, г. Белово. Тодышева М. А., 1960 г. р.
 15. ПМА 2010 г.: Алтайский край, г. Заринск. Шабуркова М. С., 1929 г. р.
 16. ПМА 1994 г.: Кемеровская область, Гурьевский район, д. Шанда. Тарасова А. С., 1926 г. р.
 17. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (СПбФ АРАН). Ф. 135. Оп. 2. Д. 102.
 18. ПМА 1976 г.: Кемеровская область, Беловский район, д. Челухоево, д. Верховская.
 19. ПМА 2014 г.: Кемеровская область, г. Белово. Тыдыкова П. Н., 1958 г. р.
 20. Батьянова Е. П., Рюмина Л. Т. Георгий Маркелович Токмашёв – просветитель, этнограф, фольклорист // Репрессированные этнографы: Вып. 2 / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Москва Вост. лит. РАН, 2003. С. 105–127.
 21. ПМА 2014 г.: Алтайский край, г. Заринск. Шабуркова У. С. 1936 г. р.
 22. ПМА 2010 г.: Кемеровская область, Гурьевский район, д. Шанда. Кыстарова А. А., 1936 г. р.
 23. Люди труда и созидания. Историко-этнографический музей «Чолкой» Беловского района. Телеутская земля с. Беково / сост. В. И. Челухоев, Л. Г. Челухоева. Беково, 2010.

УДК 394

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-208-213

Э.-Б. М. Гучинова*Калмыцкий научный центр РАН, г. Элиста, Российская Федерация***У каждого своя Сибирь. Устные истории в изучении повседневной жизни калмыков в ссылке**

Аннотация. Публикация посвящена важному в истории Калмыкии, но еще недостаточно исследованному антропологами и социологами периоду депортации народа в Сибирь (1943–1956) и памяти об этом. Цели и задачи публикации – показать роль метода устной истории в изучении повседневных практик выживания калмыков в Сибири, а также специфику калмыцкого нарратива о депортации, которая отражает социальную динамику взаимоотношений репрессированных калмыков и местного населения – от первой встречи, часто травматичной, до последующих дружеских. Автор показывает примеры позитивной работы с травматичным прошлым, которая отражается в Поездах Памяти и фокусирует работу благодарной памяти. **Ключевые слова:** депортация, калмыки, устная история, нарратив, репрессии, Сибирь, политики памяти.

Тема ссылки в публичном дискурсе. Калмыки были высланы в Сибирь 28 декабря 1943 г. Весь народ в один день был «поднят на колеса», по выражению сотрудников НКВД, выполнявших операцию «Улусы» и погружен в товарные вагоны, в которых людей повезли в Сибирь. Оказавшись расселенными по 3–4 семьи на село в глубинных местечках, разбросанных по многим регионам Сибири, Дальнего Востока и Казахстана, они хлебнули горя, столкнувшись с бесправием, с нищетой, с изгойством. Но, справившись с первыми трудностями депортации, калмыки смогли обустроиться на местах, со временем наладились и отношения с местными властями и населением. Однако в 1949 г. статус репрессированных был подтвержден, вышел указ Верховного Совета СССР о том, что калмыки высланы «навечно». Калмыцкая автономия была восстановлена в 1956 г. как область в составе Ставропольского края в 1957 г. [1, с. 238,

241]. В 1957–1958 гг. калмыки вернулись на родину, но о годах в Сибири предпочитали не говорить.

Известно, что подчиненные (сабалтерны) не могут говорить (Г. Ч. Спивак) о том, что их действительно беспокоит, – например, о своих исторических травмах [2]. Так, калмыки молчали о депортации практически 30 лет после возвращения, переживая несправедливое обвинение со стороны Родины – колониальный конструкт коллективной вины. От имени сабалтернов всегда говорят их лидеры или посредники – политики или журналисты, которые имеют свои производственные задачи и говорят от имени подчиненных то, что хотят услышать власти.

Кроме внутренних причин, у этого молчания были для этнической группы и внешние. Государственная советская цензура не пропускала сюжеты, которые противоречили большому нарративу и принципу партийности – верности марксистско-ленин-

ской политике. Осудив культ личности Сталина на XX съезде партии, ее руководители не захотели рассказать об ошибках партии и культе Сталина народу, поэтому многие граждане страны догадывались только об ошибках, связанных с их судьбой. О масштабе репрессий в целом по стране ее гражданам знать не полагалось. Поэтому в печати и на теле- и радиовещании царил строгая цензура. Как рассказал бывший редактор Калмыцкого книжного издательства, перед тем как приступить к своим обязанностям, он подписал документ о том, что не пропустит в печать произведения, в которых будет упомянута высылка калмыков в Сибирь, а также о том, что бабушка Ленина — калмычка [3, с. 226].

Как часто бывало в России, актуальные вопросы, о которых молчали идеология и наука, поднимались в литературе. Однако государственная цензура велела к самоцензуре литераторов, у которых в сюжетах о сибирском периоде в истории калмыцкого народа оставалось много недоговоренностей и намеков, неподготовленному человеку непонятных. Одна из любимых в народе повесть А. Балакаева «Три рисунка» рассказывает о дружбе лирического героя с калмыцким мальчиком Борькой. Действие происходит в Сибири, но почему калмыки там оказались — остается за рамками произведения, и мы, читавшие этот рассказ в детстве, так и не понимали, что Борька — спецпереселенец. В поэме К. Эрендженова «Мой старый тополь под окном» герой описывает нахлынувшие чувства к родине при виде дерева, росшего у его дома. Читатель понимает, что поэт появляется в родных местах после долгой разлуки, но в чем причина длительного отсутствия героя — служба в армии, отбывание наказания в тюрьме, длительная работа за рубежом, — также остается неясным читателю.

Во время недолгой оттепели народный поэт Калмыкии Давид Кугультинов успел написать стихотворение «От правды я не отрекался»:

*...В те годы гнев несправедливый, дикий
Нас подавил, и свет для нас потух.
И даже слово самое «калмыки»
произносить боялись люди вслух... [4]*

Но об этом стихотворении я узнала только в 1988 г., когда его опубликовал журнал «Огонек». Творчеству Кугультинова, самого именитого калмыцкого поэта, было выделено много часов в школьной программе, и мы изучали разные его произведения. Но ни слова об этом — программном — его произведении и самом важном для народа в школьном курсе литературы не было.

Надо сказать, что в стихах выражались не только чувства репрессированного человека, но и чувства русских людей в отношении многих репрессированных народов. Слова о вине от представителя государствообразующего народа было важно прочитать многим «нацменам».

*Испокон ведется на Руси:
власть грешит, а каются народу,
потому, калмык, меня прости
за свою былую несвободу [5].*

Однако перестройка и гласность дали выход правде после 30-летнего молчания. Вышли сотни воспоминаний в районных и республиканских газетах, многие — небольшими изданиями. Также были опубликованы несколько сборников таких воспоминаний [6, 7]. Но почти все эти тексты проходили редакторскую обработку, часто теряя при этом индивидуальность повествовательной манеры рассказчиков, которые и сами наверняка отсеивали — о чем они напишут, а о чем — нет.

Метод устной истории наиболее полным образом отражает интересы исследователя [см. 8–10], особенно если в фокусе изучения находятся вопросы повседневности, стратегии адаптации и тактики сопротивления — вопросы, которые были вне поля профессиональных интересов советских историков и изучение которых требует специальных усилий для поиска подходящих информантов, проживавших в то время и в том месте, которое находится в поле изучения. Тем более этот метод незаменим при изучении наказанных народов, чья история 1943–1956 гг. вдруг теряется в большом нарративе советского народа. В академическом издании «Очерков истории Калмыцкой АССР» одна глава заканчивалась 1943 годом, а другая начиналась 1957 годом [11].

Какие письменные источники по изучению жизни ссыльных калмыков есть в распоряжении исследователя? Единственный источник, доступный исследователю, — опубликованная в 1990-е гг. ведомственная документация НКВД. Она ограничена профессиональными интересами и правилами: отражает только те вещи, которые были важны для организаторов операции «Улусы»; специфика этого ведомства и того времени в том, что нельзя было признаваться (особенно в письменном отчете) в неожиданном развитии ситуации, незапланированных жертвах и пр. Поэтому все документы НКВД необходимо использовать после деконструкции, учитывая, кто, кому и зачем пишет. К тому же почти все донесения и отчеты — краткие и не содержат излишних подробностей.

Специфика сбора материала методом устной истории — в важности взаимного доверия респондента и исследователя, в том, что память многое хранит, но не имеет фиксированных форматов, и поэтому важно понять, какие вопросы следует задать именно этому респонденту, чтобы выйти за знакомое поле известных фактов и прирастить новую крупинку знания к уже описанным сюжетам. Важно попасть в такой момент, когда респондент в настроении, в хорошем самочувствии, чтобы обстановка была располагающая к рассказу — желательно в отдельной комнате в доме у рассказчика. Прекрасным подспорьем будет фотоальбом, который может стать подсказкой и путеводителем по памяти информанта.

В зависимости от целей исследования формы построения беседы с информантом могут быть разными. Мне были важны не просто рассказы, а спонтанные рассказы о Сибири. В этом случае возникают

нетипичные сюжеты, рассказчик свободнее в подборе слов и сюжетов, он легче выходит за те социальные рамки памяти, которые стали каноническими в сообществе. Разговорить собеседника на темы, выходящие из дежурной повестки на данную тему, так, чтобы он вышел своим рассказе за дискурсивные лекала (И. Сандомирская) — это самое ценное в работе собирателей устных историй.

Устная история — не только один из научных методов, которые используют исторические антропологи в своих исследованиях, это метод, который не только дает исследователю недостающую информацию, но и учит его богатому опыту десятков видевших жизнь собеседников, дает более глубокое, стереоскопическое видение истории сталинской эпохи, в которой, кроме страха и осторожности, также были риск, отвага, честность, дружба и любовь. Устная история учит также гражданскому чувству и моральному измерению исторического времени. Такая практика для студентов — хороший опыт как профессионального, так и личностного роста.

Какие же сюжеты непременно возникают при воспоминаниях о Сибири? Прежде всего это сюжеты о первых впечатлениях от встречи с местным населением и о том, как это настороженное или даже недружественное отношение менялось на долгую крепкую дружбу. Важными сюжетами были также сюжет о школе, в которой были важны одноклассники как сибирская социализация детей и учительница, проводник государственной власти в конкретном месте. В зависимости от личных качеств эти учителя могли быть и добрыми феями и злыми. Для калмыков постарше важным был производственный коллектив и товарищи по работе — это также обязательный сюжет для тех, кто оказался спецпереселенцем по причине своей этничности, а значит, и без всякой вины, в возрасте старше 17 лет.

Сюжет о встрече с местным населением в повествовании всегда травматичен, поскольку является продолжением травматического изгнания из дома, несправедливого обвинения и невероятно тяжелой дороги. В один день обрушился мир у ста тысяч людей — они оказались обвинены в государственной измене, потеряли все свое имущество, которое с трудом наживали, и ехали две-три недели в нечеловеческих по санитарным нормам условиях, подобно преступникам, осужденным без суда за чужие преступления. Их привезли в незнакомые места, экологически и климатически чуждые — из степей в лесные и таежные регионы. Голодные, грязные, расово иные калмыки были встречены на местах также недружественно, так как молва утверждала, что везут «людоедов». Местные жители после приезда калмыков — по многим воспоминаниям — не пускали своих детей в школу, побаивались встречаться на улице, им было страшно пускать прибывших к себе на постой.

Привезли нас в город Куйбышев Новосибирской области. Это везение, что мы попали хоть в маленький, но в город. Встречали нас плохо. Так,

вроде, ничего встретили, привезли куда-то в клуб. Потом сани подъезжали, нас выкрикивали, и мы садились, и нас везли на поселение. Приехали мы к одному дому — все закрыто. Мы стоим, шестеро, — мама, тетя, я и 6–7-месячная сестренка на руках. Никто не открывает. Вдруг подходит из дома напротив русская женщина и говорит: ой, Фадеевна говорила, что никого не пустит. Специально куда-то ушла и неизвестно когда придет. Идите к нам. У нее муж татарин и сказал: иди, заведи людей, что это люди на морозе стоят. Все равно Фадеевна пришла домой ночевать. Орет, плачет: не пуцу, я боюсь, куда хочешь их вези. Оказывается, слух прошел, что людоедов привезут. А она одна живет: сын в армии, а дочь учится в ФЗУ в Барабинске. Человек, который нас привез, убеждал ее долго: ну ты на них посмотри, две женщины, два ребенка — ну какие они людоеды. Он ее уговорил — только до утра [12].

Приехали когда, в деревне все знали, что едут людоеды. Со мной классом ниже Маша Риттер, немка-девочка, училась. Когда я появлялся на улице в деревне, она обегала за тридевять земель. Потом, чуть повзрослев, я спросил у нее: Маша, а что ты так пугалась? — А как же, скажи, что везут людоедов. Казалось бы, немцев самих привезли в 41-м, а верили [13, с. 430].

Привезли нас в Алтайский край, Зональный район, село Зональное... Местные жители в первое время нас побаивались, думали, что мы едим детей. Потом они к нам привыкли, стали с нами общаться и относились хорошо [14, с. 39].

Сибиряки — молодцы. Какие говорили, что людоеды едут, кушают дохлятину. А потом подружались, и милее нас для них никого нет. А в первые дни очень плохо относились, кто понимал, а кто нет [15, с. 210].

Для взрослых людей, а взрослые тогда рано, знакомство с местным народом происходило на работе. Этика труда всегда проявляет человека — его ответственность и дисциплина говорят за работника, даже если он плохо говорит по-русски. Совместная работа быстро снимала ложные подозрения.

Я работал в Алейском пункте «Жомскототкорм». Вспоминаю Богданова Петра Ефремовича, который долгие годы работал бригадиром. Он был очень хорошим человеком, людей никогда не делил на своих и чужих, всегда поступал по совести, справедливо. Сам был честным трудягой, поэтому уважал тех, кто не хитрил, не жалея себя делал дело... Росли у него хорошие сыновья — Владимир и Александр. Помню я двух Иванов — Карпенко и Золотарева. Они были рядовыми работниками и порядочными людьми. Мы с ними жили в дружбе. Эти и другие добрые люди из местных жителей быстро разглядели в нас нормальных граждан и вовсе не обращали вни-

мания на те злые слухи и небылицы, которые распространялись среди населения еще до нашего приезда... [16, с. 24].

Несмотря на чудовищность обвинения в каннибализме, оно было слишком абсурдным, чтобы долго продержаться. И хотя сибиряки поначалу опасались сталкиваться лицом к лицу с калмыками, все же контакты были неизбежны, как и неизбежно было развенчание мифа о людоедах, и страхи у сибиряков быстро исчезали [17, с. 111–112].

Стандарты жизни как экстремальный опыт. Травматическая память сохраняет все самые тяжелые впечатления. Как признался один из сосланных, «некоторые случаи из той жизни глубоко засели в моей памяти и сидят там словно червоточина» [16, с. 23]. Чтобы произошло примирение с прошлым, человеку надо поделиться всем самым тягостным, что хранится в памяти, разделить эту память с тем, кто воспримет ее с сочувствием. Поэтому на тяжелом положении калмыков невольно делаются акценты, особенно если интервьюер относится к той же этнической группе, а о том времени, когда положение высланных выправилось, почти не говорится, ведь для рассказчика так жили все люди вокруг. «Ретроспективный взгляд, нацеленный на период депортации, как бы провоцирует вспоминать то, что отличало калмыков от других, подчеркивая статус спецпереселенца, то, что особенно выделяло их из местного сообщества» [17, с. 112]. Поэтому повествование о Сибири часто складывается суггестивно — так, что слушатель остается в уверенности, что так тяжело люди жили не в первый год, а все 13 лет.

Вот рассказ о том, в каком жилище ютились калмыки в Змеиногорском свеклосовхозе Третьяковского р-на Алтайского края. Этот рассказ автор назвала «Копай-город» и добавила, что это жалкое поселение окружающие могли иронично называть «Калмыцкая АССР».

...Из школы нас переселили в заброшенный подвал — овощехранилище. Сырое, темное помещение длиной около 40–50 м. В нем мы прожили до осени 1944 г. Условия жизни — скотские — не описать... Сейчас вспоминаю и плачу... Летом из взрослых калмыков создали бригаду, которую окрестили «копай-город», и заставили копать для землянок ямы глубиной около двух метров, шириной 4–6 метров. Вместо крыши положили бревна накатом, а сверху закрыли соломой и засыпали землей. Стены изнутри обмазали глиной, полом служило дно ямы. Для входа и выхода сделали ступеньки, как в подвал, с одной стороны маленькое окошечко, соорудили в углу печку. От таких обустройств ни света, ни тепла не получилось, но зато сырости было вдоволь. В эти землянки поселили по две-три семьи. Жить пришлось в условиях полной антисанитарии. По сравнению с жизнью в первые полгода практически улучшений условий быта не бы-

ло. Поэтому люди сильно болели, а голод и холод еще больше усугубляли положение людей. И за зиму 1944–1945 гг. смерть унесла много калмыков. В одной нашей землянке умерли шесть человек [18, с. 41].

Катастрофическая ситуация была не только с жильем, но и с питанием.

Иногда скотина находилась в лучшем положении, чем люди. Так, в определенные периоды с целью усиления рациона быкам, на которых мы работали, выдавали жмых и отруби, а нам, людям, не давали ничего. А есть всегда хотелось. Поэтому мы скармливали отруби быкам, а жмых съедали сами. Необыкновенно вкусной и сытной казалась нам тогда такая еда [16, с. 23].

Память о школе. Школа была первым опытом социальности для многих калмыцких детей. В школьных стенах им надо было самостоятельно выстраивать свои отношения с одноклассниками. Многие дети Сибири хорошо помнят имена школьных учителей и до сих пор благодарны им за доброту и мудрость. Школьные учителя пытались смягчить несправедливость на государственном уровне мягким отношением к старательным ученикам из репрессированных народов, находили возможности поощрить и поводы поддержать.

Во втором классе у нас была учительница Александра Макаровна, очень сильная учительница, строгая [12].

Моя первая учительница Дора Ильинична, это было, наверно, во втором классе, и говорит, сейчас пойдем к директору... И учительница говорит ему: ей нужно пальто, в ботинках она не может проходить всю зиму, ей пимы нужны. Мне дали защитного цвета платье и такого же цвета пальто. Это пальто я носила до шестого класса [19].

Я был ударником, хотя пятерок было больше. Наша учительница — Нина Леонидовна Вергунова — старалась хороших учеников поощрить в конце четверти. Перед летними каникулами несколько раз она лучшим ученикам по окончании четверти или учебного года дарила что-нибудь, например по полметра сатина. Несколько раз я получал, мама мне рубашку сошьет, я бегаю в ней все лето [20].

У нас в 8-м классе была учительница Евдокимова Зоя Григорьевна. Она жива и до сих пор, я ее вчера поздравлял с Международным днем учителя. Она была учитель от Бога. Один-единственный вопрос не подготовил я за три года, что учился у нее. Потому что ходил домой, попал в пургу, пропустил день и пришел в четверг. А когда она вызвала к доске, я не знал домашнего задания. Спустя полтора месяца она спросила: Паша, а ты что должен был? Я как стихотворение рассказал. У нее была такая тактика. Если ученик плохо ответил, она могла этот вопрос

спросить через неделю, через две. Поэтому мы все ее уроки готовили исключительно. Кто был более-менее способен к математике, учились на отлично, кто был средних способностей, учились твердо на четверки, а кто был неспособный, тот имел твердые тройки [13, с. 434].

Память о Сибири. Прожив в Сибири 13 лет, а кто-то и дольше, калмыки, если речь заходит об этом времени, вспоминают друзей, соседей, школьных учителей. Часто калмыки называют себя сибиряками, иногда объясняют хорошее здоровье тем, что выросли в Сибири. Я не раз слышала обращение к незнакомому человеку: «Послушай, сибирский земляк». В 90-е гг., когда песня эстрадной певицы Маши Распутиной «Я родилась в Сибири» была хитом, ее часто заказывали в ресторанах Элисты – как раз те, кто был рожден в Сибири. Позже Поезда Памяти, снаряженные в 1993–2014 гг. из Калмыкии в областные центры регионов ссылки, восстановили контакты и освежили в памяти места юности и детства. Благодарная память о поддержке в трудное время в народе сохранилась во многих семьях. Я знаю людей, которые каждый год навещают своих друзей юности в Омской области. Друзья моих родителей по годам, проведенным в Куйбышеве, Купцовы, переехавшие из области в Новосибирск, бывали в Элисте, и в последний раз тетя Валя Купцова гостила у меня, студентки, когда моих родителей уже не было в живых. Не для газеты, не для аудиотехники, а мне лично люди рассказывали:

Сибиряки – добрый, отзывчивый народ. Вначале они были напуганы, там пустили слух, что едут людоеды – они нам потом рассказывали. Они видят, что люди действительно голодают, гибнут. Зима. То картошки принесут немножко, то сметану. Как-то до весны мы выжили [21].

Нас привезли в село Ильинка Омской области. Нас сразу в семьи отдавали, и мы попали в какую-то русскую семью. Помню они нас приняли нормально, не шарахались. Сами ели мерзлую картошку и нас ею угощали [12].

Тяжелая жизнь скрашивалась тем, что рядом жили прекрасные люди – сибиряки. Это бригадир Кремлев Михаил Герасимович, инвалид, и его жена тетя Варя. У них было четверо детей: Зоя, Валя, Надя и Галя. Они часто подкармливали нас, калмычат... Зимой истопят баню и приглашают нашу семью и соседей-стариков [22, с. 142].

В сборнике воспоминаний Поезда Памяти «Дети войны – дети Сибири» воспоминания калмыков, у которых детство прошло на Алтае, озаглавлены так: «Родная Богодуховка моя», «Алтай – край моего детства», «Тринадцать дней золотого мая», «Память все хранит», «Незабываемые дни душевного единения», «Светлая нить воспоминаний», «Дорогие мои сибиряки», «Незабываемые мгновения детства», «Березо-

вые рощи Тальменки», «Над речкой Бией город» [22, с. 349].

Не только частная память хранит благодарные воспоминания о сибиряках. Коллективная память тем более полна позитивных воспоминаний, которые скрепляют гражданский национализм граждан одной страны не только географически, но и в ретро-измерении, скрепляя и последующие поколения калмыков благодарной памятью сибирякам. Это стало особенно актуально в последние два десятилетия, когда в обществе возникла ностальгия по советскому времени. Мэрия г. Элисты в знак благодарной памяти назвала многие улицы столицы Калмыкии в честь регионов или городов, связанных с годами депортации народа. Сейчас в Элисте можно найти Актаускую улицу, Алтайскую, Аральскую, Новосибирскую, Омскую, Сахалинскую, Ханты-Мансийскую.

Называя родными места Алтайского края, местных жителей всегда называли сибиряками, вписывая их в исторический контекст эпохи. Многие населенные пункты калмыки, родившиеся на Алтае, называют родиной, а не местом рождения. В. Т. Манджиев так и сформулировал: моя родина – станция Табуны Алтайского края [22, с. 178].

В жизни каждого человека есть на земле уголок, который дорог и мил ему больше всего на свете. Для меня это Алтайский край, рабочий поселок Тальменка. Здесь я родилась. Это моя родина [22, с. 168].

Эмоциональный накал, пережитый многими в Поездах Памяти при посещении родных мест, часто выливался в стихи.

*Есть уголок в далеком крае,
Где я родился, начал жить.
Село сибирское... Меж нами
Дрожит невидимая нить...
Я сын твой, милая Чистюнька!
Тебе сыновний шлю привет.
Души моей святая струнка,
Живи и здравствуй сотни лет!
[22, с. 112].*

Несмотря на бесхитростный и даже наивный стиль, это подлинные эмоции, которые выражают сокровенное.

*С детства раннего снился мне Алтай,
Моих родителей любви счастливый край,
Край, где я родился и где я рос
Под сенью стройных сосен, приветливых берез.
Почти через полвека вернулся в отчий дом
И еду в Южаково, все думаю о том,
Как ээджа под сосною грустит о Цекерте
И весточки ждет с фронта от сына Харгате
[22, с. 149].*

Пассажиры Поезда Памяти «Дети войны – дети Сибири» были депортированы малышами или родились уже в Сибири, поэтому они не помнят все самое трудное, что выпало на долю родителям или

старшим братьям-сестрам. Их память не отягощена унижениями и страхами, а, наоборот, полна счастливых детских воспоминаний. Однако, как писал П. Рикер, воспоминания всегда вписаны в те социальные рамки, которые предлагает общество в данное время. Пассажиры поезда, практически агитационного, не только выполняли сыновний долг (навещать родные могилы, совершить ритуалы поминовения), но и увидеть своих друзей детства или места, в которых выросли. Они также выполняли миссию историческую, которая имплицитно была получена от руководителей республики: показать, что благородство сибиряков не забыто спустя десятилетия, что калмыки — благодарный народ. Потому во многих нарративах карьеристы и жестокие исполнители представлены как исключения из правила, в котором все сибиряки — люди добрые, душевные.

Родители всегда вспоминали с благодарностью людей Сибири. А я вспоминаю свое детство в Сибири как прекрасную, счастливую пору. И жили вроде богаче и общались друг с другом больше. Для калмыков эти годы оказались разрушительными в смысле утраты языка и своей культуры. Но имелся и положительный момент: та часть народа, которая раньше не имела контактов с русскими, приобрела опыт проживания в иноэтничной среде. Молодое поколение выросло и могло выживать в русской среде, это те, кто через Сибирь прошел [23, с. 562].

Сформулировать и поддерживать позитивный нарратив — значит пережить травму депортации позитивно, выйти из тяжелых испытаний, сохранив достоинство. Такое отношение соответствует и человеческим ценностям, и буддийским канонам.

Источники и литература

1. Ссылка калмыков: как это было. Сборник документов и материалов. Т. 1. Кн. 1. Элиста Калм. кн. изд-во, 1993. 262 с.
2. Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / под ред. С. Жеребкина. Харьков ХЦГИ, 2001; Санкт-Петербург Алетейя, 2001. С. 649–670.
3. Гучинова Э.-Б. М. У каждого своя Сибирь. Биографическое интервью с Е. А. Буджаловым. Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2019. № 1. С. 222–269.
4. Кугультинов Д. Н. От правды я не отрекался // Кугультинов Д. Н. Собрание сочинений в 3 т. Т. 1. Москва ОГИ. 2002. С. 53–59.
5. Куняев С. «Всесоюзная перепись» (1977) // Поэзия. Судьба. Россия. Кн. 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rulit.me/books/poeziya-sudba-rossiya-kn-2-est-eshche-ocean-read-210020-49.html> (дата обращения: 17.08.2020).
6. Годаев П. О. Боль памяти. Элиста АПП «Джангар», 1999. 351 с.
7. Мы — из высланных навечно: Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / сост. и ред. П. О. Годаев. Элиста АПП «Джангар», 2003. 463 с.
8. Томсон П. Голос прошлого. Устная история. Москва Весь мир. 2003. 365 с.
9. Устная история и биография женский взгляд / сост. Е. Ю. Мещеркина]. Москва Невский Простор, 2004. 269 с.
10. Щелова Т. К. Устная история Учеб. пособие. Барнаул, 2011. 364 с.
11. Очерки истории Калмыцкой АССР: Эпоха социализма / под ред. Д. А. Чугаева. Москва Наука, 1970. 432 с.
12. Гучинова Э.-Б. М. У каждого своя Сибирь. Два женских рассказа о депортации калмыков. Монголоведение. 2020. № 2.
13. Гучинова Э.-Б. М. У каждого своя Сибирь. Два рассказа о депортации калмыков. Антропологический Форум. 2004. № 3. С. 400–440.
14. Очынакова Б. А. Мы потеряли много родных // Мы — из высланных навечно: Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / сост. и ред. П. О. Годаев. Элиста АПП «Джангар», 2003. С. 39.
15. Гучинова Э.-Б. М. У каждого своя Сибирь. Жизнь ссыльных калмыков в Средней Азии // Диаспоры. 2008. № 1. С. 194–220.
16. Бадмаев Г. Н. Вернули нам честь, но... // Мы — из высланных навечно: Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / сост. и ред. П. О. Годаев. Элиста АПП «Джангар», 2003. С. 23–24.
17. Гучинова Э.-Б. М. Помнить нельзя забыть. Антропология депортационной травмы. Штутгарт Ибидем. 2005. 283 с.
18. Ченкалеева А. С. Копай-город // Мы — из высланных навечно: Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / сост. и ред. П. О. Годаев. Элиста АПП «Джангар», 2003. С. 40–41.
19. ПМА 2004 г.: г. Элиста. Бургакова Галина Бадмаевна.
20. ПМА 2018 г.: г. Элиста. Овшинов Алексей Николаевич, 1942 г. р.
21. ПМА 2004 г.: г. Элиста. Бадмаев Валерий Ишляевич, 1937 г. р.
22. Память сердца (воспоминания участников Поезда Памяти «Дети войны — дети Сибири (1943–1957 гг.)») / под ред. К. Н. Илюжинова; редкол.: В. Б. Бакаев, Р. Б. Грицкова, А. Н. Овшинов и др. Элиста АПП «Джангар», 2002. 352 с.
23. Гучинова Э.-Б. М. У каждого своя Сибирь. Интервью с В. П. Санчировым. Монголоведение. 2019. № 3. С. 543–563.

УДК 94(574.42)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-214-219

А. С. Жанбосинова*Евразийский Национальный университет им. Л. Гумилева, г. Нур-Султан, Республика Казахстан***Память как травма: воспоминания жертв политических репрессий в фокусе эго-документов**

Аннотация. Междисциплинарные концепты «Новой исторической науки» обусловили интерес к документам личного происхождения, что вызвало спрос на появившиеся издательские серии «Документы советской эпохи», «Повествование в документах». Микроисторический подход, предложенный немецкими, итальянскими учеными, на первый план исследовательского уровня вынес документы, созданные маленькими людьми. Благодаря смене угла зрения авансцена истории политических репрессий заговорила множеством голосов, ранее неизвестных людей. В качестве источников анализа воспоминаний жертв политического террора стали архивно-следственные материалы, отложившиеся в ведомственных архивах. **Ключевые слова:** *политические репрессии, память, воспоминания, травма, микроистория, эго-документы.*

Междисциплинарные концепты «Новой исторической науки» дали толчок новым перспективным исследовательским направлениям в изучении советской истории. В историографии постсоветского пространства наблюдается всплеск интереса к документам личного происхождения, свидетельством чему являются издательские серии «Документы советской эпохи», «Повествование в документах».

Особое внимание вызвала «мемуарно-биографическая продукция и документы, созданные маленькими людьми» [1]. Обращение к подобным источникам меняет угол зрения, дает возможность взглянуть на советскую историю, и в частности на историю политических репрессий «изнутри», «снизу», ощутить психологию террора. Ж. Пессером в 1958 г. был предложен термин «эго-документы», позволяющий понять риторику автора «Я» или «Он» [2, с. 15.], услышать рассказ человека о себе [1]. Текущая ситуация мировой историографии демонстрирует, что историки от «изучения событий» перешли к «изучению состояния» [3], а масштабная история с великими людьми отошла в сторону, дав слово неизвестной личности.

Междисциплинарное многообразие сюжетов микроисторических подходов, предложенных немецкими, итальянскими и другими историками [4–7], распахнуло личное пространство «незамечательных людей» [8]. Эго-документы как источник коммуникаций общества и власти дали почувствовать вкус и запах эпохи [9].

Теоретические концепты лингвистического, нарративного поворота представили индивидуальную историю в фокусе социальных структур и социально-пространственных полей. Опираясь на эго-документы, можно сконструировать историческое прошлое политических репрессий. Дискурс письменных обращений жертв политических репрессий предполагает когнитивную передачу информации в определенной структуре и последовательности, репрезентацию социокультурной памяти о трагическом прошлом. Индивидуальная память жертвы репрессий, семейный фрейм памяти отражает трагедию

маленького человека, оказавшегося в молохе репрессивной политики советского государства. Полагаем, что вполне закономерно совмещение исследовательского поля исторической памяти и культурной травмы в фокусе истории политических репрессий, на стыке междисциплинарных связей проблематики «*memoir studies*». Персонификация истории политического террора в совокупности с коммеморативными практиками создает феномен пост-памяти на государственном уровне. Государственные регулятивы создают коллективные места памяти, определяют доступные нарративы, формируют и визуализируют образ палача и жертвы в формате презентации истории политических репрессий. Целеполагание указанных действий направлено на сохранение памяти о жертвах репрессий. Отметим необходимость осмысления травматической памяти, социальной травмы и ее поколенческих последствий, травматического опыта и переживаний. К критериям травматической памяти можно отнести неожиданность трагического события, кардинальность изменений повседневного бытия, невозможность изменить ситуацию, тяжелые последствия [10]. К сожалению, жертв политических репрессий – носителей травматической памяти, информантов, переживших травму, способных поделиться травматическим опытом, адаптационными практиками и стратегией выживания, практически не осталось. Поколенческая память имеет несколько уровней: первый и второй – прямые жертвы репрессивной политики, косвенные последствия испытало третье поколение, четвертое знает о трагических событиях в устной традиции.

Неизвестная личность, маленький человек, как жертва террора остался за кадром масштабности события, как статистическая единица в общей массе расстрелянных и осужденных в лагерях. Этот маленький человек арестовывался на протяжении всей эпохи политического террора по известной статье 58 УК РСФСР. Он обвинялся в участии в «контрреволюционной», «антисоветской», «националистической», «шпионско-диверсионной» организациях, он был членом партии, комсомольцем, беспартийным,

грамотным и неграмотным, спецпереселенцем, членом семьи изменника родины, служителем религиозного культа, он был подданным великой страны СССР и вне ее подданства, перебежчиком, искавшим свободу в советской стране. Источниками анализа травматической памяти жертв репрессированных могут стать архивно-следственные материалы, отложившиеся в ведомственных архивах. Они стали единственным хранилищем персональных документов, в числе которых есть собственноручно написанные письма, автобиографии и пр.

При работе с письмами использовалась предложенная методика, «подбирались письма, отражающие наиболее типичные явления, эмоционально отражающие своеобразную ситуацию» [11].

Советская власть инициировала письма-обращения, доносы, жалобы [12]. Писали все и обо всем, письма выражали политические симпатии и антипатии, их авторы жаловались и доносили. Письма понимали комплекс проблем, связанных с бюрократией на местах, насилием периода коллективизации, с нерешенностью социальных вопросов, в том числе и социалистической законностью и пр. При этом, не доверяя власти на местах, писали в Москву, в центральный аппарат, обращаясь напрямую к Сталину, Калинин и т. д.

58-я статья УК РСФСР уравнивала гендерный вопрос, срок наказания и «высшая мера социальной защиты» не различала «врагов народа» по половому признаку. Показатель социальной стигмы – статус репрессированных – обуславливал вариативность поведения мужчин и женщин [13], что нашло отражение в письмах.

Женские письма отличаются эмоциональным накалом, насыщены фразеологическими оборотами, они менее структурированы и не столь категоричны, как мужские, в них нет резкости.

Мужские письма, как правило, логически выстраивали вероятные причины ареста. Для мужских писем в большой степени характерны сокращения слов: «след. НКВД», «р-ный НКВД» и т. п. Их письма выстраивали логику событий с опорой на обвинение, аргументируя это фактами, упоминая возможных свидетелей.

Составной частью каждого письма являлась подробная автобиография, являвшаяся идентификационным каналом связи с советской общностью. Проблемным процессом идентификации оказался для категории так называемых «бывших». Дискурс советской идентичности, носивший «манихейский характер – либо ты союзник советской власти, либо враг» [14, с. 85], обусловил поведенческие стратегии, направленные на максимальную социализацию «бывших». Пытаясь адаптироваться к правилам советского социума, они фальсифицировали документы. «Бывшие» конструировали документальное «Я», идя на подлог в классово-ориентированной анкете и автобиографии, заполняя прочие советские формуляры. Все делалось для того, чтобы соответствовать советской идентичности по «ключевому классифика-

ционному вопросу о социальном положении». Личная документация выстраивалась под обозначенные маркеры советской идентичности. Лаконичные фразы в биографии «не привлекался», «не судился», «не имею» и т. д. проверялись в ходе чисток; обман или умолчание грозили изгнанием из советского общества. Утрата социального статуса, разрыв идентификационных связей и переход в маргинальное состояние становились серьезным испытанием. Пытаясь вернуться в советское общество, принимать участие в социалистическом строительстве, «изгнанные» писали письма, дополняя их автобиографиями. Активность авторов писем объяснялась желанием противостоять тезисам обвинительной части следствия. Матрицей поведенческой стратегии стали аргументы, доказывающие «советскую» социальную принадлежность: «...Мне ставится в вину в сокрытие своего социального происхождения, которое я совершенно не скрывал, а именно: я родился в 1914 году в Баян-Аульском районе в семье скотовода-бедняка...»; связь года рождения с годом революции: «Я – Советский сын», «18 лет я воспитывался в духе коммунизма», «Я рождения 1917 года, сын и ровесник октябрьской революции»; указание на бедняцкое происхождение и отсутствие компрометирующих связей в прошлом: «Родители... не имели ни земли, ни домов. ...Из-за бедности не мог получить даже среднее образование ...В царской армии и у белых не служил, чинов и орденов не имел» [15–17]. Обязательным приложением к письмам являлись справки и ходатайства сельских советов: «Он середняк, чужим трудом не пользовался, в агитации замечен не был, политически неопасный, в чем просим освободить... как завоевателя советской власти». Эго-документы функционально выполняли роль идеологического маркера, служили идентификационной заявкой о принадлежности к советскому обществу. Содержание писем в динамике советского строительства демонстрировало попытки авторов адаптироваться к советскому новоязу [9].

Неожиданный арест вызывал шок, а унижительность процедуры обыска в присутствии свидетелей определенно оказывала травмирующее воздействие на психику человека. И это было только началом на пути последующих испытаний. Каждый арестованный пытался найти причины ареста, и каждый находил их в окружающих его людях, максимально обвиняя предполагаемых виновников: «Виновным за это является какой-то клеветник, делающий себе карьеру на ложных доносах». Человек не понимал, что и он сам, и те лица, которые якобы были виновны в его аресте, стали жертвой репрессивной машины НКВД. Человек, писавший в 1955 г.: «...Люди мстили мне и клеветали на меня, чтобы забрать меня вместе с собой...», – даже не подозревал, что те, кто «клеветал», сами погибли в ходе «Большого террора».

Травматический опыт начинался с изменения социального статуса: человек оказывался вне общества, вне семьи; прежний повседневный опыт жизни оставался за пределами его нового «камерного»

пространства. Тяжелый след в поколенческой памяти семьи арестованного оставляло ночное «рандеву» с НКВД: об этом писали в органы власти жена, дети. Наиболее болезненные воспоминания жертв репрессий связаны с пытками. М. Мусин, бывший член коллегии защитников, был арестован 2 ноября 1937 г. Ранее защищавший арестованных сам оказался арестованным. Далее травматическое воздействие на психику оказало применение физического насилия: «При допросе ко мне применяли безобразно-издевательские методы... У меня вымогали клеветать на честных людей и на себя, чтобы создать искусственно врагов против Советской власти... весь допрос сводится „Кто тебя вербовал?“, „Кого ты вербовал?“ и т. д., эти фразы заучены и записаны на стандартных бланках и повторяются в течение 4–5 суток, что сопровождается физически-невозможными мучениями, без пищи, сна, все время стоя на ногах, до сего времени я себе подобного не представлял, опухший, без пищи, и не дали воды, без сна я терял самообладание». Непрерывное избиение, пытки и унижения, десятилетний одиночный карцер являются травмирующим воспоминанием: «...Молодой человек ударил меня по лицу несколько раз кулаком, и я остался без сознания, придя в себя, я заявил, будет ли предел издевательствам? ...Три раза ударил меня ногой в полость живота, от боли я закричал... Все вышеперечисленные трагические факты длились в течение целого месяца, после чего мне прочли постановление тройки об осуждении меня на 10 лет. За что, не знаю».

Находясь в статусе арестованного, М. Мусин в письменном обращении к власти выступает в качестве защитника таких же арестантов, как и он. «...Все арестованные подвергаются со стороны «следователей» вымогательствам путем применения физических, не человеческих насилий... Колхозника Курчумского района б/члена партии гр. Манабаева Уатая заставили, делать приседание, гимнастику, после чего выставили раздетого на морозе... Бывшего зав. райфо Самарского района, члена партии гр. Исхакова Батырхана избивали кулаками, привязывали за руки и за ноги на морозе...». Таких безобразных фактов не перечислить, все они подтверждаются целой сотней честных, безукоризненно преданных советской власти людей, партийных и беспартийных большевиков... [18, л. 152–153.]

Практически все жертвы политического террора испытали травматический шок, почувствовав существенную разницу между декламацией «как хорошо в стране советской жить» и несоблюдением сталинской конституции в здании НКВД: «...Следователь прибегал к еще более изощренным методам допроса – и в конце концов меня, измученного как физически, так и морально, методом грубого физического насилия, угроз расстрелом без суда и провокации довел до состояния полной невменяемости, граничащей с сумасшествием, и заставил подтвердить подпись...» Воспоминания У. Нурмагамбетова акцентируются на клеветнических показаниях бывших коллег, работавших с ним. Нелепость ситуа-

ции, по его мнению, состоит в том, что «...этих людей, как социально чуждых и преступных, в бытность зав. РОНО он разоблачил и в мае месяце 1937 года приказом Уланского РОНО, их выгнали с работы, и они были арестованы после снятия их с работы» [19, л. 105–110]. Во втором примере для У. Нурмагамбетова физическая боль отступает на второй план, добровольно-вынужденное признание вины он предполагал доказать на суде, чего не произошло. На первом плане оказалась обида, он способствовал выявлению «врагов народа», их посадили, а следом и его, вместо признания его заслуг перед родиной. Оскорбительность травмирующей ситуации усиливала переживания, погруженность в воспоминания усугубляла обиду и соответственно обостряла культурную травму.

В рамках кампании по «восстановлению социалистической законности» 1939–1941 гг. значительный поток обращений во власть составили письма жалобы жертв политических репрессий о применении к ним физических пыток. Практически все лица, прошедшие «Большой террор», получили трагический опыт физического и морального насилия.

Инокультурная среда, в которой оказались жертвы политических репрессий, обусловили формирование стратегии самосохранения, повлияв на адаптивные практики деятельности, не соответствующие их первоначальному образу жизни. Особенно ярко это проявилось в повседневной стратегии выживания репрессированных женщин как членов семей изменников родины. Термин «член семьи изменника родины» был введен в советское законодательство в 1934 г. Семьи военнослужащих, перешедших за границу, приговаривались к различным срокам и высылкам постановлением ЦИК СССР от 8 июня 1934 г. Фраза из выписки из протокола «...являясь женой врага народа... скрывала контрреволюционную деятельность...» обвиняла в недонесении, в результате супруга подлежала высылке или отправке в лагеря.

Репрессированные женщины в большинстве своем были малограмотными домохозяйками; очень редко можно было встретить имеющих профессиональное образование. Оказавшись по воле репрессивно-административной системы в тяжелых материальных условиях, женщины стремились выжить, не просто приспособившись, адаптируясь, но и активно пробивая информационное поле прошениями-обращениями в высшие инстанции власти. «По приезду в Ермак с 1938 года и по настоящее время я работаю в колхозе „Путь Ленина“. Но здоровье мое неважное, к физическому труду я не способна, но работы все выполняю хорошо...» [20, л. 22–23].

Ярким примером попытки приспособиться к новым условиям жизни, начать работать, чтобы выжить, стала судьба Луизы Александровны Шюдрон, француженки, появившейся на свет в далеком 1878 году в Париже. После смерти мужа Александра Цезаревича в 1928 г. она проживала в Сочи, там же устроила свою судьбу, познакомившись с Павловым, который был счетным работником Финотдела. Нака-

нуне своего отъезда в Сталинабад, куда он отправлялся по договору найма на два года, он предложил Луизе вступить в брак. Они уехали вместе; прожив около трех месяцев, она узнала, что в Сочи у Павлова остались жена и дети. В Сталинабаде, оставшись без средств к существованию, устроилась на должность заведующей отделом иностранной книги в Центральную библиотеку. Дополнительным источником заработка благодаря наличию педагогического образования служили частные уроки французского языка. Приговором Особого совещания в Москве в 1937 г. ее сослали на проживание в Восточный Казахстан в Шемонаихинский район, а в период «Большого террора» признали иностранной шпионкой и приговорили к высшей мере наказания [21, л. 5–34].

Женщины брались за любую работу, им приходилось содержать не только себя, но и детей — например, спецпоселенка-полька в Акмолинске жила с двумя сыновьями и дочерью, занималась там стиркой белья по найму, что позволяло ей не умереть с голоду [21, л. 17].

Для административно-сосланных женщин тяжелым испытанием стала разлука с детьми: «Просидела я в Семипалатинской тюрьме 9 месяцев, по окончании 9 месяцев меня отправили в ссылку Темир-Актюбинской области Казахстан. А детей моих двух взяли в детский дом в Свердловской области Верхотуре, а двое живут дома на Украине. <...> Я уже не молодая, мне 48 лет, я все время болею, зарабатываю очень маленькую зарплату, и с этой маленькой зарплатой нужно еще одеться, помогать своим детям, и надо кушать...» [22, л. 17–19]. Из-за своей малограмотности, повседневных семейных забот женщины не понимали, за что они терпят насилие и унижение. «Когда меня отправляли, я ничего не знала, потому что сидела девять месяцев, и мне ничего не говорили и не спрашивали, тогда я спросила начальника НКВД: за что вы меня отправляете? Он ответил: за мужа. Больше ничего я, конечно, не знаю. Я знала одно, дома работать и кормить детей, это моя обязанность» [23, л. 7–8].

Политические репрессии разрывали семейные узы: после ареста мужа вся семья оказывалась под ударом. Трагические воспоминания женщин связаны с потерей детей. В семье Ш. Юсупова было двое детей — сын и дочь, после его ареста супруга Чулпан отбывала восьмилетний срок в исправительно-трудовых лагерях. «В 1938 году я была арестована органами НКВД в г. Алма-Ате и по постановлению Особого совещания при НКВД СССР была осуждена как член семьи изменника родины. Мой муж Юсупов был арестован в 1937 году». Находясь в лагере, она узнала о смерти дочери. Сына, отправленного в детский дом, она так и не нашла, все ее поиски оказались безрезультатными [24, л. 25].

После ареста мужа судьба семьи — жены и детей — кардинально менялась. Ш. Нуралина писала: «В связи с арестом мужа и меня была окончательно погублена моя жизнь. Я потеряла все, в том числе ценное — здоровье» [25, л. 20].

Жертвы политических репрессий, некоторые — еще находясь в лагерях, некоторые — уже возвращаясь после отбытия срока заключения, сталкивались с комплексом житейских проблем. Для мужчин остро стоял вопрос семьи, которой уже не было: «В момент моего ареста в 1936 году моя семья состояла из 5 человек — одна дочь, один сын, 70-летняя мать и жена. Жена вышла за другого, моя мать умерла, сын в настоящее время служит в армии. Других близких людей у меня нет» [26, л. 82–85]. Не менее проблематичным и практически не решаемым являлись вопросы здоровья: «В 1948 году, после десятилетнего заключения, я вернулся на родину, потеряв свое здоровье. Я сейчас инвалид II группы. Болею запущенной формой туберкулеза легких и бронхов» [27, л. 67–68].

Непреодолимым препятствием для многих стал запрет возвращения на родину: «Отбыв невинно 10 лет в ИТЛ, я продолжаю быть под негласным надзором спецкомендатуры МВД, имея ограниченную зону права проживания как заклятый враг» [28, л. 99–101].

Помимо физического насилия, морального унижения, черным пятном, психологической травмой для репрессированных мужчин и женщин стала потеря семьи, потеря смысла жизни. Они приобрели трагический опыт одиночества и страха.

Запущенные в период «Большого террора» национальные операции подвергли репрессиям перебежчиков, которые в поисках счастливой жизни в свободном государстве перешли границу СССР. Некоторые из них преследовались в своей стране за революционную деятельность, другие бежали от безработицы и голодного существования, дезертировали, не желая служить в армии. Судьба каждого из них — жизненная повесть с трагическим финалом. Я. Конопко, гражданин Польши, в 1931 г. совместно с тремя товарищами нелегально перешел через границу в Советский Союз. Никем не задержанный, он сам явился в распоряжение пограничной охраны. В архивно-следственных материалах записаны мотивы его перехода: «С одной стороны, бесправное положение, в котором я находился, усиливаемое национальной травлей, я по национальности еврей, негласное за мной наблюдение как за рабочим активистом и безработица, при которой я как рабочий-пекарь не мог найти приложения своего труда. С другой стороны, привольная жизнь в Советском Союзе, о чем до нас доходили сведения, господствующее в нем положение рабочего класса и равноправие всех национальностей. Для меня, 23-летнего юноши, Советский Союз в ту пору представлялся ореолом, к которому тянулись все мои помыслы и действия. Вот почему, перейдя границу, я, не таясь, сам отыскал и явился в распоряжение пограничной охраны» [29, л. 40–42]. С этого момента начались его мытарства, выбившие его из нормальной жизни. Сначала он был направлен на поселение в Алтайский край, Чарышский р-н. «Я сразу был этим морально убит. Отдаленный глухой район, где работы по специаль-

ности не было, моя неприспособленность городского жителя к сельскохозяйственному труду и в дополнение к этому антисемитизм не в меньшей степени, чем в Польше, совершенно лишили меня здраво оценивать окружающее. Не хотелось верить, что я нахожусь в Советском Союзе» [29, л. 40–42].

Стратегией выживания в борьбе за существование Конопко выбрал не самый хороший способ. Он, самовольно покинув Алтайский край, переехал на строительство недалеко от г. Молотова (бывшая Пермь). Однако непривычность тяжелого физического труда, отсутствие работы по специальности и общее моральное угнетение привели к тому, что он стал деградировать: «...Я стал опускаться на дно... Я проигрался в карты, продал на базаре часть своего и часть выданного мне казенного обмундирования и положительно деклассировался, стал бродягой. В эти тяжелые для меня дни я готов был на всякие безрассудные для меня поступки. Вот почему я легкомысленно принял предложение одного поляка-перебежчика попытаться обратно пробраться в Польшу». За переход польской границы Конопко был задержан и осужден к заключению в лагерь на три года. «Мир заключения еще более поверг меня в уныние. Если на строительстве недалеко от Перми я был бродягой, голодный... безработный, то в лагере я очутился в уединенно стоящих на берегу р. Камы бараках и вынужденным выполнять совершенно непосильную для меня работу – выкалывать изо льда замерзшую древесину». Воспользовавшись отсутствием охраны, он покинул лагерь и вновь оказался в Алтайском крае, оттуда перебрался в Семипалатинск, где наконец-то стал работать по специальности пекарем. В 1937 г. его арестовали, обвинив в шпионаже, с заключением в лагерь на десять лет. «Но, отбыв десять долгих лет заключения, я не оставлен в покое. Выехав по отбытии наказания в 1947 году на родину в г. Лиду, я определился на работу пекарем в местечке Рожанка Гродненской области, родных я никого в живых не застал. Они были все убиты немецкими фашистами. Так как я числился без подданства, то я возбудил ходатайство о приеме меня в Советское подданство. Вместо этого в 1949 г. я был арестован и сослан на поселение в Красноярский край. Таким образом, я ныне ссыльно-поселенец с несмываемым пятном шпиона... Все мои преступления порождены той обстановкой, в которой я очутился вместо рисовавшейся в уме юноши светлой и радостной жизни в Советском Союзе. Но даже за эти вынужденные преступления я принес слишком большую и тяжелую расплату» [29, л. 40–42].

Травматические воспоминания хранят потомки репрессированных. После ареста близких их будущее имело туманные перспективы. Поколенческая память сберегала много «узелков», в числе которых были недетские испытания – публичный отказ от родства с отцом, публичные унижения, перспектива умереть с голоду. «В 1937 г. 14 сентября при культе личности Сталина забрали моего отца, и до сегодняшнего времени мы не знали, где он находил-

ся, забрали ночью, увезли. Нас выгнали с квартиры, мать не имела права нигде работать, потому что отца считали враг народа. Мать нас кормила, а нас было трое, все маленькие, работала – людям стирала, хаты мазала. Вот на это жили. Даже огород в степи мы не имели права посадить. ...У меня на иждивении находится мать Воробьева Анастасия Андреевна, ей 59 лет, она пережила очень много, потому что над нами очень издевались, с квартиры выгнали. Здоровье ее подорвано. Сейчас она больна, работать не может. Стаж имеет не полностью, право на пенсию не имеет. ...Когда началась коллективизация, отец мой вошел в колхоз, и в 1931 г. его, будучи колхозником, закулачили, нас с дома выгнали, хозяйства никакого не было, потому что все сдали в колхоз. И отца арестовали, а мы, дети, не имели права учиться, и я через газету опубликовала, что я отказываюсь от отца, а мне было 12 лет, потом мать стала хлопотать, его как красного партизана, он воевал с Колчаком, у отца была книжка красная, освободили, и он стал работать на производстве» [30, л. 50].

Арест был не просто трагедией, но и кардинальной сменой жизненной траектории и поведенческих реакций. «С момента ареста отца, работавшего директором пединститута, для нас начались все невзгоды и трудности как семьи врага народа. Боясь преследований, наша мама увезла меня к брату отца, мы сменили фамилию, все время переезжали из города в город, пока мама в 1941 году не скончалась. Я все время скитался по родственникам и знакомым, трудно описать, что мне пришлось пережить за все эти годы» [31, л. 91].

Потомки, дети репрессированных – живые свидетели тех страшных лет: «И наша семья оказалась в ту пору в положении прокаженных» [32, л. 51–52]. Меткое выражение, обозначающее статус семьи арестованных. Их боялись, их обходили, их осуждали родственники, коллеги, соседи, т. е. все знакомое с ними сообщество, при встрече с ними либо переходили на противоположную сторону дороги, либо просто не узнавали. Даже после осуждения культа личности дети жертв террора испытывали большие неприятности, заполняя анкетную графу «осужден ли кто-нибудь из родственников»: в случае положительного ответа претенденты на работу получали отказ.

Травматичность воспоминаний жертв политических репрессий демонстрирует поведенческую модель стратегии повседневного бытия в условиях заключения. Дискурс массовых воспоминаний представляет эго-конструкты коллективной и индивидуальной памяти в сочетании типичности поведенческих реакций авторов писем с неизменным набором клишированных речевых оборотов, что отмечалось Н. Козловой: «Обращение к исследованию „человеческих документов“ дает ощутить и показать, как именно по одним правилам начинают действовать люди, друг на друга абсолютно не похожие и обитающие в разных социальных пространствах» [33].

Воспоминания в фокусе обращения к власти показали, что испытали, потеряли, приобрели как жер-

твы репрессий, так и их потомки. Политический террор превратил их в лишенцев, у них отобрали семью, работу, статус советского гражданина, надежду и планы на будущее. Они приобрели страх, обусловивший их поведенческие стратегии выживания с клеймом «врага народа».

Советское общество условно разделилось на молчаливое большинство и обнаруженных «членов контрреволюционных, антисоветских, националистических, повстанческих организаций». Первая группа, парализованная ужасом, активно выявляла «законспирированных врагов», вторая, придавленная грузом мнимой виновности, пыталась оправдаться. Парадокс ситуации заключался в том, что все хотели выжить, но никто не желал слушать и слышать. Зато многие научились писать. Практика доносительства стала одной из форм стратегии приспособленчества людей и расправы с негодным человеком. Письменные обращения демонстрируют попытку авторов структурно связать разорванные нити социального статуса, идентифицировать советскость в фокусе прилагаемых документов и воззвать к справедливости.

Главным в травмирующем опыте жертв политических репрессий явилась невозможность адапта-

ции к условиям тюремного заключения и нескончаемого физического насилия. Авторы писем обращали внимание, что не смогли выдержать страшные пытки и вынуждены были подписать ложное признание. В травматических воспоминаниях это был самый тяжкий груз личной, индивидуальной травмы – добровольное лжесвидетельство ради жизни.

A. S. Zhanbosinova

Memory as trauma: memories of victims of political repression in the focus of his documents

Annotation. Interdisciplinary concepts of the “New historical science” led to interest in documents of personal origin, which caused demand for the appeared publishing series “Documents of the Soviet era”, “Narration in documents”. The microhistoric approach proposed by German and Italian scientists brought documents created by small people to the forefront of research. Thanks to the change in the angle of view, the forefront of the history of political repression has spoken with many voices, previously unknown people. The sources of analysis of the memories of victims of political terror were archival and investigative materials deposited in departmental archives.

Keywords: political repression, memory, memories, trauma, microhistory, ego documents.

Источники и литература

1. Зарецкий Ю. Свидетельства о себе «маленьких» людей: новые исследования голландских историков // Учебно-научный центр визуальной антропологии и эгоистории [Электронный ресурс]. URL: <http://visantrop.rshu.ru/article.html?id=1167089> (дата обращения: 06.08.2020).
2. Дунаева Ю. Эго-документы в исторической науке XX – начала XXI в. // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 5, История: Реферативный журнал. 2017. № 3. С. 14–21.
3. Голубинов Я. Эго-документы как способ конструирования личной и семейной истории: случай Петра и Михаила Герасимовых // Genesis исторические исследования. 2019. № 12. С. 1–9.
4. Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург: Урал. ун-т, 2001. 544 с.
5. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. Москва РОСПЭН, 2000. 272 с.
6. Дэвис Н. Дамы на обочине: Три женских портрета XVII века. Москва Новое лит. обозрение, 1999. 400 с.
7. Репина Л. «Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. Москва, 1999. С. 76–100.
8. Пушкарева Н. История повседневностей // Теория и методология истории / отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. Москва Учитель, 2014. С. 312–335
9. Савин А. Письма во власть как специфическая форма политической адаптации советских граждан в 1930-е годы // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «История, филология». 2016. Т. 15, № 8. С. 133–145.
10. Штопка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.
11. Попова А. Д. «Когда же она кончится, эта руководящая власть КПСС?» образ власти в сознании совет-
- ских людей во времена перестройки // Новый исторический вестник. 2015. № 43. С. 68–81.
12. Письма во власть. 1917–1927: Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и большевистским вождям / сост. А. Лившиц, И. Орлов. Москва РОСПЭН, 1998. 664 с.
13. Мид М. Мужское и женское: исследование полового вопроса в меняющемся мире. М.: РОСПЭН, 2004. 416 с.
14. Фицпатрик Ш. Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века. Москва РОСПЭН, 2011. 375 с.
15. СГА ДП ВКО (Специальный государственный архив департамента полиции Восточно-Казахстанской области). Ф. 19. О. 2. Д. 697.
16. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 2778.
17. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 4227.
18. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 812.
19. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 921.
20. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 1953.
21. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3431.
22. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 1956.
23. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 1765.
24. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 1345.
25. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 1297.
26. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 764.
27. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 820.
28. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 540.
29. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 667.
30. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2043.
31. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 2. Д. 1377.
32. СГА ДП ВКО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3577.
33. Козлова Н. Опыт социологического чтения «человеческих документов», или размышления о значимости методологической рефлексии // Социс. 2000. № 9. С. 22–32.

УДК 94(571.1)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-220-223

Н. Л. Пушкарева*Институт этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая, г. Москва, РФ***Антропология повседневности в социальной памяти советских женщин-ученых (на примере Новосибирска, 1950-е — начало 1990-х гг.)¹**

Аннотация. В статье автор раскрывает быт и повседневность женщин-ученых в региональных научных центрах на примере Новосибирского Академгородка. Основой для исследования послужили воспоминания женщин о процессе создания Новосибирского научного центра. Проанализировав историю эволюции пространства повседневной жизни с точки зрения женского восприятия и женского типа меморизации автор приходит к выводу, что новосибирский Академгородок сформировывал особый тип культуры повседневности для женщин. Также автором отмечается, что высокий социальный статус и определенный набор привилегий ученых зачастую ставили в зависимость жен ученых от их мужей, диктуя условия сохранения брака и становясь тормозом в карьере. **Ключевые слова:** женщины-ученые, Новосибирский Академгородок, антропология повседневности, женская социальная память, гендерный подход.

Гендерный подход к изучению этнографии быта и повседневности различных социальных слоев российского общества выработан гуманитарным знанием последнего десятилетия XX в. Он стремительно завоевывает новых сторонников, поскольку позволяет придать объемность и детализацию тем картинам отдаленного и недавнего прошлого, которые ранее рисовались широкими, решительными мазками. В этом контексте любые исследования любого периода уже являются эвристически ценными, в особенности когда они нацелены на изучение социальных групп, мало привлекавших к себе внимание. Среди них, как ни странно, мы сами — быт и повседневность преподавателей российских вузов, исследователей в академических институтах редко изучаются с применением приемов и методов гендерной экспертизы социальных явлений. Таинственный мир социальных проблем, иной раз не всем понятных символов и табу, существующих в научно-преподавательской среде, может открыться культурному антропологу так же, как удаленная экзотическая культура путешественнику-этнографу, жившему в позапрошлом веке. Возможно, кто-то и назовет подобный подход «странной этнографией» [1]. Однако мне такой подход представляется совсем не странным: следуя принципу германских антропологов «копай, где стоишь!» [2], я уже не один год занимаюсь изучением женской части российского научного сообщества, но лишь недавно обратила внимание на то, что быт и повседневность женщин-ученых в отдаленных от столиц городах довольно сильно отличалась от жизни московских и ленинградских научных учреждений. Это наблюдение и заставило обратить внимание на важнейший научный центр России — новосибирский.

История Академгородка под Новосибирском началась в 1957 г. с постановления Бюро ЦК КПСС о создании Сибирского отделения АН СССР и строительства научных учреждений в 25 км от Новосибирска, причем сразу с благоустроенным жильем для сотрудников в сосновом бору на берегу Обского водохранилища. О том, какой путь прошла сибирская наука за прошедшие с тех пор 65 лет, написаны многочисленные исследования. Но «женский голос» мемуаристов в них почти не слышим. Даже первая публикация о женских именах сибирской науки — это исследование научного творчества и организации научных школ, отчасти — пересказ судеб ученых, но в них совсем не затронута женская обыденность и научный быт [3].

Вот почему эвристически ценно обратиться к женской социальной памяти об истории создания того уникального локуса междисциплинарного общения, каким был Академгородок. Воспоминаний женщин численно несопоставимо меньше, чем воспоминаний мужских со всеми типичными для мужских текстов чертами — меньшим вниманием к истории повседневного-бытового, с желанием пересказывать скорее события истории науки, нежели личностные переживания. Но женские мемуары есть, и они ценны тем, что содержат повседневную рефлексию и переживания, связанные с бытовыми практиками.

Первые жилые пространства для ученых технических и естественно-научных специальностей вырастали одновременно с закладкой зданий для НИИ, начиная с лета 1958 г. Это были первые 6 домиков для ученых и избушка для семьи М. А. Лаврентьева, в которой жена академика подушками закрывала от метели окна... Некоторые из ученых, формулируя отказ от предложения переехать из Москвы в Сибирь, ссылались на жен: «Я-то согласен, но вот моя жена — ни в какую!» Насильно никого не отправляли, но на подобные отказы были готовые ответы: «В Сибири много прекрасных женщин, и они смогут вам заменить несговорчивую супругу!»

¹ Подготовлено по гранту РФФИ 19-09-00191, Программе НИР ИЭА РАН, Программе РАН «Этнокультурное разнообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Из прибывших в конце 1950-х по объявленному для людей науки призыву более 60% составлял неорганизованный поток мужчин; 14,5% — «прибывшие по семейным обстоятельствам» (после развода, по необходимости разъехаться со старшим поколением и т. п.), 8,5% — молодые специалисты по заранее объявленным направлениям, 9,3% — прибывшая на учебу молодежь, привлеченная «духом авантюризма и холодком неизвестности» [4].

Строящийся с 1957 г. поселок стал поначалу лоскутом смешения социальных страт, совместного проживания молодых научных работников и строительных рабочих «Сибкадемстроя», созданных по комсомольскому набору. Приехавшие весной и осенью 1958 г. поселялись в палатках, зиму с 1959 на 1960 г. им пришлось провести в деревянных бараках и щитовых домиках, поставленных прямо в лесу или на берегу Обского моря: «Снегу было так много, что иногда поутру невозможно было открыть входные двери. Их все-таки открывали, и мужчины, а иногда и женщины разгребали снег на дорожках, ведущих к дровам, к куче угля, к столовой, к производственным помещениям, и чистили дорогу, ведущую в строящийся городок...»

Даже примерную численность женщин в Городке в момент его создания подсчитать сложно. На сохранившихся фотоснимках женщин среди строителей немало, и они одеты в простую одежду, не похожую на одежду женщин из среды интеллигенции, все они в косынках, платках, в отличие от представительниц семей ученых — те на снимках со стрижками, с непокрытой головой [5]. Кого-то из жен, отправившихся вслед за мужьями, другим женщинам, уже переехавшим, приходилось уговаривать. «Я должна была убеждать их, что в Новосибирске у них будет интересная жизнь...» — вспоминала одна из первых женщин-академиков математик П. Я. Кочина [6].

Магазинов в растущем городке не было, снабжение осуществлялось через систему совместных заказов на всех, организацию таких закупок брали на себя приехавшие из столиц со своими мужьями-учеными жены. Им же приходилось продумывать последовательность использования бани, пока все приехавшие жили в полупоходных условиях и «воду ведрами таскали из Зырянки и печи топили собственноручно заготовленными дровами». Еще одной сложностью оказалось отсутствие роддома, ясель и детских садов. «Семейные сотрудники институтов не понимали, что им делать. Как работать, как жить. У подавляющего большинства не было бабушек, и детей не на кого было оставить», потому неудивительно, что «первый неофициальный детский сад» устроили сами жены ученых под руководством «первой леди» Академгородка В. Е. Лаврентьевой.

Вспоминая позже то непростое время, «сибирские академинь» (как их позже называли жители Академгородка) полагали, что их пространство повседневности было пространством свободы: «Мы жили на свободе; свобода творчества и свобода жизни —

это все взаимосвязано». На пустыре между строящимися и жилыми домами была открытая сцена-площадка, на которой не только в вечернее, но и в обеденное время можно было увидеть танцующих: «строители Академгородка приносили патефон, ставили пластинки и приглашали девушек танцевать — отказов не было».

По советской традиции корпоративности научных учреждений жены ученых сами были научными сотрудницами или выполняли какую-либо близкую к научной сфере работу в административном аппарате институтов, «каждая имела какую-нибудь специальность», хотя и «не все сумели найти на новом месте подходящее для себя занятие, одни сделали только женами, матерями и помощницами своих мужей, другие работали в редакции журналов». Но большую часть времени жительницы городка все же работали.

Уборку своих квартир после рабочего дня все его жительницы делали сами. Значимую часть пространства их женского быта составляли культурные миры прошлого и настоящего. Щитовой домик академика П. Я. Кочиной был «обставлен причудливой смесью из чешского гарнитура «Аллон» и ящиков из под яиц, апельсинов и химреактивов, в которых приехал багаж». Подобный интерьер был у Лаврентьевых. Аскетичный интерьер (гостиная, спальня, рабочий кабинет) дополняла «утепленная веранда — добавка к „избушке“, со множеством комнатных растений, которые хозяйка явно предпочитала гарнитурам и „стенкам“». В этих домиках супруги ученых и сами научные работницы готовили и отмечали вместе праздники, встречались на воскресных обедах: «семейные и холостые, хорошие или плохие, мы все бываем часто в нём, и все мы любим этот дом, где скучных церемоний светских, по счастью, и в помине нет». Стульев на всех не хватало, молодежь рассаживалась «на полу, на шкуре, что лежит в углу» и «пела песни, иногда тут же сочиняемые». Общей формой досуга был и совместный просмотр телепрограммы: «в 1959 или 1960 году супруги купили телевизор „Темп-3“, по нему шла только одна программа. Смотреть художественные фильмы к Белинским собиралась вся городковская молодежь, будущие доктора и академики».

Особый дух свободы, который был типичен для Академгородка, поддерживался обсуждением на таких встречах информации «разноязычных радиостанций свободного мира» (те из жен, кто, как и В. Е. Лаврентьева, владел иностранными языками, «воспринимали информацию взволнованно, критично, насмешливо») [7, с. 344]. Трудно представить иной город в СССР даже времен оттепели, в котором бы на Первомайском шествии впереди демонстрантов «были не флаги и транспаранты, а молодые мамы с колясками, в которых ехали первые новорожденные Академгородка» (Рыцарева). Это пространство коллективного «мы» было столь значимо для женщин, оказавшихся в Сибири со своими учениками и единомышленниками (как математик П. Я. Ко-

чина, как экономист Т. И. Заславская), что могло оказаться значимее комфорта. Оно «объединило всех в сообщество, в котором пироги и кофе стали общими, как постоянная взаимовыручка – неотъемлемой частью быта».

Жившие «научной коммуной», женщины Городка не жаловались на отсутствие приватности. В их пространстве повседневности была объединенность желаемая, а не навязанная обстоятельствами или властью... В праздники двери не запирали, ходили с поздравлениями, общим пространством была лужайка («однажды Наташа Притвиц позвала встречать Новый год на природе. Расчистили в лесу местечко, повесили гирлянды, провели свет... незабываемо!»). Многие первопоселенцы вспоминают, что после символического подарка Н. С. Хрущева, приехавшего в Академгородок в 1959 г. и распорядившегося о строительстве двухэтажного коттеджа для супругов-академиков, они остались в старом домике: «Излишество площадей, нарочитая комфортность тяготили „первую леди“, лишенную нуворишеской тяги к роскоши, к вызывающей демонстрации благополучия». Но позже среди женщин было немало как раз тех, кому переезд сулил просторные квартиры рядом с магазинами, обеспеченными отличным ассортиментом, возможность сменить «низкое небо и застойную атмосферу» на «город-новостройку, где можно быстро получить квартиру и устроить жизнь по душе». Будущий академик Т. И. Заславская в 1963 г. была кандидатом наук с двумя дочками; она переехала в Академгородок по причинам, подтолкнувшим многих: «безденежье, теснота, ограниченность времени для работы», и в 1965 г. уже защитила докторскую, создав новый курс по экономсоциологии, а в 1968 г. стала членом-корреспондентом [8].

Контраст пространства неустроенного быта и возможностей, которые были недоступны советским людям, но желанны, явила поездка в 1961 г. во Францию делегации ученых Академгородка с женами и аспирантами (большая редкость по тем временам). Так пространство повседневности аспирантов, приехавших в Академгородок из ЛГУ и вдруг побывавших в Париже, стало конструироваться под влиянием полученных впечатлений, тем более, что с 1961 г. в Академгородке начался второй этап освоения пространства – жизнь в новых капитальных домах.

Академик П. Я. Кочина получила двухкомнатную квартиру, Н. А. Притвиц – однокомнатную, но тут же уступила ее семье с ребенком, оставшись в щитовом холодном домишке («Иной раз не хватало энергии на растопку, ложилась спать в холодном помещении. Утром на лыжах пробегала три километра до института»). Часто заселение шло путем создания «коммуналок» (в трехкомнатных квартирах поселяли две семьи (каждой по комнате, общие столовая и кухня), потом «квартиры с подселением» расселяли, предоставляя большие жилые пространства: «Пройдешь по квартире – простор, есть чем дышать», – писала

Т. И. Заславская сестре. «Скромные бытовые условия казались раем, ведь страна тогда стонала от бараков и коммуналок».

Под новые «малогабаритки» поставлялась соразмерная мебель, и когда средств на ее покупку не хватало, почти нормой была беспроцентная помощь деньгами молодым семьям семьями профессоров и академиков. Первыми получали новое жилье семейные, но холостяки «знали: ждать нового ордера придется недолго» (реже случалось ожидание по несколько лет). Новые дома рядом с НИИ ставились сразу группами, образуя зеленые дворы с площадками для отдыха и игр, открытыми автостоянками, площадками для сушки белья. Множество навесов, беседок, скамеек создавали пространство для общения, в каждом микрорайоне имелся свой общественно-торговый центр – Дом быта (магазины, парикмахерская, почта, сберкасса, прачечная), школа, детсад, клуб. И все было «не провинциальное и не московское, а свое, особенное!»

Женское любопытство ко всему бытовому помогло сохранить в памяти не только простые перечни нехитрой мебели, вносившейся в новые дома (диваны, столы, коробки с книгами), но и историю «механизации» кроваток изобретателями; так физик В. Минин «приспособил к кроватке своих близнецов моторчик, и дети физика укачивались с помощью электроэнергии». В то время как в Москве и Ленинграде большинство квартир имело газовые плиты, жительницы Академгородка (побывав во Франции) настояли на том, чтобы вместо дешевого, но взрывоопасного газа дома иметь электрические печи и электроплиты.

Жизнь наполняла ощущением перспективы, учила умению жить и работать в команде, ставить цели и достигать их, являла примеры достижимости задуманного и финансового благополучия в случае успеха. Жены и дочери профессоров привыкали к просторным бесплатным квартирам четырехэтажных домов на Морском проспекте, по две квартиры на этаже. Это и отдаленно не напоминало московские «хрущевки»! Членкоры и академики с семьями могли рассчитывать на двухэтажные коттеджи в «Золотой долине». Личные автомобили, поездки за рубеж на конференции и конгрессы (даже в статусе жен участников), прием именитых гостей, особый стол заказов (не только продуктов), высокий размер зарплаты – все это предоставлялось жителям «академического Олимпа», и это расслоение сильно отличало их повседневность от быта рядовых научных работниц. Однако принадлежность к научному содружеству не позволяла достигнувшим научных высот кичиться теми благами, которые давало государство, и в их воспоминаниях эти нравственные нормы весьма ощутимы...

* * *

Если следовать известному уже полвека определению сути нашей науки, данному М. О. Косвеню («Этнография – это наука о мелочах») [9], то прове-

денный анализ истории эволюции пространства повседневной жизни с точки зрения женского восприятия и женского типа меморизации имеет познавательное значение. Ныне лучше можно понять бытовой контекст складывания того уникального феномена в истории отечественной науки, каким был новосибирский Академгородок в период политической оттепели и ранней стагнации, «это была «форма жизни». Корпоративная научная среда, взаимопомощь и тесные дружеские связи интеллектуальной элиты позволили сформировать особый тип культуры повседневности, в которой любые ограничения для женщин могли быть продиктованы не столько гендерными установками, сколько собственными желаниями, амбициями, способностями и внутрисемейными правилами. История Академгородка доказала, что ученые имели здесь высокий социальный статус и определенный набор привилегий (поездки за границу, спецснабжение, благоприятные жилищные условия, карьерные преимущества для детей). Они зачастую ставили в зависимость жен ученых от их мужей, диктуя условия сохранения брака и становясь тормозом в карьере (не получать ученой степени или звания раньше мужа, не переходить дорогу супругу). В совокупности с общими советскими семейными установками, предполагавшими выполнение

именно женщинами домашней работы [10], это было причиной того, что руководящие должности, известность и признание получали почти исключительно ученые-мужчины, а их жены были для них поддержкой и опорой.

N. L. Pushkareva

Anthropology of daily life in the social memory of Soviet women scientists (using the example of Novosibirsk, the years 1950-ths – the beginning of the 1990-ths)

Annotation. In this article the author reveals the way of life and daily life of women scientists in regional scientific centers using the example of Novosibirsk Academic Town. The basis for this research was the recollections of women about the process of creation of Novosibirsk scientific center. Having analyzed the history of the evolution of daily life space from the point of view of women's perception and female type of memorization the author comes to the conclusion that Novosibirsk Academic Town formed a specific type of daily life culture for women. The author also points out that the high social status and a certain number of privileges for scientists made the wives of scientists dependent on their husbands, predetermining the conditions of saving the marriage and becoming an obstacle for their careers. **Keywords:** women scientists, Novosibirsk Academic Town, anthropology of daily life, female social memory, gender approach.

Источники и литература

1. Varenne H. About Piere Bourdieu «Homo Academicus» // Teachers College Record. 1988. V. 91. P. 263–265
2. Lindquist S. Grabe, wo du stehst // Geschichte von unten: Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags / Hrsg. von H. Ehalt. Wien – Köln-Graz, 1984. S. 295–305.
3. Запороженко Г. М., Шелегина О. Н. «Сибирские академины»: женщины-ученые, вошедшие в историю Сибирского отделения Российской Академии наук // Исторический курьер. 2019. № 3(5). С. 237–250.
4. Марчук О. Н. Сибирский феномен. Академгородок в первые двадцать лет. Новосибирск Сибирский хронограф, 1997. 236 с.
5. Володарская Е. А., Разина Т. В. Образ женщины-ученого в изобразительном искусстве СССР как отражение гендерного неравенства в науке // Социология науки и технологий. 2017. Т. 8. № 1. С. 125–127.
6. Кочина П. Я. Воспоминания. Москва Наука, 1974. 300 с.
7. Ибрагимова З. М. Низкий поклон, Вера Евгеньевна... // Российская академия наук, Сиб. отд-ние Век Лаврентьева / сост. Н. А. Притвиц, В. Д. Ермиков, З. М. Ибрагимова. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2000. С. 343–346.
8. Докторов Б. Судьба для романа. К 80-летию Татьяны Заславской // Кстати. 2007. № 650. 30 авг. С. 20–21.
9. Чеснов Я. В. Этнологическое мышление и полевая работа // Этнографическое обозрение. 1999. № 6. С. 6–9.
10. Schlögel K. Das sowjetische Jahrhundert. Archäologie einer untergegangenen Welt. München 2017. 912 p.

УДК: 930.2:352.075.2 (575.1) (043.3)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-224-230

А. Т. Сабиров

Ташкентский государственный педагогический университет им. Низами, г. Ташкент, Республика Узбекистан

Устная история «молчаливого большинства». Из опыта полевых исследований в Узбекистане

Аннотация. В статье рассмотрен опыт историков Узбекистана по проведению устно-исторических исследований. По мнению автора, опыт устной истории в Узбекистане пока недостаточен, но имеет хорошие перспективы, так как уже сформировано сообщество ученых и представителей смежных наук по устной истории. Это направление развивается как в социальном, так и в академическом аспекте. При этом отмечен ряд проблем в развитии нового метода: фрагментарность исследований, слабая методическая база, отсутствие взаимодействия между исследователями. Поэтапно показан процесс институционализации работы по сбору и анализу устных воспоминаний на базе конкретных проектов и международного сотрудничества. Подробно расписаны методы исследований, которые сопровождались полевой и исследовательской практикой. Рассмотрены конкретные методы полевых исследований местных сообществ (махалля) и малых городов Узбекистана. Отмечены специфические проблемы проведения устно-исторических исследований: официальный дискурс в воспоминаниях ветеранов, соблюдение этики в отношениях исследователя и респондента, проблема языка и др. **Ключевые слова:** устная история, интервьюирование, историческая память, история и самосознание, тренинги, малые города, махалля, биографический метод, транскрибирование.

В конце прошлого столетия в результате социально-политических перемен конца 1980-х — начала 1990-х гг. и открытия ранее засекреченных архивов узбекские исследователи получили доступ к многочисленным документам советского общества. Первоначально сложилась видимость возможности изучения истории только на основании документальных источников. Но в настоящее время перед узбекскими историками встает проблема поиска новых источников, так как становится все более очевидной недостаточность письменных материалов. Например, до сих пор остается малоизученным то, как отразились ключевые события нашей истории на жизни людей, как воспринимали их сами жители, как трансформировались их культура, повседневный быт в периоды социальных потрясений, которыми изобилвала история Узбекистана в XX в.

В связи с этим устная история в Узбекистане стала новым направлением в исторических исследованиях, возникшим в результате осознания недостатков письменных источников, не отражающих многие исторические факты повседневной жизни людей, а также отношение общества и отдельного индивида к тем или иным событиям прошлого. При этом многие узбекские историки к методам и источникам устной истории относятся скептически.

Автор не ставит перед собой задачу анализа научных дискуссий по данному вопросу, а попытается раскрыть небольшой, но, по мнению автора, интересный опыт проведения устно-исторических исследований в Узбекистане.

Приступая к устно-историческим исследованиям, отечественные историки исходили из того, что инструментарий устной истории позволит значительно расширить диапазон возможных исследовательских задач в рамках локальной истории.

Устные свидетельства изначально субъективны [1, с. 39]. В этом состоит их особенность и главное достоинство, открывающие возможности приблизиться к осмыслению людьми своей истории, повседневной жизни, выявлять особенности менталитета. Другие виды источников зачастую пишутся с позиции государства, и человек в них остается объектом приращения его властных полномочий.

Традиционно в нашей стране в сфере устной истории работают этнографы. Особенностью отечественной этнографии всегда являлся ее историзм (в отличие от западной традиции, где этнологические исследования всегда были ближе к социологии). Именно этнографы изучают историю крестьянства, его современное состояние, развитие различных этнических общностей в городской и сельской среде.

В узбекистанской историографии ситуация с исследованиями и использованием устно-исторических материалов характеризуется наличием определенных проблем, основными из которых являются:

- отсутствие взаимодействия между различными группами исследователей;
- слабая методическая база для проведения исследований в сфере устной истории (недостаток литературы, методических указаний, вопросников и пр.);
- недостаток опыта, знаний и средств.

Однако узбекские историки стали использовать методы устной истории в своих исследованиях.

Начальным опытом применения научного подхода устной истории можно считать исследования профессора Хамида Зияева в конце 1950-х — начале 1960-х гг., когда он лично собрал воспоминания у оставшихся в живых участников мощного национально-освободительного восстания 1916 г. в Ферганской долине [2, 3]. Прежде чем брать интервью,



Респонденты — участники восстания 1916 г. (фото проф. Х. Зияева, 1950-е гг.).

он записывал личные координаты респондентов (национальность, дату рождения) и фотографировал их (см. фото), а затем проводил беседу, записывая их воспоминания. Такие же исследования, сбор и анализ устных воспоминаний узбекский ученый провел у коренных сибирских узбеков России, которые сейчас практически ассимилировались [4].

Практика сбора устных свидетельств стала активно использоваться с середины 1990-х гг., причем с устными воспоминаниями стали системно работать не только представители академической науки, но и специалисты других сфер. В этом плане интересным представляется опыт работы Государственного музея Памяти жертв репрессий¹.

В 1980-е гг., когда в Узбекистане были открыты некоторые фонды КГБ, ученые и музейные работники ознакомились с ранее закрытыми архивными материалами, проливающими свет на трагическую судьбу известных узбекских писателей и общественных деятелей. Но многих данных не хватало. Поэтому специалисты музея выезжали в регионы Узбекистана, встречались с семьями репрессированных и собирали устный материал. На местах проводились конференции, вечера памяти, через радио и региональное телевидение люди узнавали о миссии музея и общественного фонда «Шахидлар хотираси» (Память шахидов), приходили со своими материалами, делились своими воспоминаниями.

¹ Автор на протяжении нескольких лет работал заместителем директора этого музея и лично принимал участие в описываемых в настоящей статье проектах.

На основе глубинного интервью проводилась работа с представителями узбекской диаспоры в Турции, отцы и деды которых некогда бежали от репрессий из Узбекистана в 1920–1930-х гг., а также интервьюирование представителей культуры, науки и духовенства Узбекистана, тех людей, которые были репрессированы в Узбекистане, а также представителей народов, депортированных в Узбекистан.

С применением методов устной истории проводились исследования детей и других членов семей репрессированных представителей узбекского дехканства, которые были раскулачены и отправлены на Украину как социально опасные элементы, а также купцов и ремесленников. Все эти материалы отображены в видео- и аудиоформате в специальных экспозициях музея². Каждое интервью охватывало не только конкретный период, но и всю жизнь человека, что позволяет проследить трагические следы репрессий на истории целых семей. Таким образом создается огромное поле для работы историков, психологов, социологов, лингвистов.

Интервьюирование органично сочеталось с исследованием анкетных данных и писем. Были тщательно изучены специальные анкеты, которые заполнялись при поступлении на учебу или работу. Многие респонденты после беседы приносили письма от местного населения. В фондах музея хранится около 2 тысяч уникальных писем узбекистанцев — например, более 100 писем заключенных ГУЛАГа. На осно-

² Из Фонда видео- и аудиоматериалов архива музея «Памяти жертв репрессий» АН Республики Узбекистан.

ве устных воспоминаний и письменных документов специалисты музея изучают, уточняют конкретную историческую ситуацию, информацию о персонах.

В процессе интервьюирования формировался банк данных по неопубликованным работам репрессированных деятелей литературы и культуры. В результате было собрано много ранее неизвестных и чудом сохранившихся рукописей произведений узбекской литературы и поэзии, основная часть которых были уничтожена режимом.

Интересная работа по обмену опытом по методологии и методике устной истории была организована филиалом германской Ассоциации народных университетов (DVV) в Узбекистане в рамках проекта «История и самосознание»¹. Этот проект всегда опирался на принцип осознания истории через ее личностное восприятие очевидцами событий, поэтому начальный этап характеризовался работой в махаллях – традиционном социальном институте с местным самоуправлением.

Логическим продолжением работы Представительства в рамках этой стратегии стали семинары. Они стали своеобразным мастер-классом для тех, кто решил взяться за изложение воспоминаний прошлого. Участниками семинара были как сами респонденты, так и интервьюеры. В результате появилась книга воспоминаний очевидцев о ташкентском землетрясении 1966 г. [5].

Специалистами Института истории АН Республики Узбекистан проводилось нарративное интервьюирование бывших участников антисоветских восстаний [6].

В дальнейшем с целью институционализации работы по сбору и анализу устных воспоминаний Институт истории Академии наук Узбекистана в 2010–2011 гг. реализовал исследовательский проект «Устная история Узбекистана XX века как метод и источник исторического исследования» [7]. На начальном этапе, в 2010 г., через Фонд поддержки научно-исследовательских проектов Академии наук Узбекистана был выигран грант по реализации проекта «Устная история Узбекистана XX века как метод и источник исторического исследования» на 2010–2011 гг. Более успешной реализации этой цели служил еще один совместный узбекско-германский проект «Вызовы времени и устная история» (развитие в Узбекистане новой исследовательской практики oral history – «устная история») [8], где были четко определены функции создаваемого в будущем научно-образовательного центра по устной истории:

- координация работ по сбору воспоминаний;
- обеспечение технической поддержки;
- обеспечение методической поддержки;
- создание и хранение единой базы данных респондентов;
- создание и хранение фонотеки воспоминаний.

¹ Автор участвовал в указанном проекте, и дальнейшие материалы статьи основаны на его личном исследовательском опыте.

В Ташкенте организуются несколько этапов тренингов с участием местных и зарубежных экспертов по проблемно-тематическим консультациям по навыкам работы с устной информацией. Уделяется внимание теоретическим и методическим аспектам устно-исторического исследования, соблюдению принципа комплексности в его организации, с учетом всех этапов подготовительного, полевого, архивного, аналитического и задач, решаемых на каждом из них. Для участия в тренингах создаются междисциплинарные команды, включающие в себя специалистов разных отраслей знания (историков, социологов, этнографов, лингвистов, архитекторов, режиссеров, журналистов). Сами тренинги были разделены на три этапа. Первые два этапа посвящены общей теме «Как использовать методы устной истории». Изучаются такие вопросы, как «Ситуация интервью (схема, вопросы, темы)», «Метод наблюдения», «Социальные сети. История, теория, практика» и «Устная история. Семья как социальная память (методология)», «Методы распознавания достоверности источников информации», «Работа с техникой при проведении полевых исследований», «Создание гайдов» и т. д. Особое внимание уделяется теме «Психологические аспекты работы с респондентами» с участием опытного психолога.

Начальный этап работы oral history в Узбекистане стал неопределимым с точки зрения приобретения опыта для будущей работы с очевидцами истории, а методы проведения семинаров и дискуссий с привлечением зарубежных специалистов способствовали воспроизведению воспоминаний и работе с ними. В результате в республике появляется сообщество научных работников, преподавателей, студентов, музейных работников, всех интересующихся историей своего края по делу сохранения народной памяти о событиях, фактах, явлениях, которые составляют историческое прошлое страны, а также междисциплинарное взаимодействие, обмен методами и подходами, сформировавшимися в рамках разных научных областей. После получения теоретических навыков проводятся практические занятия в формате пилотажного исследования на тему «Жизнь малых городов Узбекистана. Социо-культурный аспект (вторая половина XX – начало XXI века)». Пилотаж проходил в регионе, имеющим древние земледельческие и ремесленные традиции: в трех областях Ферганской долины – Наманганской (города Чуст и Туракурбан), Андижанской (города Шахрихан, Асак), Ферганской (города Алтыарык и Кувасай). Тема пилотажа и указанные города выбирались самими участниками тренингов по социальным, экономическим, демографическим, этническим критериям.

Этапы работы выглядели следующим образом.

1. Постановка проблемы исследования и определение конкретных задач, которые необходимо реализовать, чтобы достичь поставленной цели.

2. Подготовительный этап интервьюирования, который подразумевает инструктаж корреспондентов относительно этики проведения опроса, опреде-

ление круга респондентов будущего опроса, составление вопросника.

3. Этап непосредственного сбора информации.

4. Этап обработки полученной информации, который связан с составлением базы данных проведенного исследования на цифровых носителях информации с возможным последующим размещением в сети Интернет (возможные варианты: аудиоархив, видеоархив, архив текстовых записей интервью).

5. Обобщение результатов исследования и оформление презентации проекта.

Критерии разработанных гайдов были разделены на три уровня:

Микроуровень

- Биография личности
- Биография семьи

Мезоуровень

- Биография махалли (местной общины)

Макроуровень

- Биография города

Указанные вопросы раскрывались через традиции, образ жизни, быт, род занятий, архитектуру. В результате участниками проекта получено более 30 аудиоинтервью, значительная часть которых к тому же зафиксирована в фото- и видеоформате, что послужило основой для архива Центра.

Осенью 2010 г. прошел завершающий этап тренинга, связанный с вопросами транскрибирования информации и последующего архивирования полученной информации с участием зарубежного эксперта. Участники тренинга отработывали процедуры триангуляции на основе методов анализа интервью, включая расшифрованные интервью из числа полученных участниками проекта в процессе пилотажа.

В процессе проведения тренингов сформированной команде по устной истории совместно со студентами ряда ташкентских вузов удается провести мастер-класс по теме «Традиционная и современная архитектура узбекской махалли через oral history». Дело в том, что в октябре 2010 г. в Ташкентском архитектурно-строительном институте при поддержке немецких организаций Гете-Институт, DAAD и DVV international состоялся научно-практический симпозиум «Архитектура между традициями и современностью». Он явился частью междисциплинарного проекта «Архитектура и идентичность», разработанного Гете-институтом, ДААД, DVV international в сотрудничестве с партнерскими организациями (ТАСИ, Институт истории АН РУз и др.). В фокусе интересов симпозиума оказалась узбекская махалля как архитектурный и социальный объект. Как отмечал немецкий исследователь Маттиас Клингенберг, «махалля является ядром традиционной узбекской культуры и в качестве нижней административной единицы городского управления относится в равной мере как к традиционной социальной реалии жизни узбеков, так и к политической структуре страны. С обретением независимости данная административная единица была перенесена и на части города, построенные в советский период. Однако под

понятием „махалля“ в общем понимается узбекский квартал, застроенный преимущественно одноэтажными домами в традиционном стиле» [9, с. 272].

Жизнь в традиционных узбекских махаллях с учетом современных способов строительства жилья необходимо освещать с различных сторон: собственно архитектурной, исторической, этнографической, эстетической, культурологической. В центре особого внимания исследователей в настоящее время находятся историко-эстетические и архитектурные концепции жизни в «махалле будущего» и методы устной истории для выявления признаков, определяющих особенности самосознания.

В рамках данного мастер-класса при участии автора с помощью современной методики устной истории, которая нашла практическое применение в четко структурированных интервью с жителями махалли, был представлен эмпирический подход к исследованию процесса формирования и развития самосознания в махалле. Общей целью мастер-класса явилось изучение процесса трансформации облика махалли в контексте архитектуры, традиции, ментальности. Цель своего практического исследования участники мастер-класса сформулировали следующим образом: «Трансформация облика узбекской махалли (архитектура, традиции, ментальность)».

Мастер-класс состоял из трех этапов.

Первый этап включал проведение обучающего тренинга по доступным методикам проведения устно-исторического исследования в полевых условиях. Рассматривались вопросы целей проведения исследования, социальная память, вклад oral history в изучение традиционной и современной архитектуры узбекской махалли, поколенческий анализ, история семей. На основе обсуждения выделялись гипотетические факторы, влияющие на процесс архитектуры сквозь призму общины, такие как групповая формация, укрепление чувства общности, социальные факторы (через потерю локального взаимодействия с соседями; потерю «общности»; потерю территориального осознания общины (замена этой потери нетерриториальными интересами общины) и т. д.

Разработка гайдов осуществлялась по следующим ключевым вопросам:

- досуг;
- наличие/отсутствие подсобного хозяйства;
- форма проведения традиционных мероприятий
- моно/полиэтничность;
- форма управления;
- степень участия в делах общины;
- наличие собственности;
- выбор брачного партнера;
- степень автономности семьи и индивидуума;
- характер потребления;
- элементы интеграции общины традиционной и современной;
- новые постройки, особняки, их роль и место в махалле.

Методы проведения тренинга в рамках мастер-класса способствовали обучению участников спо-

собам воспроизведения воспоминаний и практической работы с ними. Это способствовало созданию определенного профессионального настроя. Помогла также дискуссия, организованная модераторами мастер-класса «Традиционная и современная архитектура узбекской махалли через oral history». Важным было и то, что модераторы остановились на психологических аспектах работы с респондентами. Главное в этом – искренний интерес интервьюера к респонденту, сопереживание рассказчику, организация условий психологического комфорта для него.

Второй этап состоял из полевого исследования. Были выбраны две махалли г. Ташкента:

– махалля Сузукота (традиционная, моноэтническая – архитектура в форме индивидуальных домов, имеющих личные участки земли);

– махалля «Янги Камолон» (современная полиэтническая архитектура в форме многоэтажного дома).

Методика проведения мастер-класса была направлена на максимальное получение навыков проведения устно-исторического исследования. Целевая группа (студенты, 18 человек) разделилась на 6 мини-групп по 3 человека. К каждой группе прикреплялся один модератор. Было проведено 12 глубоких интервью с ветеранами махаллей в форме беседы.

Беседы шли в соответствии с разработанной во время теоретической части мастер-класса схемой и касались таких тем, как автобиография респондента; история семьи, дома, махалли в целом; особенности махалли (чем занимались и занимаются жители, в чем сходство и в чем отличия от соседних махаллей и т. д.); специфика архитектуры махалли; улицы, их история, названия, переименования; этнический и социальный состав населения махалли; знаменитости, проживающие (ранее проживавшие) в махалле или вышедшие из махалли; культовые постройки в махалле (если есть); общественные постройки (гузар, чайхана, тойхона и т. д.); инфраструктура (дороги, бытовые услуги и т. д.); характер озеленения и благоустройства территории; формы проведения традиционных мероприятий (свадьбы, юбилеи, праздники, варка сумальяка и т. д.); развитие и трансформация облика махалли; степень участия человека в делах махалли и др.

Все это способствовало тому, что студенты на практике осваивали один из новых научных методов, учились правильно его использовать под руководством специалистов устной истории и преподавателей архитектурного института. На третьем этапе полученный материал обсуждался, анализировался в группах и на заключительном пленарном заседании.

Проведение ряда семинаров и тренингов, участниками которых были разные слои населения Ташкента (учителя, вузовские работники, студенты, пенсионеры, ученые), осуществлялось с целью проблемно-тематического изучения как самого метода, так и развития навыков работы с устной информацией. В результате сформировалась команда исследо-

вателей и волонтеров, работающих исключительно на основе использования метода устной истории.

Научно-практическим результатом работы данной команды становится книга «Устная история в Узбекистане. Выпуск I» (Ташкент, 2011), который включает публикации, посвященные теоретическим вопросам и результатам практических исследований по устной истории Узбекистана и зарубежный опыт oral history [10].

Следующий этап проекта (2011): распространение методов oral history путем организации тренингов и практической работы среди научного, преподавательского, студенческого состава различных учреждений, общественных организаций и местных общин; приобщение общественности в регионах Узбекистана, к изучению истории на микроуровне – через призму сознания реальных людей; содействие появлению сети центров устной истории; расширение архива устно-исторических материалов Института истории АН Узбекистана. В качестве пилотных объектов были выбраны сельские регионы древних историко-культурных центров Узбекистана – Бухары и Самарканда, а также проблемный экологический регион страны – Каракалпакстан. Обучением методам устной истории в целевых объектах было охвачено 50 человек на базе исторических факультетов Бухарского, Самаркандского государственных университетов и Института истории, этнографии и археологии Каракалпакского отделения АН РУз. В составе целевой группы – научные работники, преподаватели вузов, учителя школ и колледжей, аспиранты, студенты, музейные работники, активисты махаллей. В программу тренингов входили вопросы методологии устной истории, социальная память и методы изучения семейной истории, работа с техникой при проведении полевых исследований, особенности проведения интервью, методы установления достоверности устно-исторической информации, создание гайдов, определение объектов и темы пилотажа. Структура тренингов включала обсуждение зарубежных статей по устной истории, анализ местного опыта устной истории, дискуссии, лекции, практические занятия. Участники сами выбирали объекты для проведения пилотажного исследования (всего 6 малых городов в целевых регионах).

Проводилась работа с респондентами в возрасте от 23 до 65 лет. Социальный состав респондентов имел широкий спектр: рабочие, крестьяне, чиновники, интеллигенция. Путем обсуждения в малых группах в гайд включались ключевые вопросы:

- с какого времени живут в городе;
- что знают об истории города;
- детство и город;
- знаковые явления в жизни респондента связанные с городом;
- изменения города, произошедшие на их глазах;
- образ жизни города сегодня (традиции, социальная сфера, экономика, педагогика, культура, образование);
- будущее города в представлении его жителя.

В результате данной работы в регионах Узбекистана были сформированы местные группы мотивированных специалистов ученых, преподавателей, музейных работников и студентов по проведению исследований по устной истории, накоплен и расширен архив устно-исторических материалов (72 интервью) и главное – процесс внедрения метода устной истории стал своеобразным мастер-классом для тех, кто решил изложить воспоминания о прошлом.

В процессе работы была неплохо разработана методика полевых исследований по архивированию и методам анализа. Причем анализ рассматривает как форму, так и содержание:

- как рассказана история?
- каким образом интервьюируемый помнит и интерпретирует прошлое?
- каковы основные события, вопросы и темы интервью?
- акцент на согласованности, расхождениях и противоречиях в повествовании;
- каким образом повествование связано с вопросами, не указанными в тексте?
- повествование должно анализироваться с учетом более широкого политического, социального и культурного контекста.

При анализе уделялось особое внимание не столько информации о самих событиях прошлого, сколько тому, как они отражаются в индивидуальном и общественном сознании. Специалисты старались выявить содержащуюся в устном источнике скрытую информацию, чего было очень сложно достичь без применения определенных социологических методик.

Еще один этап методологии устной истории, наиболее затратная часть во времени интервьюирования, – транскрибирование и архивирование полевого материала.

Полученные в процессе тренингов навыки позволили сформировать группу по транскрипту и по разработанной инструкции проводить правильную фиксацию материала, включая стиль интервью, заметки исследователя, информацию о респонденте. В результате был сформирован архив устно-исторических материалов в аудио- и видеоформате и транскрибированный материал.

С целью соответствия установленным правилам архивации были проведены дополнительные тренинги на базе Центрального архива кинофотофонодокументов Республики Узбекистан. Изучались методы материализации нематериальных объектов культурного наследия, технологии записи и хранения аудиовизуальной информации, оцифровка, архивация и форматы хранения устной информации, использование баз данных аудиовизуальных информационных ресурсов и массивов.

В процессе конкретного обучения специалисты по устной истории и сотрудники государственного агентства «Узархив» пришли к соглашению о создании отдельного фонда устно-исторических материалов в Центральном архиве кинофотофонодокумен-

тов Узбекистана. Этот фонд будет открытым для доступа и изучения всем интересующимся устно-историческими исследованиями в Узбекистане.

Узбекские историки имеют небольшой, но любопытный опыт «женской устной истории». В качестве удачного образца использования методов устной истории в исследовании гендерной проблематики можно назвать работы последних лет, среди которых монография Марианн Кэмп «Новая женщина Узбекистана» и сборник воспоминаний Марфуи Тохтаходжаевой «XX век глазами женщин Узбекистана» [11, 12].

Сейчас ряд историков Узбекистана работает по тематике «Узбекистан в 1945–1991 годах: политико-институциональное трансформация общества и истоки обретения независимости (по материалам устной истории и письменных источников)». Цель комплексный анализ наиболее значимых факторов социально-экономических и культурных процессов, происходивших в Узбекистане во второй половине XX в. (1945–1990) в условиях «государственного социализма» и советской идеологической системы.

Накануне праздника независимости на территории мемориального комплекса «Памяти жертв репрессий» на берегу реки Бозсу, где в годы сталинских репрессий тайно расстреливали лучших представителей отечественной интеллигенции, на традиционном Дне памяти 31 августа 2020 г. глава государства Ш. М. Мирзиёев инициировал очень интересную идею: провести изыскания по каждому из 100 тысяч репрессированных, узнать их историю, встретившись с их родственниками, издать книги об их деятельности, увековечить память о них, назвав их именами махалли и школы [13].

Чтобы выявить историю людей – свидетелей эпохи, их идеи, переживания, мысли и надежды, нужно изучить историческое прошлое через конкретные судьбы тысяч наших соотечественников, ведь многие письменные документы были изъяты или уничтожены. На первый план выходит устная история, которая непосредственно связана с историко-биографическим методом исторического исследования, направленного на описание, реконструкцию и анализ обстоятельств жизни человека или социальной группы. А значит, узбекским «устным историкам» предстоит еще более интересная работа в сотрудничестве с государственными структурами.

Пока еще небольшой узбекский опыт работы по устной истории приводит к пониманию необходимости рассмотрения устной истории как особой сферы научных исследований и как совокупности разнообразных путей и приемов анализа и интерпретаций собственно полученных с помощью интервьюирования текстов. Другими словами, актуальным на сегодня является акцентирование внимания на тех этапах устно-исторического исследования, которые начинаются после полевой работы, а именно на архивировании интервью, стратегических подходах и методиках анализа, употребляемых исследователями, что делает устную историю сугубо акаде-

мической и одновременно открытой для публичного рассмотрения, дающей доступ к своим материалам представителям широкой общественности.

A. T. Sabirov

Oral history of the “silent majority”. From the experience of field research in Uzbekistan

Annotation. This article examines the experience of Uzbek historians in conducting oral history research. According to the author, the experience of oral history in Uzbekistan is still insufficient, but it has good prospects, since a community of scientists and representatives of related sciences in oral history has already been formed. This direction is developing both in social and academic aspects. At the same time, a number of problems in the development of the new method were not-

ed, such as the fragmentation of research, weak methodological base, lack of interaction between researchers. The process of institutionalizing the collection and analysis of oral recollections on the basis of specific projects and international cooperation is shown in stages. Methods of research, which were accompanied by field and research practice, are described in detail. The article discusses specific methods of field research of local communities (mahalla) and small towns of Uzbekistan. The author notes specific problems of conducting oral-historical research, such as the official discourse in the memoirs of veterans, the observance of ethics in relation to the researcher and the respondent, the problem of language and others. **Keywords:** Oral history, interviewing, historical memory, history and identity, trainings, small towns, mahalla, biographical method, transcription.

Источники и литература

1. Портелли А. Особенности устной истории // Хрестоматия по устной истории: учебное издание / Сост. М. В. Лоскутова. СПб Изд-во Европ. ун-та, Санкт-Петербург, 2003.
2. Зияев Х. Ўзбекистон мустақилиги учун курашларнинг тарихи (История борьбы за независимость Узбекистана). Ташкент, 2001.
3. Исмаилова Ж. Фаргона водийсидаги миллий озодлик курашлари (Национально-освободительное движение в Ферганской долине). Ташкент, 2003.
4. Зияев Х. Узбеки в Сибири XVII–XIX вв. Ташкент Фан, 1968. 73 с.
5. Ташкентское землетрясение 1966 года. Воспоминания очевидцев. Ташкент, 2008.
6. Зияева Д. Босмачиллик: Хақиқат ва уйдурма (Басмачество: истина и мифы). Ташкент, 2002.
7. Текущий архив Института истории АН РУз.
8. Соглашения о сотрудничестве и совместной деятельности между представительством «Немецкой Ассоциации народный университетов (IZ/DVV) и Институтом истории Академии наук Республики Узбекистан за 2010 и 2011 гг. // Текущий архив Центра устной истории Института истории АН РУз.
9. Клингенберг М. Махалля между традицией и современностью // История и Самосознание: Опыт Узбекистана и Германии. Ташкент, 2006.
10. Устная история в Узбекистане: теория и практика. Вып. I. Ташкент, 2011.
11. Kamp M. The new Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity. And unveiling under communism. Seattle-London: University of Washington Press, 2006. 332 p.
12. XX век глазами женщин Узбекистана /сборник первич. материала, авт. предисл., заключения, глоссария и примеч. М. Тохтаходжаева. Москва Наталис, 2008. 312 с.
13. Народное слово. 2020. 1 сент.

УДК 94(571)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-230-243

Г. С. Харатян

Институт Археологии и этнографии НАН РА, г. Ереван, Республика Армения

Сибирь в письменных воспоминаниях и устных рассказах репрессированных армян: от ГУЛАГа до второй родины

Аннотация. Публикация посвящена рассмотрению образа Сибири у репрессированных армян, которые были высланы в этот регион. Источниками работы стали как письменные воспоминания, так и устные рассказы. Анализируя источники, автор характеризует непростые природные условия Сибири и отношение местного населения к депортированным армянам. Отмечены значительные различия образа Сибири в письменных воспоминаниях взрослых людей и в устных рассказах информантов, которые на момент высылки были детьми. **Ключевые слова:** Сибирь, ГУЛАГ, армяне, депортация, спецпоселение.

Не секрет, что слово «Сибирь» и представление о Сибири у многих, в том числе у армян, в конце XIX – начале XX в. ассоциировалось со ссылками, каторгой, криминальной преступностью и местом скопления сосланных за политическое диссидентство.

Ассоциация Сибири с ссылкой стала убежденным в 1927–1933 гг. когда новая советская власть сначала в лице ГПУ, затем НКВД пачками отправляла в ссылку в Сибирь на 3 года, на 5 лет нежелательные «элементы» из Советской Армении как «антисо-

ветски», «контрреволюционно» настроенных людей. Очень многими из них были так называемые фидайны из Западной Армении, спасшие немало людей – женщин, детей, стариков от резни армян в Турции, помогавшие им в 1915–1916 гг. перейти на Кавказ, были любимыми героями, в особенности среди беженцев. После большевистской революции в России и заключения «Договора о дружбе и братстве» между Москвой и Анкарой в 1921 г. и признания Советской Россией восточных границ Турции с Армени-

ей и Грузией армяне-беженцы из Турции стали особой мишенью органов власти, ибо 8-й статьей договора стороны обязывались «не допускать образования или пребывания на своей территории организаций или групп, претендующих на роль Правительства другой стороны или части ее территории, равно как и пребывания групп, имеющих целью борьбу с другими государствами. Россия и Турция принимают на себя такое же обязательство и в отношении советских республик Кавказа, при условии взаимности. Считается установленным, что под турецкой территорией, упомянутой в настоящей статье, подразумевается территория, находящаяся под непосредственным военным и гражданским управлением Правительства Великого Национального Собрания Турции». Ясно, что эта статья под «образованием или группой», которая потенциально может претендовать на «части территории Турции», подразумевала беженцев-армян из Западной Армении на территории России и на Кавказе. Это они могли претендовать на покинутую ими территорию Западной Армении или, по крайней мере, Карсскую область и Сурмалу, оставшиеся по Московскому договору в границах Турции. А под «организацией» или «группой», «имеющими целью борьбу с другими государствами», подразумевалась, конечно, армянская революционная партия Дашнакцутюн.

Ловля авторитетных людей из среды западных армян, в особенности в Советской Армении, имеющей протяженную границу с Западной Арменией в Турции, шла с самого начала установления советской власти в кавказской или Восточной Армении, но с 1927 г. приняла целеустремленный и организованный, можно сказать, плановый характер. Под прицелом были в особенности бывшие фидайны из Западной Армении, и против них выдвигались обвинения в «антисоветизме», «антиреволюционизме», «в связях с дашнаками». Например, известный Чоло – Киракосян Чоло Абрамович (год рождения 1873, село Шеник Сасунской провинции Западной Армении), проживающего в селе Воскетас Талинского р-на Армянской ССР, недалеко от границы, первый раз арестовали в 1927 г., статьи обвинения 60, 61, 69, 70, 72, 73 УК ССРА, дата приговора 15/10/1927 // 24/11/1927 // 17/02/1928 // 24/08/1928 // 08/07/1930, приговорен ОС при АрмГПУ // ОС при Коллегии Зак. ГПУ // ОС при Коллегии ОГПУ // ОС при Коллегии ОГПУ, наконец был приговорен к высылению в концлагерь на 3 года // выслать на Южный Урал на 3 года // во изменение прежнего постановления выслать в Туркестан на тот же срок // по отбытии срока наказания лишить права проживания в Московской области, СКК, Дагестане, Закавказье и Крыму на 3 года [1]. После возвращения его, простого колхозника, вновь арестовал Талинский РО НКВД Армянской ССР в 08.08.1937 со смешным обвинением: «был хмбапетом» (т. е. возглавлял группу вооруженных людей до 20-х гг.), и 13.09.1937 «тройка» НКВД Армянской ССР приговорила его к расстрелу [2].

Та же участь постигла Зорика Гаспаровича Мамиконяна (Арха Зорик), рожденный в 1871 г. в селе Аран Мушского вилайета Западной Армении. Он был особенно известен среди беженцев как защитник армян от курдских и тюркских головорезов во время резни. Его, проживавшего в селе Мастара Талинского р-на Армянской ССР, вдоль границы с Западной Арменией, колхозника, арестовал НКВД Арм. ССР 25.05.1934, с обвинением «к/р дашнак», 10.02.1935 ОС НКВД приговорил его к ссылке на три года в Казахскую ССР, а сразу после возвращения его арестовали 23.12.1937 с тем же обвинением «к/р дашнак» и через пять дней, 28.12.1937, «тройка» НКВД приговорила его к расстрелу [3].

Саргсян (Тер-Даниелян) Бабе Тер-Даниелович в 1915 г. несколько раз сходил в Ванский вилайет за своими односельчанами – в село Кабабик, за другими ванскими беженцами, чтобы помочь им перейти реку Аракс. Родился он в 1883 г. именно в селе Кабабик. Сопровождал многих, сам вместе с односельчанами поселился в селе Джанфида, недалеко от границы покинутой родины. Агенты ГПУ, затем НКВД следили за ним с 1924 г. Арестовывали три раза. Даже агенты не смогли придумать вразумительные доказательства для обвинения. Тем не менее в 1929 г. его сослали по обвинению «член партии Дашнакцутюн». Вернулся из ссылки в 1932 г. Последний раз его арестовали 12.10.1937 с обвинением: «Ярый враг советской власти. Не признался. Разоблачен данными агентов и показаниями свидетелей». Имеются показания трех свидетелей, которые «слышали», что Бабе Саргсян «ограбил турецкое село». 05.11.1937 заседание «тройки» приговорило его к расстрелу [4].

Айвазян Мкртыч Манукович, рожденный в 1891 г. в г. Эрзруме Западной Армении, учитель, тоже первый раз был арестован 17.08.1927 как «член партии Дашнакцутюн» и приговорен к высылке на 3 года из Закавказья в Сибирь с лишением после отбытия наказания права проживания в Закавказье, Крыму и др. с прикреплением к определенному месту жительства [5], но 13.10.1937 его арестовали вновь как «члена к/р дашнакской организации, а/с работа» и приговорили к заключению в ИТЛ сроком на 10 лет. Однако после отбытия и этого заключения его, как и многих, арестовали еще раз, 30.12.1949, теперь уже с обвинением «чл. а/с националистической организации», и приговорили к ссылке навечно в Красноярский край [6].

Такой же была участь Вагана Мануковича Агароняна, рожденного в 1884 г. в Игдире Сурмалинского р-на Западной Армении. Арестовали в 19.04.1933 – «ведет к/р работу», в 09.03.1938 – «член к/р даш. организации, распространял провокационные слухи по адресу соввласти», приговор – заключить в ИТЛ на 10 л., и третий раз – 09.12.1948 г., по решению МГБ АрмССР – «за принадлежность к а/с организации», и по решению ОС при МГБ СССР приговорили к ссылке в Красноярский край [7].

Примеров – тысячи. Все приговоры «к ссылке» независимо от места ссылки в народе считали ссыл-

кой в Сибирь, несмотря на то, что до 1933–1934 гг. ссыльных чаще отправляли в Среднюю Азию или на Северный Кавказ. Родственники ссыльных были уверены, что их родные находятся именно в глухой Сибири, которая представлялась им неким вечноледяным, адским, беспросветным местом с каторжниками. Часто даже угрозы административного лица в адрес человека заключали в себе выражение «пошли в Сибирь». Сибирь, в особенности западным армянам, не знающим и не представляющим Россию, казалась сплошной тюрьмой. Красноречиво удивление матери Абрама Кисибекяна, высленного с семьей в Алтайский край в 1949 г.: «Если мы в Сибири, то почему людей не сажают [в тюрьму]?» [8]. В ее представлении Сибирь – сплошная тюрьма, а спецпоселение (Третье отделение совхоза имени Молотова Шипуновского района), в котором она жила с семьей сына, не тюрьма, они живут в селе вместе со свободными людьми... Разновидности форм неволи многим простым людям были непостижимы.

Начиная с 1936–1937 гг., с покрытием территории Сибири сетью из 30 тысяч мест заключения ГУЛАГа – лагерей и тюрем – со временем страшная «тюремная Сибирь» обусловила негласное восприятие Сибири как «тюрьмы и каторги для невинных», хотя, конечно, там преобладали криминальные преступники. Многие невинные политические «преступники» – узники тюрем, лагерей, каторжники таежного лесоповала и опасных рудников по добыче золота, олова, урана в Сибири – своими воспоминаниями, художественными произведениями способствовали восприятию сибирской каторжной жизни.

В послевоенной Армении, на Кавказе, как и по всему СССР, массовые репрессии, аресты, ссылки возобновились в 1947 г., а 1948 год начался с новой активизации репрессий. 21 февраля 1948 г. был принят Указ Президиума Верховного Совета СССР № 16159сс «О направлении особо опасных государственных преступников по отбытии наказания в ссылку на поселение в отдаленные местности СССР», 1-м пунктом которого Министерство внутренних дел СССР обязывало «всех отбывающих наказание в особых лагерях и тюрьмах шпионов, диверсантов, террористов, троцкистов, правых, меньшевиков, эсеров, анархистов, националистов, белоэмигрантов и участников других антисоветских организаций и групп и лиц, представляющих опасность по своим антисоветским связям и враждебной деятельности, – по истечении сроков наказания направлять по назначению Министерства государственной безопасности СССР в ссылку на поселение под надзор органов Министерства государственной безопасности», а 2-м пунктом «направить в ссылку на поселение государственных преступников, перечисленных в статье 1, освобожденных по отбытии наказания из исправительно-трудовых лагерей и тюрем со времени окончания Великой Отечественной войны. Направление в ссылку на поселение этих лиц производить по решению Особого совещания при Министерстве государственной безопасности СССР».

В 1948 г. в Армении были арестованы и в 1949 г. по решению Особого совещания сосланы в Сибирь и в Казахстан на вечное поселение многие возвратившиеся из ссылок и мест заключения жители Армении, в том числе ссыльные 1937–1938 гг. писатели и бывшие государственные деятели Ваграм Алазан, Гурген Маари, Вагаршак Норенц, Артавазд Егиазарян, Лемвел Марутян, Адо Адоян, Каро Газарян, Армен Анамян и др. В течение 1947–1952 гг. в республике за «контрреволюционные преступления» было персонально осуждено 2225 человек, среди них немало репатриантов. Они теперь уже бессрочно, навечно были отправлены в так называемые «спецпоселения» (перевод на армянский язык дать сложно: многие термины, возникшие в процессе репрессий, трудно переводимы). Многих людей очередная репрессия карала в третий раз.

Однако самому большому «заселению» Сибири армянами способствовала депортация/выселение армян по приказу министра государственной безопасности СССР № 00183 от 28 мая 1949 г. «О высылении турецких граждан, турок, не имеющих гражданства, бывших турецких граждан, принятых в советское гражданство, греческих подданных, бывших греческих подданных, не имеющих в настоящее время гражданства, и бывших греческих подданных, принятых в советское гражданство, и дашнаков с семьями с территории ГССР, АрмССР, АзССР и Черноморского побережья» [9, с. 668]. Следом вышло постановление Совета министров СССР № 2214-856сс от 29 мая 1949 г. «Об обеспечении перевозок, расселения и трудового устройства высланных с территории Грузинской, Армянской, Азербайджанской ССР, а также побережья Черного моря», подписанное Сталиным [9, с. 668]. Это постановление первым пунктом обязывало «...Министерство внутренних дел СССР (т. Круглова) расселить выселяемых дашнаков в Алтайском крае, турецких граждан, турок, не имеющих гражданства, и бывших турецких граждан, принятых в советское гражданство, – в Томской области, греческих подданных, бывших греческих подданных, не имеющих в настоящее время гражданства, и бывших греческих подданных, принятых в советское гражданство, – в Южно-Казахстанской и Джамбульской областях Казахской ССР...».

02.06.1949 вышел приказ министра внутренних дел СССР № 00525 «Об обеспечении перевозок, расселения и трудового устройства высланных с территории Грузинской, Армянской, Азербайджанской ССР, а также побережья Черного моря» [10]. Из приказа узнаем, что «выселяемых с территории Грузинской, Армянской, Азербайджанской, Украинской ССР, Краснодарского края и Крымской области направить на вечное поселение:

В Алтайский край	дашнаков	3620 семей	13 000 чел.
В Томскую область	турок	1500 семей	5 400 чел.
В Джамбульскую область	греков	6000 семей	21 600 чел.
В Южно-Казахстанскую область	греков	1500 семей	5 400 чел.

Выселение «дашнаков»-армян, греков и «турок» и их депортация в Алтайский край произошли в ночь от 13 на 14 июня 1949 г. Анализ количества и контингента выселенцев-армян 14.06.1949 показал, что количественные лимиты по контингентам, по крайней мере по «дашнакам» и «туркам», на практике оказались условными. На практике число «дашнаков», выселенных в Алтайский край, на 5000 чел. превышало первоначально предусмотренное количество, достигая 18 000, лимиты же по «туркам», выселенным в Томскую область, наоборот, на практике уменьшились до 4606 чел. Были условны также контингенты выселенцев, по крайней мере «турки» оказались не турками. Большею частью это были бывшие турецкоподанные армяне — беженцы от геноцида и их дети, рожденные уже в СССР, ассирийцы, лазы, аджарцы, азербайджанцы и пр. Количество этнических армян среди них составляло не менее 1000 чел. Суммарно были выселены в Сибирь 19 000 армян.

В данной статье проследим за письменными воспоминаниями о сибирской жизни одного заключенного и трех спецвыселенцев армян в разных участках спецпоселений Сибири — в Алтайском крае, в Красноярске и в Томской области. Наши авторы по месту происхождения тоже разные. В Алтайском крае вместе с престарелой матерью и женой в спецпоселении оказался Абрам Кисибекян, 56-летний учитель школы из Баку карабахского происхождения, который потом в своем жизнеописании написал также об алтайской жизни [8, с. 382–492]. Ваграм Алазан, писатель, секретарь Союза писателей Армянской ССР из Еревана (в 1938–1946 гг. был в исправительно-трудовом лагере на Калыме, а в 1949–1954 гг. — спецпоселенцем в селе Богучан Богучанского р-на Красноярского края), западноармянского происхождения (родился в городе Ван). Написал книгу о своих скитаниях по Сибири [11]. Его дополняет супруга Маро Алазан, тоже западноармянка из Ванского вилайета, потерявшая во время Геноцида всю семью, с 7 лет росшая в детских домах, в 1937 г. задержанная как ЧСИР и узница Ереванской тюрьмы, в 1949 г. последовавшая за мужем в Красноярский край и проживавшая там до 1954 г. Ее рукопись, находящаяся на данный момент в печати, содержит богатый и очень интересный материал о жизни в Богучане. Написана она в 1960-е гг., когда ее автор оживленно переписывалась с сибирскими друзьями, и вообще воспоминания напоминают живой дневник. Третья книга — настоящий дневник, написанный Арпеник Алексанян с первого дня выселения из Тбилиси, Грузинской ССР в Томскую область как «бывшая турецкоподданная» до освобождения из спецпоселения в 1954 г. Издана она Институтом археологии и этнографии НАН РА в 2007 г. [12].

Таким образом, у нас имеются письменные воспоминания двух мужчин и двух женщин, из них один, Абрам Кисибекян, — бывший член Армянской революционной партии Дашнакцутюн, учитель из Баку (Азербайджан), второй и третий — коммунист, писатель Ваграм Алазан и его жена Маро Алазан, врач

из Еревана (Армения), четвертый — Арпеник Алексанян, молодая, 23-летняя врач из Тбилиси (Грузия). Двое из них родились в Западной Армении, в Ване (супруги Алазан), являются беженцами от Геноцида, муж был сослан как «член антисоветской троцкистской организации». Арпеник Алексанян родилась в 1926 г. в г. Тбилиси, в семье беженцев из того же Вана, и была сослана с семей в составе 5 человек (родители и три сестры) в категории «турки» как «бывшие турецкоподанные». К воспоминаниям супругов Алазан в этой статье мы не обращаемся, выбирая воспоминания об Алтае и Томской области.

О чем вспоминали невольные сибиряки-армяне?

О тяжелой, непосильной работе, о тяжести морозных, холодных, неудобных зим, о надзоре за выселенцами (о комендантах, политических управлениях, об ограничении передвижений, о попытках вовлечь их в агентурную сеть), о внутриармянской взаимопомощи среди выселенцев, о помощи местных жителей и о новых знакомствах, о хороших и плохих людях, об изнурительном ожидании ответов на жалобы о несправедливом выселении и заявления-просьбы об освобождении, о совместных посиделках армян и местных, о быте, культуре «местных» — русских и других выселенцев — русских, украинских, немцев, евреев, калмыков, но чаще всего о работе, о семейных и гендерных отношениях, о веселье и праздниках, о природе, тайнах, красоте и богатстве Сибири.

Сразу скажем, что они сильно отличаются от устных рассказов, которые мы слышим от бывших невольных сибиряков-армян сегодня. Сегодня нам рассказывают дети выселенцев 1949 г. Их воспоминания — детские, школьные, комсомольские, у некоторых также трудовые. Они знали и знают горечь своих родителей, но сами пережили сибирскую жизнь иначе, совсем в другой среде. Комендатуры их не вызывали, они сами не ходили туда подписываться, не обращались к комендантам, не чувствовали над собой надзора, их не привлекали в агентурную сеть, и вообще человеческие отношения для них шли в иной, более дружелюбной и чистой плоскости. Они как личности в определенном смысле формировались в сибирской жизни и в сибирской культуре. Для них Сибирь — вторая родина.

Воспоминания семьи Кисибекян

Алтайский край, Шипуново: «Многие помогали выселенцам, хотя за это нередко получали предупреждения... Один старик по фамилии Куряткин утешал выселенцев — „не унывайте, не падайте духом, уверяю вас, с помощью всемогущего Бога справедливость восстановится. Вы не первые, и не будете последними, наподобие вас приезжали многие, но все вернулись... все возвращаются... Через пару лет вы тоже уедете, будьте уверены“», — пишет Кисибекян и добавляет: «Этот русский мужик неизгладимо останется в моей памяти до конца жизни» [8, с. 404–405]. Местные не всегда понимали, почему привезли этих людей. «За спиной наших молодых всегда кричали „фашисты“... Мы слышали по отношению к нам „звери“, „головорезы“» [8, с. 405]. Однажды Кисибекян

кьяна упрекнул человек по фамилии Волков: «...Были бы вы порядочными людьми, вы бы здесь не оказались». За него заступился пожилой человек: «Волков, твоя фамилия соответствует твоему поведению, ты настоящий волк. Только волк лишен совести и чувств... тебе бы понравилось такое отношение, окажись ты на их месте?» [8, с. 413].

Многие звали неустроенных выселенцев к себе домой временно жить, несмотря на свои стесненные условия. Женщина по имени Поля в Шипуново пригласила семью Кисибекяна в составе трех человек (сам Абрам Кисибекян с женой и престарелой матерью) к себе в комнату, где жила с двумя детьми. Кисибекяны нашли другой дом, но Поля осталась в их сердцах: «Какое доброе, честное сердце. Шесть лет она была одним из лучших наших друзей» [8, с. 408]. «Высокий и симпатичный» Егор Анисимович Емельянов тоже звал семью Кисибекяна к себе в небольшой дом с одной комнатой, коридором и кладовой: «...Мы перейдем в кладовую, а эти обиженные люди пока проживут в комнате» [8, с. 408]. Кисибекяны не приняли его великодушное предложение, но очень дружили с ним. Егор Анисимович давал советы о том, как обустроиваться в Сибири. Жена Кисибекяна в свою очередь посоветовала жене Егора Анисимовича молоко не сдавать и научила готовить из молока масло [8, с. 415–416]. Кисибекяны всего за пять рублей в месяц жили в доме пчеловода совхоза Размыслова, добрейшего человека, которого все звали просто – дедушка [8, с. 420]. Дедушка был тем самым человеком, кто заступился за Кисибекянов во время нападков Волкова. Они очень подружились, и подружились надолго. Вместе ходили за дровами в лес, вместе рубили деревья. Позже, когда семья Кисибекянов переехала в районный центр, ходили в гости друг к другу. «Как богата была эта среда добрыми и честными людьми», – пишет Кисибекян [8, с. 407].

Проживая по соседству с комендантом Жиденко, Кисибекян обнаружил, что тот по сути отзывчивый человек. Выселенцев-армян привезли летом, стояла хорошая погода, но с августа комендант предупреждал: «...Торопитесь, наступает зима, надо готовиться, ...приобретайте телегрейки, варежки, валенки, топливо, картошку, спирт, запасайтесь...» [8, с. 419]. «За нас думали добрые русские люди», – пишет Кисибекян. Запаслись – картошкой, свеклой, морковью, капустой, луком, купили незнакомую, но необходимую обувь – «пимы». Так как выселенцы чаще всего плохо отзывались о комендатуре и комендантах, Кисибекян был удивлен, что когда задумал переезжать из совхоза им. Молотова в районный центр, комендант Жиденко не только не противился, но даже помог с оформлением бумаг и сам походатайствовал перед политическим управлением, с условием, что «только сами должны найти работу, жилье и топливо. Даю вам 10 дней срока, езжайте и найдите дом и работу» [8, с. 425]. Поехали и нашли с помощью добрых людей. Им помогла Татьяна Ивановна Калининичова, экспедитор совхоза Молотова, «гуманная,

хрустальная женщина... отзывчая по отношению к посторонним людям, несмотря на то, что нас здесь представили как разбойников и головорезов. Спасибо этим людям...» [8, с. 424–425]. Татьяна Ивановна устроила жену Кисибекяна на работу в швейной артели, помогла найти жилье, и семья уехала из совхоза, «с благодарностью прощаясь с дедушкой, который шесть месяцев был нам родным отцом, и всеми честными русскими друзьями» [8, с. 430].

В районном центре, на станции Шипуново, Кисибекян находит новых друзей. «Один русский, один калмык и один армянин – председатель артели, его бухгалтер и я жили в очень близких отношениях. Один раз бухгалтер меня спросил: «Знаете ли вы, что учителя за корову подать не платят... Калмыки – скотоводы, согласитесь, совместно купим корову, а молоко поделим» [8, с. 449]. «Сделка», конечно, состоялась.

Кисибекян с теплотой вспоминает Шашкова – управленца соцапа, «великолепного» Акулова – председателя райисполкома [8, с. 430]. «Первый секретарь райкома партии Гурьев при случайных встречах на улице останавливал, расспрашивал о нашей жизни, сочувствовал. К сожалению, его заменил некий Карабасов, тоже русский, настоящий Карабас». Не выносил армян, и нас от него тоже тошнило. Он дошел до того, что предложил освободить все предприятия от выселенцев, что вызвало озлобление даже среди его же руководителей» [8, с. 447].

В 1951 г. Кисибекяна пригласили в политическое управление. Здесь старший лейтенант политуправления Сидоров в некотором смятении сказал ему, что он пригласил Кисибекяна не по своей воле, но... из центра заставили предложить Кисибекяну «подсказывать». По описанию Кисибекяна, встреча была неловкой для обеих сторон. Пока Кисибекян выяснял, что он подразумевает под «подсказыванием», Сидоров мямлил, не поднимая глаз, неловкие ответы: «Сообщать о слушанном... Вы же общаетесь с ними». После того как Кисибекян открыто заявил: «Я не способен на такую работу. Как вы думаете, если бы эти тысячи людей были бы в чем-либо виноваты, их бы не судили? И кто здесь осмелится жаловаться на что-нибудь... Я советский человек, зачем действовать тайно и невинных людей ставить в подобную ситуацию?» – Сидоров в смущении поднялся и легонько толкнул его: «Я вас не за этим вызвал... Бога ради, уходите» [8, с. 448–450].

Преодолевая трудности, с помощью добрых людей супруги в райцентре получили работу по специальности, преподавали в вечерней школе, построили дом, создали ухоженный огород и постепенно заслужили уважение местных. Когда в 1953 г. мать Кисибекяна умерла, на похороны пришло много армян из поселений за 16, 25, 35 километров и русских. Гроб с телом матери до кладбища несли на руках. На похоронах «одна учительница из Ленинанкана (город в Армении) трогательно запела скорбную песню-стихотворение своего сочинения о нашей страшной депортации, и все собравшиеся не могли сдерживать

себя... Я был очень подавлен. Виновником и единственной причиной мучений и смерти матери в забвении, вдалеке от родины, я считал себя — ее родного сына» [8, с. 457].

Но хорошие люди не могли спасти выселенцев от бюрократических и юридических ограничений в неволе. На все надо было просить разрешение, как, например, в случае болезни, если местный врач советовал увезти больного в Барнаул: «Пока заявление из районных центров посылали в Барнаул, пока оттуда приходил ответ и доходил до больного, проходили недели и месяцы» [8, с. 437].

Кисибекянов, как и всех выселенцев, мучил вопрос возможности возвращения на родину. Абрам Кисибекян писал 12 заявлений с просьбой о рассмотрении своего дела. Написал Швернику, Ворошилову (два заявления), в МВД Азербайджана, в Президиум Совмина СССР, два заявления секретарю Верховного Совета СССР Пуго, Булганину и т. д. В «Воспоминаниях» он приводит содержание своих заявлений. На все заявления получал один и тот же ответ из МВД Азербайджанской ССР: «Ваше выселение правильно, Ваша просьба необоснованна». Только в августе 1955 г. он получил извещение о том, что его заявление отправлено в Прокуратуру СССР [8, с. 268–472].

Арпеник Александян о Парбигском районе Томской области

«Наш адрес — Высокий Яр Парбигского района, Томской области Арфик», — телеграфировала Арпеник Александян в Тбилиси, сестре, сразу после того, как ее семья в составе пяти человек после долгого пути в эшелоне прибыла в Томск, затем на баржах до Парбига в составе контингента «турки».

23-летнюю Арпеник, молодого врача, сразу по прибытии вместе с другими выселенцами устроили в бараке и послали на колхозную работу. «Мы устроились в большом бараке и были рады тому, что хоть здесь сможем вытянуть ноги и наконец заснуть. Начальство все крутилось вокруг нас, обращались с нами очень вежливо. Кто-то из них (оказывается, это был Храмцов) с больным зубом обратился ко мне за помощью. Нашу семью узнали все сразу и показывали друг другу. В бараке были Какавяны, Казарян, Енгигбарян Седа, Григоряны, Шалджяны, Дабагяны (Грануш болела), Караханяны, Бабкен, Кососяны, Седрак Погосян, Джамбазы, Абагян, Муша-оглы, Рехан и много азербайджанцев. Мы все были до невозможности грязные, вшивые. Здесь начали очищаться, но каждую минуту приходили то из комендатуры, то из сельсовета, то из колхоза, МТС. Всем было очень интересно посмотреть — кого привезли, что за люди, что из себя представляют. Приходили группами и часами глядели на нас, каждый заговаривал, расспрашивал, надо было всем отвечать. Как находили свободное время, бежали к бараку, а милиционер не разрешал, так как мы были еще опасны. Вечером все взрослые заснули, а молодежь пекла картошку. Крестьяне продавали молоко, картошку, яйца. Каждый считал долгом рассказать — как везли их в 1929 г., в каких ужасных условиях жили — прямо в тайге, что

почти все вымерли от голода, „а вас привезли уже не так, вы на всем готовом“, и т. д.

Сразу все узнали, что у нас аккордеон, и просили сыграть. Наши играли, собралась большая компания, познакомились с директором клуба Мишей Середой...» [12, с. 114]. «17.07.1949. Первый раз в жизни взяли на работу в колхоз. Пошли я, Асик, Лили, Сильва, Анаид, Сара, Рехан. Таня Другова нас повела далеко полоть овес. <...> Здорово измучились, пока дошли. Каждому дали участок, немного кое-как пополюли, и пошел сильный дождь. <...> Боже мой, в каком мы были состоянии, как измучились. В жизни нельзя забыть этот первый день работы. Дошли и начали плакать [12, с. 116]. «23.08.1949. Я с Кнарлик отбрасывали солому, она была мокрая и очень тяжелая. Мы не успевали, задыхались. Когда молотилка портилась, веяли, было сначала очень и очень трудно, а отставать от других было неудобно. Я с Кнарлик не дождалась ужина с брагой и одни вернулись домой. Шли тайгой 5 км, быстро стемнело, шли быстро, несмотря на слякоть. Начали прислушиваться к различным шумам: мы ожидали медведя. От испуга я начала кричать и просила Кнарлик громко петь, но и она от испуга не могла — взволнованным голосом пела «Галя молодая». Пришли поздно» [12, с. 121]. «30.08.1949. Папа подавал снопы, я очищала мякину. Молотилка испортилась, пошли веять, выдохлась совсем. Чувствую себя плохо, но жаловаться не стала, все равно не поверят». 12.09.1949 г. «Опять отправили на молотилку. Я отбрасывала солому. Стояла такая пыль, что невозможно было дышать, мы задыхались. <...> Пошли тайгой и за 1,5 часа прошли 6 км. Измученные, дошли, опять начали плакать. От пыли глаза не закрывались. Глаза гноятся» [12, с. 123]. «24.09.1949. «С папой пошли ставить снопы за 5 км. Арам Григорян цапался с председателем сельпо, который его и всех нас называл шпионами, экспулататорами. Арам его выругал и сказал, что этот вопрос так не оставит, что он ответит за оскорбление перед партией. Каждый дурак считает себя человеком и думает, как только съязвить, чтоб стало больно» [12, с. 125]. «02.11.1949. Папа с Л. в лесу заготавливали дрова, папа попал в болото, чуть не утонул [12, с. 130]. «22.12.1949. Рано утром я с Сашей поехала на работу. Сегодня — 46–48 градусов, работали на гараже, я с самого начала промерзла, особенно руки, перчатки ни к черту не годятся. От боли я начала плакать и побежала в столовую греть руки. Там поплакала над своей судьбой, как раз была одна» [12, с. 137].

И в холод, и в жару, и в дождь, и в снег — одна изнурительная работа. Но это были цветочки. Через полтора года по прибытии, 14.12.1950, Арпеник предложили стать агентом среди выселенцев. Она, естественно, отказалась, и ее наказали. Ее пригласили в Парбигский УМВД на прием к начальнику и «приезжим из Томска главарям бандитов». «Они начали: „Раз вы просите работу медработника, мы вас устроим, пошлем в Томск на специализацию, по любой Вами выбранной специальности“. Все это го-

ворилось спокойно, вежливо. Потом они дали знать, что „вы тоже нам поможете, к вам будут приходиться спецпереселенцы, рассказывать разное, что им пишут, кто что говорит, о чем думают, готовится ли кто-либо из них к побегу и т. д.“ Я тут же все поняла, что они из меня хотят сделать агента, чтоб я предавала своих, писала бы на них докладные, клеветы. Я вначале делала вид, что ничего не поняла. Это их очень разозлило, потом они начали кричать на меня: „Девчонка такая, ты все поняла, не хочешь нам помочь, мы твою семью сошлем в такую дыру, где вы увидите кусочек неба“. Я, как Зоя Космодемьянская, ответила: „Если нужно так, то так и сделайте. Я подписывать не буду“. Они злились, так как мне все сказали, я поняла, значит, среди нас есть такие, надо остерегаться. Мне угрожали наганом. Я впервые в жизни увидела это оружие... и прямо перед лицом. Эти озверевшие собаки кричали на меня всякими словами. Я молчала. Взяли у меня подписку, что я никому ничего не расскажу, потому, когда я вернулась домой, была другая. Папа с мамой спрашивали: „Аподжан, что случилось, расскажи“. Я не говорила, боялась, что вдруг папа скажет кому-нибудь из армян. Они опять: „Скажи, детка, скажи“. На второй день пришлось рассказать своим, хотя и многим было известно, что каждый второй в СССР – шпион. Людей заставляли писать доносы, информировать о том, что было и чего не было. За такой отказ я получила от них все по их правилам. Я описала, как под вечер, зимой заставили меня выехать из Парбига. Посадили в сани к одному из работников, дали соответствующее указание вывезти из Парбига и оставить одну на дороге. В мороз, под вечер, пришлось сесть и выехать, немного проехав он остановился, что якобы не взял кое-что из управления, меня заставил сойти, мол, ты иди, а я догоню. Я отказалась: „Поеду с вами“. Он начал кричать: „Выходи, и всё“. На каком-то километре есть поселок Заготскот, там переночуешь. На тракте ни души, мороз, холод, темно, и Арпик одна с котомкой на спине. Вот и попробуй вытерпи и не плачь. Из-за моего отказа меня тут же отправили на лесозаготовку, 120–130 километров от дома» [12, с. 261–262].

9 января 1951 г. ее послали на валку леса: «Валка леса – самая тяжелая работа на лесозаготовке. Я с раннего утра до позднего вечера в снегу почти по пояс, ходить по снегу невозможно, каждую минуту нога задевает о ветки и падаешь в глубокий снег. А опасность какая. Смерть ждешь каждую минуту. Дерево упадет неправильно или будет скол, или вовремя не предупредят „бойся!“ вот тебе и баста... Я не знала, что вообще крадут топоры друг у друга. На следующий день мой топор исчез. Ясно, украли они. Мне очень тяжело валить... Мальчики наши всегда были голодные, без хлеба. Приходилось каждый день давать от своего хлеба, хотя и они меня злили каждый божий день. Брала с собой, как и все другие, только хлеб, хлеб сразу же замерзал, каменел. В обед немного разогревали на костре, иногда бывали такие голодные, что и не разогревали, все равно толку не

было, и так ела. Как-то мерзлым хлебом сломала зуб. Варежки были невозможные, руки мерзли. По технике безопасности больше –40 градусов и при ветре, когда гнутся стволы, не разрешается выходить на работу. Но кто смотрел на это? Как-то было –58, и нас с трудом оставили в бараке. И еще раз – сильный ветер, сушняк падал один за другим, а нас погнали на работу. Потом осознали, что могут быть жертвы, послали обратно по домам. Неделью было очень холодно. Возьмешь топор в руки, так мерзли, начинали болеть, боль доходила до сердца, хоть плачь, а работай. Подбежишь к костру на минуту и все. Уйдешь рано – достанется. 100% почти не давала ни одна бригада. Только кадровые работники, братья Пичекчи, лазы, давали 120–140%, и то, возможно, по блату. Из остальных самое большее – это 60%. Часто приезжали начальники из Парбига, из Томска, обходили бараки, устраивали собрания [12, с. 265–266].

Кроме неинтересной, мучительной, тяжелой работы Арпеник и ее семья, как и, собственно, весь контингент-«турки», мучились в догадках: почему они наказаны? Что они сделали? Почему навечно? Что такое «спецпоселение» и «спецпереселенцы»? Армяне также мучались в догадках, почему их называют турками, если они армяне? Почему турецкоподданные, если они родились советскими гражданами и продолжают ими быть? 11.02.1950 Арпеник пишет в дневнике: «Арам был у Кососянов, и ему прочли письмо Кнарник из Москвы. Пишет, что была у Шверника, Абакумова (он армянин, но сказал, что не понимает по-армянски), у Генерального прокурора СССР. Все ее успокоили и сказали, что за эти 2 месяца их вопрос разберется, и пусть на 80 процентов будет уверена, что родители вернуться: если не родители, то молодежь обязательно. В прокуратуре были удивлены, что родители имели советский паспорт, что они голосовали. В общем, не пойму, что делается, неужели они не знали, каких людей выселяют, а сейчас так удивляются» [12, с. 156]. А на следующий день, 11.02.1950, узнает, что «Гурген во время регистрации видел, что дают подписываться на бумаге, где написано – „переселенцы-турки“, он начал сопротивляться, но все же заставили подписаться» [12, с. 156]. А 10.07.1950 Арпеник на свои заявления получила два отказа: «Мне Прокуратура СССР наконец соизволила ответить – „Ваша жалоба рассмотрена и оставлена без удовлетворения. Выселение Вашего отца и семьи произведено правильно, и оснований к пересмотру дела нет. Зам. нач. отдела по спецделам, старший советник Юстиции Тюфяев 28.06.1950 г.“ Попробуй вытерпи все это! Этот сукин сын не понял, как я могла быть турецкоподданной. Господи, что делают с нами! Сбросили бы на наши головы атомную бомбу, чтоб мы избавились от такой жизни. Без вины виноватые, больше ничего» [12, с. 222–223].

С момента их выселения семья писала протесты (Швернику, Маленкову, Абакумову, Микояну, министру МВД Грузии...), просили указать их вину, и только к концу 1952 г. узнали, что их выселили «как бывших турецкоподданных». В письме к секретарю ЦК

КПСС Маленкову от 11 декабря 1952 г. отец семьи Александяна Ара пишет: «Только недавно МГБ Груз. СССР сообщило, что я выселен из Тбилиси как бывший турецкий подданный. Это обвинение несправедливо, за то, что я когда-то родился в Турции и был турецким подданным до 1924 г., меня не должны были сослать в Сибирь. Я родился в Турции, это правильно, но ведь я ничем не виноват, что родился в Турции. Родился я в г. Ван в 1885 г. в семье рабочего. В 1912 г. выехал в Россию. В 1915 г. во время армяно-турецкой резни бежали мои родители из Турции. Бежали от турецкой резни, от турецкого ига, искали убежища в России. До 1924 г. был турецкоподданным. В 1924 в Тбилиси принял советское подданство и до сих пор являюсь честным советским советским человеком, ни разу не судим, ни разу не имел ни одну регистрацию, ни в чем ни разу не обвинялся и вдруг взяли и выслали с семьей» [13, л. 15–16]. Если Ара Александян и его жена родились в Западной Армении – в Турции, то их дети родились уже в СССР и никогда турецкоподданными не были. Арпеник упорно отказывалась подписываться под справкой об ознакомлении с решением ОСО из-за слов «турецкоподданный». Так, в деле Арпеник Александян есть расписка от 9 марта 1953 г., которая «дана Парбигским РО МВД в том, что мне, Александян Арпеник Араевне, 1926 г. р., объявлено вторично постановление Особого совещания МГБ СССР № 7-а от 22/2-1950 года, что я выселена навечно, без возврата на прежнее место жительства как бывшая турецкоподданная. О чем мне объявлено». Подпись Арпеник отсутствует, зато есть пометка с подписью коменданта Св. Зеленовской с/ком-ры лейтенанта о том, что «от подписи отказалась, так как она заявила, что турецкоподданной не была (объявлено ей лично)» [13, л. 35]. А вторично Арпеник предлагали подписать расписку, ибо 6 апреля 1950 г. вышел Указ Президиума Верховного Совета «О распространении действия Указа Президиума Верховного Совета СССР от 26 ноября 1949 г. „Об уголовной ответственности за побеги из мест обязательного и постоянного поселения лиц, выселенных в отдаленные районы Советского Союза в период Отечественной войны“ на лиц, выселенных согласно постановлению Совета Министров СССР № 2214-856 сс от 29 мая 1949 г.» и министра внутренних дел Союза ССР приказом № 00266 за 25 апреля 1950 г., который вынуждал начальника УМВД по Томской области полковника Бровченко проверить, «от всех ли выселенных из Грузинской, Армянской и Азербайджанской ССР и с Черноморского побережья... турок... взяты расписки об объявлении им Указа Президиума Верховного Совета СССР от 26 ноября 1948 года».

Арпеник никак не могла свыкнуться с мыслью, что они, все спецпоселенцы, – граждане второго сорта. «Узнали, что Таню (фельдшерицу), которая встречалась с Эдуардом (литовцем), вызвали в райздрав и взгрили за то, что она встречается со спецпереселенцем. Не знаю, насколько это правда. А все же, может быть, и правда, так как нашему Ванику тоже не раз



Рис. 1. Дом в Высоком Яру, в котором жили Александяны. Октябрь 1950 г.

решили жениться на агрономке-комсомолке. Какой ужас, ведь на тебя здесь смотрят как на спецпереселенца, даже нельзя влюбляться» [12, с. 174], «Любить тоже нельзя, надо спросить разрешения у коменданта» [12, с. 175]. 13 апреля 1950 г.: «Еще одна неприятность – Асик уволили с работы... Директор вызвал их, рассчитался и говорит, что ему неприятно, но так ему, мол, звонили из Парбига и передали, чтоб их ни минуты не оставлять, что они присланы сюда для сельскохозяйственных работ. Это слово особо злит.



Рис. 2. Арпеник возле дома в Высоком Яру. Июль 1951 г.

Боже мой, что они делают, каждый говорит разное, коменданты твердили, что можете найти себе подходящую работу, что они не возражают, а получается наоборот. Настроение у всех ужасное, что хотят, то и делают с нами. Скоро еще отправят на лесосплав, вот тогда всему конец. Мы говорим, как раз комната большая, можно сделать 9 петель и сразу покончить с жизнью, тогда и мы от всего навсегда избавимся» [12, с. 180–181].

5 апреля 1953 г. она пишет в дневнике: «Вчера состоялось комсомольское собрание, был вопрос по персональному делу Бухтоярова Василия. Коновалов – секретарь парторганизации – ставил вопрос об исключении из комсомола ввиду пьянки. Собрание длилось долго, почти все выступили против исключения: воздержаться, предупредить и, в случае повторения такого поведения, исключить и поставить вопрос о снятии с должности старшего агронома. Михеев выступил и сказал, что бухгалтер имеет связь со ссыльной молодежью. Это так на меня подействовало, так я стала нервничать, что я попросила слова и просила разъяснить, что раз он не имеет права быть знакомым со ссыльными, то нам подавно на собрании не следует присутствовать. Их я поставила в тупик, и Сухоруков начал меня успокаивать, что нам доверяют, что напрасно я беру это на себя и т. д. Я все возмущалась, ведь и я отношусь к ссыльной молодежи. Защитили мои слова Дудин, Никулин и Лобанов. После выступления я немного успокоилась. Бухгалтер выступил и по этому вопросу сказал, что не имеют права, не зная, как подходить к делу о ссылке» [12, с. 329].

Армяне-выселенцы, помогая друг другу, стали обустриваться, покупать комнаты, некоторые – строить дома. В мае 1950 г. семья Алексанянов тоже купила комнату. «Папа пришел с Бабкеном, взяли сани у Чернова и начали переходить к Вахтеру. Как следует измучились. Как будто поместились, все друг на друга, негде двигаться – всего 10 м². Было у нас 50 м², кроме балкона, кухни, ванной и нам как будто опять не хватало, а сейчас 10 м², иди и довольствуйся. Вахтер живет рядом, за плитой, там же эстонка с мужем Паль... Видно, люди неплохие, живут дружно. Их половина такая же» [12, с. 195].

Людей мучили неустроенность быта, незнакомые условия жизни, холод, предоставленность даже стариков самим себе. Оставленные в бараках люди о свободе уже даже не мечтали. «02.12.1949 – 43 градуса. Я с Лилей спустились в больницу и на почту в сапогах без шаровар. Пока дошли, ноги так замерзли, что становилось дурно. У Джамбазянов утром 0 градусов, а днем +3. Бедные старики мерзнут, а дров нет. Анна-бабо говорит, что уже не хочет ни свободы, ни писем – а лишь дров» [12, с. 134].

У выселенцев в Высоком Яру случались также маленькие радости. Их звали на свадьбы, вечеринки, армяне сами собирались справлять свои национальные праздники. Но весь дневник Арпеник Алексанян пронизан болью несправедливости, тоской по родине, прошлой жизни. Сибирская жизнь Высокого

Яра Парбигского района 23–28-летней интеллигентной женщине представляется сплошным мучением.

Пройдет ровно 50 лет после их освобождения из ссылки «навечно», и в 2005 г. сестра Арпеник Алексанян, Сильва, вместе с которой Арпеник пережила сибирскую жизнь, напишет, что эта жизнь была сплошной «надеждой, горечью и тоской».

Знакомые мелькают лица,
Забывший образ в памяти возник.
Давно те годы перестали сниться.
Читаю я сестры дневник.

Казалось, все уже забыто –
Прошло с тех пор немало лет,
Но в подсознание крепко вбито,
И срока давности тут нет.

Дневник лежит передо мною,
Листает медленно рука,
Сквозь годы вновь стучится в сердце
Надежда, горечь и тоска [12, с. 395].

Воспоминания из устных рассказов

Лаерт Саргсян: «Мне было 13 лет, когда нас увезли. Я 1936 г. рождения. Отца, мать, меня, еще двух братьев. Я был старшим из детей. Мать была беременна, по дороге родила еще одного сына, но он потом скончался в Алтайском крае, в полтора года. Отец был артистом, мать учительницей. Оба они были сиротами еще до замужества. Одного моего деда убили большевики-чекисты, другого отравили. Дело было в смутных 20-х годах. Когда началась война, у моих родителей было уже четверо детей – три сына, одна дочь. Были тяжелые, голодные времена. У нас ничего не было, даже одной курицы, одного дерева. Но мать смогла нас прокормить, она работала также агрономом. Сестра Джулик скончалась за год до нашего выселения от менингита. Из нашей деревни сослали 7 семей.

Да, нас увезли в ужасных товарных вагонах, в очень униженных условиях. Привезли в Алтайский край, Пospelихинский р-н, зерносовхоз им. Мамонтова, Центральная усадьба. Мы там прожили только год, потом нас перевели в третье отделение. Наш совхоз имел 6 отделений, 6-е отделение было молочно-товарным хозяйством, я там потом работал водителем.

Директор нашего совхоза был Саламич, имени не помню. Поляк, великолепный человек, участник революции, добрейший, честный человек. Алтай на самом деле райская страна, очень плодородная. Честно говоря, сытно мы ели именно в те годы. У нас здесь (в Армении – Г. Х.) скота не было, а там мама доила двух коров. Зерновые поля были очень близки к селу, прямые, широкие. Все было – тракторы, комбайны. Со всеми жили дружно – русский, немец, калмык, армянин – никакого конфликта не было за все время нашего проживания. Мы жили в духе интернационализма, каждый гордился своей историей, культурой, нацией. Калмыки гордились Ленк Тимуром, и несмотря на то, что Тимур резал наш народ,

сжигал наши церкви, мы с ними не спорили. Немцы гордились Бетховеном, Бахом, Шиллером. Мы гордились своим Тиграном Великим. Каждый в школе говорил о своей истории, учились друг у друга.

Здесь я учился плохо, убежал из школы, но там вдруг захотел учиться хорошо. Может, учителя были хорошие, может, еще что. Нас научили русскому языку, и я много читал. Мы там полюбили социализм. Я с большим волнением стал комсомольцем. Я отвечал на вопросы с верой и трепетом. Там к этому вообще относились очень ответственно. Это было серьезно и в школе, и в совхозе. Я хотел стать Зоей Космодемьянской, Александром Матросовым, Ульяной Громовой. Не только я, все мы хотели этого. Я уважал и до сих пор уважаю эти идеи. Затем, после возвращения, я стал коммунистом, до сих пор коммунист, коммунистом и умру [433].

Нас сослали в Сибирь, но в Сибири люди нас приняли хорошо. Нас уважали, помогали. Социализм, по моему пониманию, именно это уважение, взаимопомощь. Отец мой работал, я и брат подресли и тоже начали работать. Меня послали учиться на тракториста. Мать была домохозяйкой. При необходимости совхоз помогал. Все мы дружили. Школа подчинялась совхозу. Совхоз имел свое училище, были сотни учащихся, обучали механизации. Со всех сторон молодые приезжали туда учиться. Училище финансировал совхоз. Я тоже там учился.

Ссылных было много, и не только армян. Никто не знал, почему его сослали. Мой отец тоже не знал. Мой отец писал жалобы – Сталину, Маленкову, негодяю Берия... Он воевал на фронте со второго дня войны до победы, почему его сослали?» [14, с. 424].

Моя мать в ссылке забеременела и самостоятельно освободилась от плода. Это было ночью, отца не было дома. У нас была только одна комната, я лежал и ждал, понимал, что мама освобождается от ребенка. Потом она что-то завернула в полотенце и попросила меня это положить в углу. Утром встал, этого не было в углу. В сталинское время аборт были запрещены, за это судили. Но после этого она в Сибири родила еще трех мальчиков – Куку, Вагаршака и Вардана. Вагаршак тоже умер там. У нас вообще в Сибири остались три могилы – двух братьев и отца.

Все мы жили одинаково. То же жилье, скорее всего хижина с одной комнатой, те же печи, та же пища, тот же хлеб. Нет, ошибся, калмыки пекли лепешки, моя мать выпекала наш хлеб, русские в своих печах выпекали буханки. Но вне дома совместно справляли одни и те же праздники, танцевали те же танцы, пели русские песни, та же музыка. Веселились. Там большой праздник «Праздник первой борозды». Это весной. Это не национальный праздник, наверное, можно сказать – советский праздник. Все, все – немцы, калмыки, русские, армяне – праздновали вместе. В особенности молодые. Организовывала наша комсомольская ячейка. На Новый год ходили ко всем домой поздравлять. Не только армяне, а все.

В Сибири прожили ровно семь лет. Приехали в августе 1956 года. Спустя годы, в 1980-х годах с моим старшим сыном поехали в Сибирь навестить наши могилы. Из Барнаула на машине ехали в Мамонтово, а куропатки стаями летали перед машиной. Не боялись. Чего бояться, там даже людей нет. Большая, пустая страна, богатые леса, тайга, бескрайние поля пшеницы. Земля богатая, сырая. Сын мой говорил – настоящий рай. Да, рай, но безлюдный» [14, с. 422–440].

Из истории Евгении и Амаяка Варданянов, матери и сына, о жизни в Алтайском крае. Рассказали Г. Харатян 12 июня 2012 г. в селе Татев: «Из нашего села за одну ночь увезли 19 семей. Привезли в село Александровка Знаменского района. Директор колхоза сказал, что для нас уже посеян гектар картошки. Мы там прожили 7 лет. Мне было 18 лет, я была замужем и приехала с моим первенцем, вот с этим Амаяком. Нас в семье было 7 человек – свекор, свекровь, муж, брат мужа, золовка и я с сыном. В Армении мы жили в нужде. Я сама с годовалого возраста была сироткой, меня вырастила дядина семья. Нас устроили в одном большом доме вместе с другими армянами выселенцами. Потом мы себе построили отдельный дом из кирпича. Хороший был дом, с русской печью, теплый. Все мы работали. Моего мужа послали учиться на тракториста. Он и его сестра, моя золовка работали в поле. Брат мужа ходил в школу. Я, правда, в поле не работала из-за младенца, но весь день босоногая месила глину. До сих пор ноги болят. Там у меня родились еще трое детей. Жизнь была трудная, работы много, дети маленькие, но люди там были хорошие. Это была немецкая деревня, все говорили на немецком. Сын мой Амаяк там на немецком лучше армянского говорил. Ничего плохого в отношении к нам мы не видели. Все было справедливо. Эти немцы очень честные, трудолюбивые, спокойные люди. Никогда не видели ни одного нарушения, воровства, обиды. Нам помогали. Зерна было много, все амбары наполняли зерном. Когда этого Берия убрали, нам дали свободу, предложили остаться или, если хотим, вернуться. Мы хотели остаться, но свекор настаивал на возвращении. Вернулись уже в составе 10 человек. Оставили наш дом. Приехали и увидели, что оставленный нами в нашем селе дом разрушен. Несколько лет восстанавливали. Там, в Алтае, мы жили намного лучше – там было культурнее, благополучнее, справедливее. Там, в ссылке, нас никто не упрекал, не обижал, а здесь, у себя на родине, нас обзывали дашнаками. Амаяк, мой сын, до сих пор хочет вернуться обратно туда» [15].

Из истории Гарника Шахназаряна в городе Капане Сюникского марза Армении. Записал Давид Аюкян 15.06.2013: «Нас повезли в село Даниловск Знаменского района. 30 семей из нас, армянских выселенцев работали в колхозе им. Кагановича. Сразу же разместили в готовых домах. Сразу по приезде каждой семье выделили 400 кв. метров земли с посеянной картошкой. Почти готовый урожай. Усло-

вия были приемлимы. Директор колхоза Бондаренко нам дал два дня для отдыха. Хороший был человек, все делал, чтобы мы не чувствовали, что находимся на чужбине. Через два дня нас, армян, пригласили на собрание выяснить, у кого какая профессия, кем может работать. Мы русского языка не знали, кроме Айка Иваныча. Он переводил. В дальнейшем его назначили бухгалтером колхоза, и он всегда помогал взрослым при общении. Я был строителем, но работал больше с камнем, а там камня не было. Меня послали на курсы тракториста и комбайнера. Жили, слава богу, неплохо. Даже нашим родственникам помогали продуктами, посылки посылали. Молодежь быстро свыклась, создали собственное окружение. Но очень скучали по родине. Местные нас не знали, спрашивали что за нация армяне, советские ли люди? Их отношение к нам было дружеским, очень ценили работающих. Меня, высленца, приняли даже в ряды комсомола. Тема выселения не затрагивалась. Вернулись в 1957 г.» [16].

Ноем Аршакян тоже в Алтайском крае с семьей жила в немецконаселенном поселении, в селе Ленино Знаменского района. Во время выселения ей было 6 лет. Кроме отца (Смбат Акопян, 49 лет) и матери (Манушак, 42 года) в семье были четверо детей — старшая сестра Забел (21 год), старший брат Волод (19 лет), младший брат Сережа (11 лет) и шестилетний Ноем. При распределении в селе Алтайского края их поселили в доме «бабушки-немки», одну комнату оставили немке, вторую отдали армянской семье. Взрослые работали в колхозе, а Сережа и Ноем ходили в школу. Сестра Забел ухаживала за овцами, брат Волод кузнечил. Ноем помнит, что хлеба не хватало, давали по норме. Спустя некоторое время приобрели корову. «Жить там было легче, жизнь — лучше. Все было механизировано, были трактора, комбайны, даже посев картошки был механизирован. Сено для коровы приносили из колхоза. Трудности, конечно, были, во всем отказывали себе. Сестра там вышла замуж, свадьбы не было, только небольшое, скромное угощение. Сережа работал на помпостанции, потерял руку, 6 месяцев лежал в больнице Знаменска, где его навещала бабушка-немка, к этому времени перебравшаяся в райцентр. Все мы и наши односельчане в итоге вернулись на родину, кроме Коли, сына Цатуря. Он там женился на немке, с ней вместе вернулся в родное село, но не обустроились. Его жена, немка, говорила, что это Татев место ссылки, а не Алтай. Но мы не жалеем, что вернулись, все равно родина, родная земля тянет» [17].

По детским воспоминаниям *Шогер Мамиконян Закарян* (до замужества — Арутюнян) из села Шишкерт, бывшей высленки в Алтайском крае, жизнь в Алтае была нелегкой. Они жили в колхозе «Путь Ленина». Заработка отца семье из пяти человек не хватало. 14-летняя Шогер просит работу: «Председатель товарищ Герасименко, ой, ой, не забуду его, отцом был мне, помог зерном, потом взял меня дояркой, затем доверил мне уход за 500 овцами. Я была очень ответственная, у меня потерь не

бывало, и председатель в итоге мне доверил управление фермой. Материальное состояние нашей семьи улучшилось, даже свинью купили, коров. Из молока делали сыр, масло, частично сдавали на молочный завод, у нас в колхозе был такой завод. Товарищ Герасименко хвалил меня». В одном колхозе с ними жили семьи ее односельчан Шмавона и Аршака Бадаляна, все — как бывшие legionеры. Аршак скончался там же. Остальные вернулись после смерти Сталина. «Здесь, в Армении, в нашем селе на нас смотрели косо — в паспортах была печать высленца, отец вынужденно уехал в другой колхоз. Я не обижена на СССР, на Сталина. Откуда ему было знать что творится в селе Шишкерт. Брат нашего председателя сельсовета тоже попал в плен, но его семью ведь не сослали» [18].

Выселенцы-армяне, крестьяне из малоземельной горной Армении, удивлялись обширным посевам зерновых и богатым урожаям в Алтайском крае, удивлялись обилию, по сравнению с Арменией, техники, богатым совхозам и колхозам. По воспоминаниям Завена Аракеляна, его тетя-высленка, вернувшаяся в 1957 г., привезла с собой тонны зерна. «Они там жили по сравнению с нами очень богато. После возвращения даже сожалели, что не остались там жить» [19].

Рассказывает Микаелян Мрав из села Члдран Нагорного Карабаха: «Нас повезли в Бийск, в Горный Алтай... Нас из Карабаха, в частности из Мартунинского района, было много. В нашем бараке жили 17 семей. Мне было 19 лет. Я здесь окончил школу, но там все-таки ходил в десятый класс для обучения русскому языку. Пока у нас были деньги, мы не работали. Четыре месяца не работали. Там магазины были полны товарами». Артюша Погосян дополняет: «Там нас никто не упрекал выселением, не напоминали, кто мы такие, но я лично себя чувствовал высленцем, несвободным человеком, кто не может свободно высказаться, говорить. Но продукты, да, были. Мы держали коров, свинину. Говядина — сколько хочешь. Запасались замороженной говядиной на зиму. Русские нам продавали зайцев, заячьё мясо. Они охотились. Целый заяц — 3 рубля. Толму делали, заворачивали в листья малины, в листья фасоли, в капусту. Котлеты. Ни в чем не нуждались. У нас там огороды были, выращивали огурцы, лук. Только в морозные дни надо было их защищать от холодов, закрывали шерстяными тряпками, соломой. Только вот после возвращения нас здесь стали называть сибиряками. До сих пор это продолжается. Не обязательно в отрицательном смысле, но мы «сибиряки», и этим словом нас отличают» [20].

У 82-летнего архитектора Лиды Карапетян воспоминания в основном школьные. Она — репатриантка 1946 г. из Ирана. Родилась в 1937 г. В год выселения ей было 12 лет. В Ереване она ходила в русскую школу, и в селе Тягун Сорокинского района Алтайского края, куда поселили ее семью, с языком в школе проблем не имела. Другое дело брат, который не знал русского языка и сразу отстал. Он быстро бро-



Рис. 3. Лида Карапетян с одноклассниками в Тягунской школе.

сил учебу. Их вообще долго не устраивали даже в бараках, остались под открытым небом, благо было лето. Но шли обильные дожди, негде было укрыться, и люди мокли. Только к осени, когда начались заморозки, им предоставили в качестве жилья бывшие конюшни. «Было очень тесно, каждой семье выделили 2–3 квадратных метра пространства. Отец был ювелиром, его послали в лес на валку деревьев. Всех выселенцев-мужчин послали туда. Я ходила в школу, она находилась далеко, я ходила в калошах, ноги сильно мерзли. Наша уборщица школы со словами „ой, деточка, о бедненькая моя, как ты замерзла“ снимала с меня калоши и сушила у печки.

Я училась хорошо, и директор нашей школы меня пожалел. Он из Новосибирска привез мне валенки и спас меня. В школе были хорошие учителя



Рис. 4. Лида Карапетян с учителями и школьниками села Тягун.



Рис. 5. 9-й класс Тягунской школы в 1955 г. Первый в ряду слева – Алик, в центре перед рядами девочка маленького роста – Лида Карапетян.



Рис. 6. Коллектив школы. Третий слева в заднем ряду (в галстук) – учитель математики в селе Тягун Владимир Григорьевич Курц.

ля, ученики. Математику нам преподавал Владимир Григорьевич Курц, очень мудрый, знающий человек. Объяснял урок очень подробно и понятно. Через него я полюбила математику. Он говорил: „Задачу никогда не оставляйте нерешенной. Если вам будет трудно, приходите ко мне“. И мы ходили. У него дома мы полюбили также хорошую, классическую музыку. Я у него впервые услышала имя Гоар Гаспарян: „Это ваш соловей“, – сказал Владимир Григорьевич. А потом ставил пластинки Бетховена. Владимир Григорьевич тоже был выселенцем. Он был немцем, и его сослали еще в начале войны вместе с немцами Поволжья.

Владимир Григорьевич потом помог мне переехать в Алтайск. Там был приют для детей, ходить не надо было. Школа в том же здании, проснулся – уже в школе. Нас кормили, и уже не надо было в валенках по глубокому снегу идти в школу. Этот Алтайск от нашего Тягуна был в 150 километрах. Но это меня спасло.

Мы не знали, почему нас выселили. Нам сказали, что мы вечно должны жить в Тягуне. Нам было очень трудно, особенно в первый год. Зимой первого года умерли многие – то от холодов, то от чахотки. Некоторые лишались рассудка. Когда наши армяне собирались, то все время говорили об этом – этот скончался, тот ходит по улицам...

Со мной в девятом классе учился мальчик, студент первого курса Ереванского медицинского института. Он ходил в нашу школу, чтобы научиться русскому языку. Звали его Алик.

Наши (армяне. – Г. Х.) потом стали строиться. Все вместе строили дома, нам тоже построили. У нас было четверо детей. Моя мама готовила очень вкусно, но продуктов не было. Потом у нас появилась корова, и стало легче. Появились молоко, масло, сыр. Мама долго не могла научиться доить, помогала соседка. Потом она бросила это, и мама, оказалось, уже смогла доить. Она слезно просила корову: „Зорька, Зорька, что мне делать, Зорька, милая, разреши“. И Зорька разрешала. Мама доила два раза в день, каждый раз по 10–12 литров, даже другим раздавали» [14, с. 163–179].

Из истории Мары Саргсян, репатриантки из Сирии, через два года после репатриации с семьей оказавшись выселенкой в Алтайском крае: «Конечно, было тяжело. Но мы знали, что сразу по приезде в Армению за нами следят (имеет в виду репатриация, приезд в Армению из Сирии. – Г. Х.). Я, конечно была ребенком и ничего не понимала, но ро-

дители все время опасались сказать лишнего. Это даже я помню, хотя понимать стала с взрослением. Тем не менее выселение было неожиданно и очень, очень обидно. Может быть, даже наши были согласны с обидами на родине, в Армении, но не в Сибири же. А нас сослали именно в Сибирь. Но я ее полюбила. У нас в школе было очень даже комфортно. Я понимала вздохи и шепоты моих родителей, их тревоги, может быть, даже тяжкий труд, но в Сибири все жили трудно, даже местные. В нашей школе не было богатых и бедных, и, наверное, я тогда не могла даже различать бедность от богатства. Одевались одинаково плохо, ели то же, что все, но нашему веселью не было конца. Школа – одно удовольствие. Ходили в лес за ягодами и цветами и пропадали часами. Любовались закатами. Вы видели закаты в Алтае? Его нет, и он все-таки есть. Темнеет сразу, и надо ловить момент. Мы соревновались в этой ловле. Было холодно, на было саней. Было много честности и справедливости. Да, я теперь знаю, что папа с мамой часто ходили в комендатуру подписываться, что для выезда в районный центр нам нужно было разрешение, но тогда все это казалось нормальным, казалось, что так живут все, и это в порядке вещей. Папа с мамой не знали русского языка, но ведь были мы и им переводили. Я не понимала тогда, как это осложняет им жизнь. Это я сейчас понимаю, но тогда это не печалило меня. Я знаю теперь, что к нам отнеслись чудовищно несправедливо. Но Сибирь и жителей Сибири я полюбила навечно. Это не имеет отношения к той несправедливости. Нас сослали туда навечно, но мы вернулись. А мою вечную любовь к Сибири не отняли. Это моя вторая родина и ею останется действительно навечно».

H. S. Kharatyan

Siberia in the written memoirs and oral stories of the repressed Armenians: from the GULAG to the second homeland

Annotation. This publication is devoted to the consideration of the image of Siberia among the repressed Armenians who were deported to the region. The main sources of work were both written memoirs and oral sources. Analyzing the sources, the author reflects both the difficult natural conditions of Siberia and the attitude of the local population towards the deported Armenians. The author notes significant differences in the image of Siberia in written memoirs that were written by adults and in the oral stories of informants who were children at the time of expulsion. **Keywords:** *Siberia, GULAG, Armenians, deportation, special settlement.*

Список литературы

1. НАА. Ф. 1191. Оп. 15. Д. 57–59.
2. НАА. Ф. 1191. Оп. 9. Д. 129, 130.
3. НАА. Ф. 1191. Оп. 11. Д. 898–900.
4. НАА. Ф. 1191. Оп. 13. Д. 1635, 1636.
5. НАА. Ф. 1191. Оп. 10. Д. 1964–1970.
6. НАА. Ф. 1191. Оп. 9. Д. 2419–2422.
7. НАА. Ф. 1191. Оп. 8. Д. 1825–1828.

8. Кисибекян А. Воспоминания. В 2 т. Т. 2. Ереван: Араспел, 2011 (на арм. яз.).
9. Сталинские депортации, 1928–1953 / сост.: Н. Л. Полюбов, П. М. Полян. Москва: Междунар. фонд «Демократия» Материк, 2005. 902 с.
10. ГАРФ, Ф. Р-9401, Оп. 2, Д. 10, Л. 46–54. Подлинник. Др. экз. ГАРФ, Ф. Р-9401, Оп. 2, Д. 42, Л. 101–115. Заверенная копия без л. 11д. Опубликовано в: «Ста-

- линские депортации 1928–1953 гг. Документы...», док. 4.27.
11. Алазан В. Хожение по мукам (Воспоминания). Ереван Хорурдаин грох, 1990. 238 с. (на арм. яз.).
 12. Алексанян А. Сибирский дневник: 1949–1954 гг. / науч. ред. Э.-Б. Гучинова, А. Т. Марутян. Ереван Изд-во «Гитутюн» НАН РА, 2007 (Антропология памяти, вып. 1). 408 с.
 13. ИЦ МВД Томской области, Д. 42403 (на обложке – Алексанян Арпенник Араевна), Л. 35 (регистрационный лист № 16).
 14. Советская жизнь в устных историях: сборник материалов / сост., коммент., ред., предисл. Г. Харатян. Ереван: ИАЭ, 2019. 671 с.
 15. История Евгения и Амаяк Варданян // Armenia Total(itar) is Պաշտոնական Կայք [Электронный ресурс]. URL: <http://www.armeniatotalitaris.am/?p=2084> (дата обращения: 15.08.2020).
 16. История Гарника Шахназаряна // Armenia Total(itar) is Պաշտոնական Կայք [Электронный ресурс]. URL: <http://www.armeniatotalitaris.am/?p=3912> (дата обращения: 15.08.2020).
 17. История Нойем Аршакаян // Armenia Total(itar) is Պաշտոնական Կայք [Электронный ресурс]. URL: <http://www.armeniatotalitaris.am/?p=1726> (дата обращения: 15.08.2020).
 18. История Шогер Закарян // Armenia Total(itar) is Պաշտոնական Կայք [Электронный ресурс]. URL: <http://www.armeniatotalitaris.am/?p=1724> (дата обращения: 15.08.2020).
 19. История Завена Аракеяна // Armenia Total(itar) is Պաշտոնական Կայք [Электронный ресурс]. URL: <http://www.armeniatotalitaris.am/?p=3917> (дата обращения: 15.08.2020).
 20. История Мрава Микаеляна (Записала Гоар Степана в 2015 г. в Степанакерте. Запись хранится в архиве Ин-та археологии и этнографии НАН РА).
 21. Трушкова И. Ю. Традиционные костюмные комплексы Вятского края: проблемы формирования, взаимовлияния, современного состояния) // История и культура Вятского края. Т. 2. Москва; Киров: Академический проект-Константа, 2005. С. 293–512.
 22. Устюгов Н. В. Ремесло и мелкое товарное производство в Русском государстве XVII в. // Исторические записки. М., 1959, № 34, С. 116–197.

УДК: 39 (571.150)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-243-253

Т. К. Щеглова

Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация

Этнические депортации в Алтайский край: этапы, состав, численность, особенности размещения (1939–1956 гг.)¹

Аннотация. В статье рассматриваются принудительные этнические переселения в ходе спецопераций на территорию Алтайского края из европейской части СССР в контексте общей государственной репрессивной депортационной политики в предвоенный, военный, послевоенный периоды. Выявляется состав и численность депортируемого населения, время ссылки и места вселения на Алтае. Подчеркивается, что особенностью депортационных переселений являлось дисперсное размещение депортируемых семьями по территории региона с охватом почти всех районов и сельских поселений региона. Основным способом решения проблемы обустройства в местах высылки являлось подселение в жилища местного населения за счет уплотнения. Предполагается, что полиэтничный состав депортируемых, выселяемых как неблагонадежные или виновные, с расселением в городских и сельских обществах создавал особую ситуацию в повседневной жизни сибирского общества. Автор приходит к выводу, что назрела необходимость изучения в контексте депортаций принимающего сельского и городского общества Алтайского края, как и Сибири в целом, его адаптации к новым условиям и факторам, обусловленным депортацией с ее влиянием на культуру, быт, условия жизнедеятельности и жизнеобеспечения сибирского общества в экстремальных условиях. **Ключевые слова:** депортационные операции, этнические депортируемые, численность, состав, сельское общество, особенности вселения и размещения.

Актуальность. На формирование этнического состава населения Алтайского края на протяжении всей истории влияли переселения и миграции – добровольные, принудительные и добровольно-принудительные. Процессы переселений сопровождалась как притоками, так и оттоками этнических переселенцев, которые так или иначе оставляли свой след

в культуре и памяти населения края. В региональной историографии этнические компоненты переселений изучены недостаточно. Наиболее полно проанализирован состав крестьянских переселений, и прежде всего по столыпинской реформе начала XX столетия – как в совокупности всех потоков крестьянского населения, так и в изучении в составе этих потоков отдельных народов: немцев (В. Н. Шайдунов [1]), украинцев (Н. С. Грибанова, И. В. Чернова и др. [2]), белорусов (Е. Ф. Фурсова [3]), мордвы (М. А. Овчарова [4]) и др. Меньше внимания уделялось этническому составу крестьянских переселений вто-

¹ Материалы подготовлены по результатам научного проекта, поддержанного РГНФ/РФФИ № 16-21-200001 «Армянская депортационная кампания 1949 года и ее отражение в исторической памяти».

рой половины XIX в., организованным сельскохозяйственным переселениям в советское время или при освоении целины и т. д., не говоря уже об этническом составе XVII – первой половины XIX столетия, который трудно идентифицировать. Этнографы в ранней истории чаще пользуются этнотерриториальными терминами из письменных документов или предполагают об этнической принадлежности по косвенным признакам – конфессиональной принадлежности, антропонимам, местам исхода, языку и т. д.

Цель работы – проанализировать этнические депортации, т. е. принудительные выселения на территорию Алтайского края в середине XX столетия. Для достижения цели поставлены ряд задач, решаемых в контексте совокупности депортаций, из которых не все коснулись территории Алтайского края. Поэтому в статье выявляются этапы и спецоперации, которые предполагали выселение депортируемых на территорию края, этнический состав и численность депортируемых, а также особенности их размещения на территории региона. При этом решение всех этих задач необходимо для изучения такой назревшей проблемы региональной истории, как определение влияния этнических депортантов на принимающее сельское и городское общество алтайского региона, его культуру, быт, поведение, а также вклад в развитие экономики, социальных отношений и т. д., поскольку именно эти аспекты депортации слабее проработаны как на общероссийском, так и на региональном уровне. Традиционно в центре внимания историков находится история депортаций со стороны депортируемых – условия их выселения, организации и условий вывоза в места ссылки, историко-статистические характеристики. Даже в последнем издании трехтомной «Истории Алтайского края» депортации полностью выпали из исследования, хотя и в индивидуальной, и в социальной памяти населения Алтайского края, и городского, и сельского, депортации занимают не последнее место [5]. Этнографы больше внимания уделяют влиянию переселений на сибирское общество, в том числе этнических миграций и переселений в дореволюционный период. Поэтому необходим взгляд с другой стороны – со стороны сибирского общества.

Хронологические рамки исследования охватывают время, так или иначе связанное с войной – Второй мировой и ее составной частью – Великой Отечественной. Фактически толчком к началу этнических депортаций являлся пакт Молотова и Риббентропа 1939 г., по которому к СССР были присоединены части западных территорий Украины, Белоруссии, Молдавии, а также государств Прибалтики с последующей зачисткой и выселением социально и политически опасных элементов в Сибирь и в советские республики Азии. Процесс депортаций на Алтай, т. е. перемещение населения с других территорий европейской части СССР, затянулся до 1949 г., а сама ссылка продлилась до 1956 г.

Территориально исследование охватывает Алтайский край, занимающий юг Западной Сибири.

Местоположение региона и для депортируемого, и для принимающего населения было важным фактором их адаптации к ссылке, так как он отличается более мягким климатом, имеет благоприятные условия и высокий уровень развития сельского хозяйства, преобладающее сельское население с развитыми традициями хлебопашества. В отличие от других регионов, его территория не входила в зону больших лесозаготовок, развитой промышленности, где прежде всего использовался труд ссыльнопоселенцев. Отчасти этим же объясняется и отсутствие развитой сети лагерей (Сибулон, Сиблаг, ГУЛАГ) на его территории. Поэтому зоной применения труда депортируемых стал аграрный сектор, преимущественно его совхозная система, а также колхозная сеть поселений. Все эти факторы были важны для установления контактов, взаимопонимания и дальнейшего взаимодействия депортируемого населения с местным. В других сибирских регионах, где труд ссыльных использовался в основном в промышленности и на лесозаготовках, принципы размещения и жилищного обустройства несколько отличались от условий расселения в Алтайском крае.

Исследование базируется на совокупности источников. Это прежде всего статистика, опубликованная как в тематических сборниках, так и в работах ведущих историков депортации. Часто фамилии авторов монографий и составителей историко-статистических сборников совпадают. Это работы таких историков, как В. Н. Земсков [6], Н. Ф. Бугай [7], П. М. Полян [8]. На уровне Сибири и Алтая – это работы В. И. Бруля [9] Н. Н. Аблажей [10, 11], С. А. Крайильникова [12], С. А. Папкина [24], А. С. Иванова [13] и др. Определенный прорыв в изучении этнических депортаций произошел в 2010 г. В серии сборников под редакцией Н. Н. Аблажей, А. Блюма «Миграционные последствия Второй мировой войны: этнические депортации в СССР и странах Восточной Европы» (Новосибирск: Наука. 2012–2014 г. Вып. 1–3) появился материал о депортации на территории ряда сибирских регионов – Иркутской и Новосибирской областей, Бурят-Монголии, Алтайского края и др. Очень информативным является историко-статистическое издание под ред. А. Г. Сыщенко [14].

Вспомогательную роль играли полевые материалы историко-этнографических экспедиций 1990–2019 гг. Депортации попадали в сферу внимания автора в ходе полевых исследований при реализации программ «Города и села Алтайского края: историко-культурное наследие» (с 1990 г.), «Народы Алтая: история и культура» «Депортации и репрессии на Алтае» (с 1991 г.). В последние годы изучение депортации в индивидуальной и социальной памяти сельского населения стало одной из ведущих тем экспедиционных исследований в ходе реализации программы «Антропология экстремальности: адаптационные практики, замещающие технологии и народная система преодоления трудностей сельского населения в контексте исторических событий XX столетия». Накоплен значительный источ-

никовый материал устной истории. Кроме того, появились и работы в области методолого-концептуальных подходов в изучении депортаций через память (А. Ассман), которые реализовывались российскими исследователями, например, через травматические места памяти депортируемых калмыков [15] или армян [16].

Депортации по времени ссылки охватывают предвоенный, военный, послевоенный периоды. По видам они делятся историками на привентивные (предупреждающие) депортации (народы Прибалтики, Молдовы, Западной Украины и Белоруссии, вошедшие в состав ССР по пакту Молотова и Риббентропа, и немцы) и депортации возмездия (карачаевцы, крымские татары, калмыки, чеченцы, ингуши, народы Прибалтики, Молдовы, Западной Украины и Белоруссии и др.). Однако такая классификация не охватывает все этнические депортации.

Территория Алтайского края использовалась для размещения ссыльных всех видов депортаций. Однако ряд этнических депортаций не затронули территорию региона. В частности, депортируемых карачаевцев и крымских татар расселили в Казахстане и Киргизии. Фактически лишь западных районов Алтайского края (Кулунды) коснулось размещение депортированных чеченцев. Как известно, в намечаемой операции «Чечевица» (23 февраля 1944 г.), когда перемещалось почти полмиллиона вайнахов (чеченцев и ингушей), больше половины из них планировалось поселить в Западной Сибири: 200 тыс. чел. в Новосибирской области, по 35–40 тыс. чел. – в Алтайском и Красноярском краях и в Омской области. Но, как пишет П. М. Полян, «эти регионы, видимо, сумели уклониться, и в плане, представленном Берии в середине декабря, дислокация была совершенно иной, напоминающей „карачаевскую“: горцев распределяли между областями Казахстана и Киргизии» [8, с. 122]. Поэтому лишь незначительные группы чеченцев, судя по памяти сельского населения, попали на территории западных районов Алтайского края, тогда как по границе с ними в сопредельном Казахстане, на территории Восточно-Казахстанской и Павлодарской областей, их было достаточно много. Так, «прибывшие спецпереселенцы-чеченцы были расселены в районах Восточно-Казахстанской области. Наибольшее количество спецпереселенцев было размещено в Лениногорском (2481 семей, 10 937 чел.), Кировском (с учетом п. Аблакетка 1569 семей, 6542 чел.), Верх-Убинском (525 семей, 2193 чел.) районах, в которых преобладало русское население, но также были населенные пункты со смешанным населением. В приграничных районах с преобладанием казахского населения чеченцы не размещались» [17, с. 131].

Существуют и другие «белые пятна» в процессах высылки и размещения депортируемых в регионах Сибири и Дальнего Востока. Встречаются косвенные свидетельства об использовании территории Алтайского края в ряде операций, которые по официальным документам не включали регион в спи-

сок для размещения ссыльных. Например, по операции «Весна», которая началась 22 мая 1948 г. в Литве с целью ослабления и полной ликвидации националистических группировок на территории Литовской ССР, выселение из республики так называемых «лесных братьев», членов их семей и любых «пособников антисоветских партизан вообще, включая кулаков», предполагалось в Красноярский край, Иркутскую область и Бурят-Монгольскую АССР. Всего в Сибирь было выселено 49 331 чел. [18], по другим данным – 39 766 чел. [19]. Цифры до сих пор по понятным причинам остаются в эпицентре дискуссий. Однако есть устные источники, которые описывают выгрузку депортируемых литовцев из эшелонов на Алтае: «Мы проехали через Уральские горы, и мамы начали плакать: „Это уже Сибирь!“ Мы ехали примерно две недели. Нас высадили в Барнауле и отвели за город – в огороженное поле. По краям – вышки, в каждой из которых стоял вооруженный солдат. Нас поселили в палатках – по четыре-пять женщин с детьми в каждой. На другой день маму куда-то вызвали. Я изнервничалась, потому что не знала, что делать с маленьким братом. Через какое-то время нас перевели в город и поселили в очень холодный подвал. Из еды нам выдавали только по 200 граммов хлеба на человека. В том подвале мы прожили почти месяц» [20].

Депортационные выселения отличались от предыдущих ссылкой принципами размещения ссыльных, что решающим образом влияло на сибирское общество. В предыдущие 1920–1930-е гг. всех ссыльно-репрессированных размещали в пунктах созданной сети закрытых лагерей, сведя к минимуму их контакты с местным населением. Многомиллионные депортации обусловили проблему решения жилищного вопроса и размещения депортируемых. С этой проблемой сопрягалась проблема обеспечения рабочей силой сибирской промышленности, сельского хозяйства, лесозаготовительной отрасли, работающих на фронт. И какая из них была решающей, еще предстоит задуматься. По мере вычерпывания мобилизацией на фронт трудоспособного мужского населения Сибири и Алтайского края потребности в рабочей силе в определенной степени решались за счет депортируемых. Все это в совокупности вылилось в рекомендации размещения населения, в том числе за счет «подселения и уплотнения», т. е. вселения депортируемых в жилые дома местных сельчан. Прибывающих в эшелонах депортируемых со станции часто распределяли многоступенчато, с перевалкой из одного пункта в другой: сначала их группировали на станциях по районам, затем в райцентрах по селам. При отсутствии предварительной проработки вопроса о расселении их могли перемещать неоднократно из одного населенного пункта в другой, но приоритет отдавался государственному предприятиям, а среди аграрных – совхозам. На Алтае показательным является обеспечение рабочей силой за счет депортируемых свеклосовхозов Топчихинского, Зонального, Косихин-

ского, Третьяковского и других районов, о чем автор писала неоднократно [21]. Остро вставшая жилищная проблема привела к тому, что депортируемых отправляли и по населенным пунктам с колхозным хозяйством.

Поэтому особенностью депортационных ссылок являлось дисперсное распределение депортируемых с использованием сельской поселенческой инфраструктуры и ее жилого фонда. Именно этот фактор и приводил к тесному общению прибывших и принимающих. Это антропологическое содержание исторических событий, связанных с депортацией, является перспективным в изучении сибирского общества и населения алтайского региона. Необходимо выявить масштаб размещения депортируемых, их численность и состав. В дальнейшем предстоит картографировать на основе реконструкций расселение депортируемых. В данной публикации предпринимается попытка обобщить имеющийся материал и поставить проблему для последующих исследований.

Депортации с западных территорий Белорусской, Украинской и Молдавской ССР и Прибалтики

Предвоенные депортации производились четырьмя волнами с западных территорий, вошедших в состав СССР накануне войны. Поэтому часто их целью называли «зачистку присоединенных территорий» с последующей советизацией. С Алтайским краем связано три спецоперации. Первая относится к первой волне предвоенных депортаций — февраль-июль 1940 г. с территорий бывшего Польского государства — западных областей УССР и БССР. Среди депортированных на Алтай больше всего было поляков — это были польские «осадники», как называли польские семьи, получившие после советско-польской войны 1920–1921 гг. на Западной Украине и в Западной Белоруссии в качестве награды за военную службу в собственности земельные наделы, и «лесники», имеющие преимущественно польские корни; позже к ним присоединили «беженцев» (представителей чуждого социального происхождения — банкиров, торговцев, промышленников), преимущественно еврейское население с территорий отошедшей Германии «бывшей Польши», прибывшее на территорию западных областей Украины и Белоруссии после 1 сентября 1939 г., но отказавшееся взять советское гражданство [22, с. 16]. Общее количество депортированных в это время составляло 20 509 семей, или 108 838 чел. [22, с. 124]. В Алтайский край прибыло первоначально 1250 семей спецпереселенцев, что составило 6171 чел. (по данным на 1 апреля 1940 г.) [23, с. 130–131]. Прибывших расселили в 44 спецпоселках. На следующий год в Алтайском крае (на 1 января 1941 г.) проживало 10,1 тыс. бывших польских граждан (2451 семья), из них 6 тыс. (1291 семья) «осадников», 4085 чел. (1160 семей) «беженцев» [24, с. 141]. Для сравнения приведем показатели данной спецоперации по Новосибирской области — 19,6 тыс. чел., Омской области — 8,5 тыс., Красноярскому краю — 14,8 тыс., Иркутской обл. — 2,9 тыс. [25].

Всего за весь период 1940–1941 гг. высылке, по данным сибирских историков, подверглось 350–380 тыс. бывших польских граждан.

Вторая волна предвоенных депортаций в июне 1940 г. была связана с выселением граждан «инонациональностей» из города Мурманска и Мурманской области. Под гражданами «инонациональностей» подразумевался полиэтничный контингент поселенцев. Так, в Алтайский край отправили на поселение 675 семей или 1743 человека — немцев, поляков, китайцев, греков, корейцев [8, с. 99] и расселили их в Локтевском (326 семей), Змеиногорском (150 семей), Курьинском (199 семей) районах [8, с. 26–27]. По мнению П. А. Поляна, численность этих инонациональностей, отправленных в Алтайский край, составляла от 5 до 10 тыс. чел. [8, с. 246]. В четырех сибирских регионах (Красноярский и Алтайский край, Новосибирская и Омская области) сосредоточилась и основная часть депортированного в начале войны финского населения. Всего, по подсчетам этого же историка, из Ленинградской области было выселено в 1941 г. немцев и финнов до 91 тыс. чел., в том числе в Алтайский край [8, с. 154, 246].

Третья спецоперация с выселением на Алтай связана с депортациями в июне–июле 1941 г. антисоветского элемента из Литвы, Латвии, Эстонии (в ходе этой депортации также параллельно выселяли из Белорусской, Украинской и Молдавской ССР). Как известно, по трем прибалтийским республикам было арестовано 14 467 чел., выселено 25 711 чел., всего репрессировано 40 178 чел. [26, с. 404–405]. В Алтайский край было отправлено 9802 чел., преобладали литовцы. Ссылные были распределены в Карасукском¹, Славгородском, Кулундинском, Бурлинском, Барнаульском, Рубцовском, Алейском, Пospelихинском, Повалихинском, Шипуновском и других районах. Их труд использовался преимущественно в совхозах и на предприятиях местной обрабатывающей промышленности. Тем не менее за период июньской депортации 1941 г. на Алтай прибыл спецконтингент также из белорусов и поляков. В целом, по данным УНКВД, к сентябрю 1941 г. в Алтайском крае насчитывалось 17 446 спецпоселенцев (только из Белорусской ССР — 9984 чел., из Литовской ССР — 7462 чел.). По найденным данным, ссылные были сосредоточены в Барнауле — 4434 чел., в четырех районах: Барнаульском — 743 чел., Троицком — 3841 чел., Каменском — 1016 чел., Рубцовском — 695 чел., Старо-Бардинском — 994 чел. и в Ойротской автономной области (совр. Республика Алтай) — 1423 чел. В остальные районы Алтайского края направляли спецпоселенцев

¹ В 1925 г. на территории нынешнего Карасукского района был образован Черно-Курьинский район с центром в селе Черно-Курья в составе Славгородского округа Сибирского края, Карасукским районом тогда назывался нынешний Краснозерский район. В 1929 г. район был перенесен из с. Черно-Курья в пос. ст. Карасук. В 1933 г. район был переименован в Карасукский. В 1937 г. район был включен во вновь образованный Алтайский край, а в 1944 г. — в Новосибирскую область



Рис. 1. Польский участок на кладбище в с. Солонешное, 1940-е гг. Солонешенский район Алтайского края. В первой половине 1940 г. в Солонешное на спецпоселение были направлены депортированные поляки, позднее здесь размещался пункт вербовки в Армию Андерса. Сельское кладбище, где хоронили и умерших польских ссыльных, находится на покато́м холме. Известно имя польской ссыльной Халины Зарембы, которая была похоронена здесь. По просьбе ее дочери Хелены Сидорчук (Helena Zareba-Sidorczuk) о. Анджей Обуховский, настоятель Римско-католического прихода Св. Иоанна Крестителя в Бийске, посетил Солонешное в 2005 г. и сделал фотографии заброшенного кладбища. Сведения о похороненных здесь поляках имеются в районном загсе. Информация на 2013 г. <http://www.gulagmuseum.org/showObject.do?object=294082144&language=1>.

в среднем по 100–150 чел. [23, с. 237–238]. В. В. Сарнова опубликовала данные, что на учете в ОТСП УНКВД по Алтайскому краю к концу 1942 г. находилось 1394 семьи ссыльнопоселенцев (3800 чел.) только из трех прибалтийских республик, из них трудоспособных 1486 чел., инвалидов, живущих на иждивении, — 334, детей до 16 лет — 2080. Ссыльнопоселенцы были расселены в 33 районах края и Ойротской АО. И так же как большинство ссыльнопоселенцев, они были трудоустроены в совхозах, МТС, «Заготзерно» — 500 чел., в лесхозах — 986 чел. [27, с. 158].

Военные депортации. Депортации немцев Поволжья, Ростовской области и других территорий европейской части СССР

Особенностью депортированных немцев было то, что они не являлись монолитной этнической группой, что было обусловлено историческим прошлым российских немцев. Немцы появились в России в разное время, с разных территорий раздробленной Германии, с разными целями (от потомков рыцарских орденов в Прибалтике до земледельцев на землях Войска Донского) и расселились на удаленных российских территориях, накапливая разницу в языках и культуре. В социально-экономическом и культурном развитии Алтайского края немцы уча-

ствовали с XVIII столетия. По данным П. М. Поляна, накануне войны на Алтае их проживало 29 тыс. чел., в Казахстане — 92 тыс. чел., в Омской обл. — 59 тыс. чел. [8, с. 113], по переписи 1939 г. — 33 203 чел. [28].

Основанием к выселению немцев с европейской части СССР послужил Указ Президиума Верховного Совета СССР от 28 авг. 1941 «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья»¹, действие которого распространялось на немецкое население АССР немцев Поволжья, а также Саратовской и Сталинградской обл. НКВД разработал и принял «Инструкцию по проведению переселения немцев, проживающих в АССР немцев Поволжья, Саратовской и Ста-

¹ Хотя этому предшествовали выселения в первой половине августа 1941 г. из Крыма на Северный Кавказ под видом эвакуации 53 тыс. немцев, а из Ленинграда и его пригородов — 96 тыс. чел. финского и немецкого населения. Подробная хроника депортации российских немцев была составлена А. А. Германом: Хроника депортации российских немцев / сост. проф. Аркадий Герман [электронный ресурс]. URL: http://www.rusdeutsch.ru/?news=1513&date_b=27.08.2009&z=1 от 27.08.2010 г.; или http://www.widerstrahl.org/index.php?option=com_content&view=article&id=153:2011-08-21-11-12-51&catid=21:1&Itemid=156 от 21.08.2011.



Рис. 4. Размещение немецкого населения на Алтае по итогам всесоюзной переписи населения 1959 г. Карты-схемы (см. приложение, рисунки 4–8) составлены по данным, взятым из кн.: Коровушкин Д. Г. Немцы в Западной Сибири: Расселение и численность в конце XIX – начале XX века. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007. – табл. 14, С. 106–108.

линградской областях». Действие инструкции распространялось на немцев других регионов. Как известно, депортациям подверглись российские немцы из Москвы, Московской и Ростовской областей (сентябрь 1941 г.); из Тульской области, Краснодарского и Орджоникидзевского краев, Северо-Осетинской и Кабардино-Балкарской АССР, восточных областей Украины (сентябрь–октябрь 1941 г.); из Воронежской области, Чечено-Ингушской и Дагестанской АССР, из Закавказья (октябрь 1941 г.) и других регионов вплоть до мая 1942 г. В конце войны и в первые послевоенные годы немцы попали в Сибирь с ранее оккупированных территорий в ходе послевоенной зачистки территорий Прибалтики, Молдавии, Западной Украины и Белоруссии. На территории Алтайского края среди депортированных немцев преобладают две группы: ростовские¹ и поволжские немцы, которые имели отличия в культуре и языке, так как этническое развитие первых происходило на территории Войска Донского в условиях казацко-крестьянской культуры, вторых – в полиэтническом Поволжье.

В Алтайский край немцы Поволжья поступили с 11 по 30 сентября 1941 г. По одним данным, в Алтай-

ском край с 11 по 30 сентября прибыло 99,4 тыс. чел. с размещением в 57 сельских районах и Ойротской АО (в Новосибирскую обл. – 124,7 тыс., в Омскую обл. – 83,5 тыс. чел., которых расселили в 60 районах) [25]. По-видимому, авторы исходили из принятого на совместном заседании бюро Алтайского крайкома ВКП(б) и Алтайского крайисполкома плана приема и размещения 95 тыс. эвакуированных по 58 районам края. По другим данным, в Алтайский край было направлено 81 123 немцев разного возраста, доехали 80 655 чел. (потери – 468 чел.), которых расселили по 47 районам края. Эшелоны с привозимыми немцами принимали на 14 станциях [29]. Общая численность депортированных в Алтайский край составила по разным данным от 100 303 [30] до 115 000 чел. [14]. В результате немцы фактически были расселены почти по всем районам Алтайского края. Таким образом, «насильственные депортации 1941 г. способствовали тому, что немцы увеличились численно, расселились дисперсно по всей территории края и отражали всю этнокультурную палитру российских немцев – львовские, поволжские, ростовские, прибалтийские и др. На Алтае из 8 десятков районов практически не было ни одного, где в годы войны не появились бы немцы. Это отразила перепись 1959 г. В 1959 г. районов Алтайского края с численностью немцев свыше 5 тыс. было 5 (Хабарский, Славгородский, Табунский, Благовещенский, Михай-

¹ Были выселены из Ростовской области указом от 18 сентября 1941 г. с дополнительным выселением после 29 мая 1942 г. в непосредственной близости от фронта.



Рис. 3. Районы Алтайского края, в которых проживало наибольшее количество калмыков (мужчины старше 18 лет) [14].

ловский). С численностью от 1 до 3 тыс. чел. было 27 районов, с численностью немцев от 100 до 1000 чел. В 1959 году их было 18» [31, с. 99]

Депортация калмыков с территории Калмыцкой АССР

Одной из самых трагических была депортация калмыков из-за потерь в результате переселения в Сибирь в самый разгар зимы. Историки подсчитали, что «большинство репрессированных народов, находясь на чужбине, сумело оправиться от демографического удара депортации и заметно приумножить свою численность. Исключениями тут являлись лишь балкарцы, немного не дотянувшие в 1959 г. до своей численности в 1939 г., но в особенности – калмыки, чья численность и в 1959 г. составляла лишь 78,9% от уровня 1939 г. Именно у калмыков зафиксирована максимальная среди репрессированных народов смертность: до 1 августа 1948 года их умерло 44125 чел.» [8, с. 156]. Их адаптация была самой трудной. В сравнении с другими калмыки были менее готовы и к природно-климатическим условиям Сибири, и к особенностям аграрного производства, в том числе скотоводства, и особенно к работе на лесозаготовках. Их вселение в сибирское общество осложняли и значительные отличия культуры и быта, и физические особенности [32].

Спецоперация «Улус» на территории Калмыкии проводилась 28–29 декабря 1943 г. Предполагалось выселить 115–120 тыс. чел. в Алтайский (35 тыс.) и Красноярский (30 тыс.) края, Омскую (35 тыс.) и Новосибирскую (20 тыс.) области [25]. «Первым захо-

дом, – пишет П. М. Полян, – было депортировано 91 919 чел. <...> За январь 1944 года к ним присоединилось еще 1014 чел. Между районами вселения они были распределены почти что поровну (данные на январь 1944 года): Омская обл. – 24 325, Красноярский край – 21 164, Алтайский край – 20 858 и Новосибирская – 18 333 чел.» [8, с. 121] По другим данным (из доклада Л. П. Берия И. В. Сталину в начале 1944 г.) было вывезено 93 139 чел. (26 359 семей) [33, с. 284].

Также разнятся и данные по депортации калмыков на территорию Алтайского края. По одним данным в Алтайский край было направлено 21 164 калмыка. Но, по данным В. Б. Убушаева, Алтайский край принял менее чем за неделю 12 железнодорожных эшелонов, расселив по 23 районам края 22 219 чел. (6167 семей) [34, с. 439] Первый железнодорожный эшелон № 416 прибыл 10 января, и первые 595 калмыцких семей (около 4500 чел.) были размещены в Славгородском, Знаменском, Кулундинском и Благовещенском районах. Последние эшелоны в Алтайский край подошли 16 января 1944 г. Именно в это время к железнодорожным станциям Зональная и Тальменка прибыли поезда № 392 и № 411. Высокая смертность сопровождала эшелоны с калмыцкими переселенцами. В Алтайском крае сразу по прибытии умерло 164 чел., а в пути следования – 314.

В конечном итоге прибывших на Алтай депортированных калмыков, так же как и предшествующих этнических депортантов, расселили по всей территории Алтайского края – в 24 районах по сов-



Рис. 4. Сельское кладбище с. Дружба Участок старого кладбища, где захоронены умершие в ссылке армяне. Только на одной армянской могиле сохранилась запись об умершем. Могильный камень установлен на захоронении Сукиасян Фроси Мамиконовны, которая умерла 07.07.1951 в возрасте 18 лет. Семья обвиненно в сепаратизме (связях с дашнаками) и расстрелянно в 1937 г. Мамикона Сукиасяна была выслана из Армении первоначально в Самарскую область, а затем в Алтайский край, в Чистюньский свеклосовхоз. Семья состояла из жены Мамикона, Марины Сагателовны, 1904 г. р., детей: Фроси Мамиконовны, 1927 г. р., Милкуш Мамиконовны, 1931 г. р., Жорика Мамиконовича, 1933 г. р., Грайра Мамиконовича, 1935 г. р. По данным Топчихинского ЗАГС, из этой семьи в 1951 г. умерла только Фрося Мамиконовна, все остальные в 1956 г. отбыли в Армению. О судьбе остальных депортированных армян сохранились записи в Топчихинском ЗАГС. <http://top-kraeved.ru/perestroigovannye-armjane-v-topchihinskom-rajone>.

хозам, колхозам, лесозаготовительным хозяйствам (в 16 районах Новосибирской и 20 районах Омской обл.). Наибольшее количество расселили в Алейском районе – 242 чел., Рубцовском – 229, Косихинском – 194, Троицком – 173, Павловском – 145, Третьяковском – 136, Славгородском – 78, Благовещенском – 65, Быстро-Истокском – 65 чел. [14, с. 61].

Послевоенные депортации армян с Армянской ССР, Краснодарского края и с других территорий

По депортациям армян можно воспользоваться данными историков России и Армении, реализовавших в 2016–2017 гг. российско-армянский проект «Армянская депортационная кампания 1949 г. и ее отражение в исторической памяти» (рук. – д-р ист. наук, проф. Н. Н. Аблажей). В результате депортации 14 июня 1949 г., проведенной на территории советских республик – Армении, Грузии, Азербайджана и Краснодарского края РСФСР, – в Алтайский край и Нарым были высланы как «дашнаки» и «турецко-подданные» более 16 тыс. этнических армян. Проходила она в русле спецоперации, известной как «депортация греков». Но в общей численности (57,5 тыс. чел.) доля этнических греков не превышала половины; армяне были второй по численности депортированной этнической группой. Депортация проходи-

ла в череде других послевоенных кампаний по борьбе с националистическим подпольем и необходимостью ускоренной советизации на западных и закавказских территориях СССР.

По данным исследователей, прибывшие в начале июля 1949 г. из Армении, Грузии, Азербайджана и Краснодарского края 3837 армянских семей были взяты на учет 40 спецкомендатурами, т. е. каждой четвертой, которые были созданы в конце войны на территории Алтайского края. Армян разместили на территории 27 районов края. Согласно суммарным данным, численность высланных с Кавказа составила 3837 семей, или 15 700 чел. [35, с. 8–9] Лидерами по приему армян были западная переселенческая полиэтническая зона: Славгородский район – 1479 чел. (321 семья) и соседний Бурлинский район – 1313 чел. (30 семей), а также юго-западный переселенческий Угловский район – 1325 чел. (302 семьи). В восточной старожильческой зоне лидером районам являлось Причумышье – зона массовых лесозаготовок: Сорокинский район – 1470 армян, 305 семей; Залесовский – 493, 145. Бийское Приобье было районом развитого сельского хозяйства: Бийский и Зональный районы – 490 чел., 125 семей [36]. В остальных районах расселение было следующим: Алейский – 144 семей (633 чел.); Баевский – 236 (991); Благовещенский – 124 (441); Змеиногорский – 59 (297); Знаменский – 223 (1041); Калманский – 187 (608); Косихинский – 63 (211); Крайшанский – 98 (315); Локтевский – 54 (271); Павловский – 29 (135); Парфеновский – 16 (50); Поспелихинский – 155 (703); Родинский – 174 (585); Рубцовский – 151/605; Суетский – 61 (274); Топчихинский – 47 (168); Третьяковский – 24 (129); Троицкий – 122 (487); Усть-Калманский – 172 (668); Шипуновский – 62 (233); Яминский – 70 (280) [35, с. 8–9].

Послевоенные операции. Депортации молдаван, гагаузов и других народов с территории Молдавской ССР

Одновременно с армянами (постановление Совета министров СССР от 6 апреля 1949 г. № 1290-467 сс) в крае расселялся молдавский спецконтингент. Полевые исследования показывают: вопреки утверждению исследователей, что «спецпереселенцы из Молдавии практически не вселялись в районы расселения армян» [37, с. 120], в устных свидетельствах встречаются воспоминания об армянах и молдаванах в одном селе.

Ночью 6 июля 1949 г. началась массовая депортация жителей Молдавской ССР в Сибирь и Казахстан (началась в ночь на 6 июля и завершилась в 8 вечера 7 июля). Насильственное выселение из МССР людей разных национальностей – молдаван/румын, украинцев, гагаузов, болгар, евреев и др., носило название «Операция „Юг“». Прошла она под знаменем борьбы с «кулаками», зажиточными крестьянами. Всего было выселено 35 796 чел., из них 9864 мужчины, 14 033 женщины и 11 889 детей [38]. По другим данным, в Курганскую, Тюменскую, Иркутскую, Кемеровскую обл., Алтайский и Хабаров-

ский края и в Бурят-Монгольскую АССР депортировалось 40 850 чел. [25]

На 1 января 1953 г.: в Алтайском крае числилось 4262 чел.; в Курганской области — 13 447 чел., в Тюменской — 7765, в Иркутской обл. — 3397, в Бурят-Монгольской АССР — 2718, в Кемеровской обл. — 1368, в Амурской — 989, в Хабаровском крае — 911, в Казахской ССР, в Киргизской ССР, в Узбекской ССР, в Якутской АССР, в Красноярском крае, Пермской и Омской областях вместе взятых — 97, всего 34 954 чел. [39, с. 28]. Так же как и других депортированных, молдаван и гагаузов распределили по сельским хозяйствам враспыленную. Например, по одной из групп депортированных из Молдавии известно, что прибывших 1772 семей 596 были расселены и трудоустроены в колхозах, 516 — в совхозах и 60 семей — в тресте «Горноалтайзолото» МВД [40, с. 516, 526].

Заключение. Таким образом, анализ депортаций на территорию Алтайского края показывает, что в составе ссыльнопоселенцев в регион массово прибыли литовцы, поляки, украинцы, белорусы, молдаване, гагаузы, греки, немцы, калмыки, армяне, и есть информация о болгарах, греках, чеченцах. Их численность и порайоно-поселковое распределение еще предстоит более детально реконструировать, так же как определить число тех, кто остался на территории Алтайского края. Наиболее доступные источники, переписи 1939 и 1959 гг., могут лишь косвенно говорить о том, что часть депортируемых не вернулась по разным причинам, чаще всего, как показывают полевые исследования, — из-за вступления в брак с местным населением. Но так или иначе состав и численность ряда народов Алтайского края после реабилитации 1956 г. отличалась от показателей 1939 г. Больше всего это заметно по численности немцев, которых по переписи 1939 г. было 33 203, а по переписи 1959 г. — 143 074 чел., т. е. в 4,3 раза больше, затем калмыков — 37 и 1732, т. е. в десятки раз, литовцев — 114 и 1614, молдаван — 211 и 920, армян — 301 и 1645, болгар — 74 и 423, греков — 54 и 187, финнов — 82 и 234, поляков — 1020 и 1423, корейцев — 128 и 369 [28].

Особенностью принудительных этнических переселений было прежде всего размещение ссыльных небольшими группами в составе нескольких семей в городах и в сельских населенных пунктах с подселением в жилые дома местного населения. При этом

расселение охватило практически все районы и поселения Алтайского края. Это быстро вело к установлению повседневных межличностных контактов. Включение депортируемых в жизнь сельских обществ ускорило использование их труда в общественном производстве. Исследование показывает, что приоритет в распределении трудовой силы отдавался государственным предприятиям — лесозаготовки, Заготскот, Заготзерно, совхозное производство. Но и колхозы получали на подселение группы прибывающих депортантов. Дисперсное расселение сформировало особую социокультурную и психологическую ситуацию в населенных пунктах и несомненно, в той или иной степени, наложило отпечаток на культуру, быт и поведение сибирского сельского населения. Эти аспекты еще предстоит изучить. И самым информативным источником в решении этих вопросов является память.

Т. К. Shcheglova

Ethnic deportations to Altai krai: stages, structure, numerical strength, peculiarities of distribution (the years 1939–1956)

Annotation. The article considers involuntary ethnic deportations during special operations to the territory of Altai krai from the European part of the USSR in the context of the national state repressive deportation policy in pre-war, war and post-war periods. The author finds out the structure and numerical strength of deportees, the time of deportation and the places of quartering in Altai krai. It is underlined that the peculiarity of deportation settlements was dispersive distribution of deportee families along the area of the region including almost all the territories and rural settlements of the region. The main method of solving the problem of settlement at the places of deportation was sharing the local people dwellings by means of their compacting. It is supposed that the polyethnic structure of the migrants, deported as politically unreliable or guilty with their settling in urban and rural communities created a special situation in the everyday life of Siberian community. The author comes to the conclusion about the necessity of studying host rural and urban communities of Altai krai as well as Siberia in general, their adaptation to new conditions and factors, determined by deportation, its influence on the culture, everyday life, life conditions and life sustaining practices of Siberian communities in extreme conditions. **Keywords:** *deportation operations, ethnic deportees, numerical strength, structure, rural community, peculiarities of quartering and distribution*

Источники и литература

1. Шайдуров В. Н. Формирование и социально-экономическое развитие немецкой диаспоры на Алтае (конец XIX — начало XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2001. 21 с.
2. Семья и семейный быт украинского сельского населения Западной Сибири в конце XIX — XX веке: монография / Н. С. Грибанова и др. Барнаул: АлтГПУ, 2017. 305 с.
3. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры: монография / отв. ред. Е. Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 2011. 423 с.
4. Овчарова М. А. Мордва Алтая: история и этнокультурные процессы (XIX — начало XXI века): монография / отв. ред. И. В. Октябрьская. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2010. 227 с.
5. История Алтая в 3 т. Т. 3. Алтай в новейшую эпоху (XX — начало XXI века) / под общ. ред. Е. В. Демчик. Барнаул Изд-во Алт. ун-та, 2019. 483 с.

6. Земсков В. Н. Спецпоселенцы в СССР. 1930–1960. М., 2003. 306 с.
7. Иосиф Сталин – Лаврентию Берию: «Их надо депортировать»: документы, факты, комментарии / сост. Н. Бугай. Москва: Дружба народов, 1992. 288 с.
8. Полян П. М. Не по своей воле: история и география принудительных миграций в СССР. Москва ОГИ, 2001. 328 с.
9. Бруль В. И. Немцы в Западной Сибири. В 2-х ч. Топчиха, 1995. 192 с.
10. Аблажей Н. Н. С чужбины на чужбину... Армянские иммигранты в алтайской ссылке (1949–1958 гг.). Новосибирск: Наука, 2018. 320 с.
11. Депортация армян 14 июня 1949 года: сборник документов и материалов / сост. Н. Н. Аблажей; отв. ред. Н. Н. Аблажей, Г. Харатян. Новосибирск: Наука, 2016. 227 с.
12. Красильников С. А. Серп и Молох. Крестьянская ссылка в Западной Сибири в 1930-е годы. Москва РОССПЭН, 2003. 344 с.
13. Иванов А. С. Изъять как антисоветский элемент: Калмыки в государственной политике (1943–1959 гг.). М., 2014. 294 с.
14. Немцы в Сибири: по документам НКВД, МГБ, МВД СССР 1943–1956 гг. Спецпоселенцы. Военнопленные. Эшелонные списки. Картотека. Военнопленные японцы сб. док. / А. Г. Сыщенко, В. А. Сыщенко, Г. А. Сыщенко. Барнаул Алт. дом печати, 2007. 623 с.
15. Гучинова Э.-Б. М. Нация и дискурс вины: примирение с прошлым в политике памяти калмыков. Штутгарт: Ab Imperio, 2004. 263 с.
16. Харатян Г. С. Политика покорения памяти, или «приказано забыть»: превращение памяти в социальную и семейную «тайну» и оружие против носителей памяти (на примере Геноцида армян) // Устная история в современной исследовательской практике на постсоветском пространстве сб. науч. ст. / отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Алт. гос. пед. ун-т, 2017. С. 126–155.
17. Казбекова А. Т. Взаимоотношения местного населения и спецпереселенцев-чеченцев по устным источникам (на примере Восточно-казахстанской области) // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье (археология, этнография, устная история). 2017 г. Вып. 13 Материалы XIII междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск, 24–27 апр. 2018 г. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2018. С. 131–137.
18. Этот день в истории: 1948 год – в Литве началась операция «Весна» МГБ СССР // Информационное агентство EADaily [Электронный ресурс]. URL: <https://eadaily.com/ru/news/2018/05/23/etot-den-v-istorii-1948-god-v-litve-nachalas-operaciya-vesna-mgb-sssr> (дата обращения: 08.09.2020).
19. Широкоград А. Б. Прибалтийский фугас Петра Великого. Глава 29. Война после войны // Интернет библиотека. [Электронный ресурс]. URL: http://www.xliby.ru/istorija/pribaltiiskii_fugas_petra_velikogo/index.php (дата обращения: 08.09.2020).
20. Операция «Весна». Как депортировали литовцев // Яндекс Дзен [Электронный ресурс]. URL: <https://zen.yandex.ru/media/leta/operaciia-vesna--kak-deportirovali-litovcev-5ecc8be9d09ebe58a38f4a4d> (дата обращения: 08.09.2020).
21. Щеглова Т. К., Гоппе А. А. Депортации и репрессии как фактор развития свекловодства в Алтайском крае на примере Чистюнькинского свеклосовхоза: по материалам историко-этнографической экспедиции (июль 2018 г.) // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае (археология, этнография, устная история и музееведение). 2018 г. Вып. 14: материалы XIV междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 22–23 мая 2019 г. / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой, Н. С. Грибановой. Барнаул: АлтГПУ, 2019. С. 354–368.
22. Гуршоева Т. В. Спецпоселенцы из Западной Украины на поселении в Иркутской области в 1940-е годы // Миграционные последствия Второй мировой войны: этнические депортации в СССР и странах Восточной Европы сб. науч. ст. / отв. ред. Н. Н. Аблажей, А. Блюм. Новосибирск: Наука, 2012. С. 16–22.
23. Сталинские депортации. 1928–1953 гг.: сб. док. / сост. Н. Л. Поболь, П. М. Полян. Москва Материк, 2005. 904 с.
24. Папков С. А. Сталинский террор в Сибири. 1928–1941: монография. Новосибирск Изд-во Сиб. отделения Рос. акад. наук, 1997. 271 с.
25. Красильников С. А., Сарнова В. В. Депортация // Историческая энциклопедия Сибири [Электронный ресурс]. URL: <http://sibhistory.edu54.ru/%D0%94%D0%95%D0%9F%D0%9E%D0%A0%D0%A2%D0%90%D0%A6%D0%98%D0%AF> (дата обращения: 08.09.2020).
26. История сталинского ГУлага. Конец 1920-х – первая половина 1950-х годов: собр. док. в 7 т. Т. 1. Массовые репрессии в СССР / отв. ред. Н. Верт, С. В. Мироненко, отв. сост. И. А. Зюзина. Москва РОССПЭН, 2004. 728 с.
27. Сарнова В. В. Ссылнопоселенцы из республик Прибалтики на территории Западной Сибири в 1941–1945 гг. // Миграционные последствия Второй мировой войны: депортации в СССР и странах Восточной Европы: сб. науч. ст. Вып. 2 / Новосиб. нац. исследоват. гос. ун-т; отв. ред. Н. Н. Аблажей, А. Блюм. Новосибирск: Наука, 2013. С. 152–172.
28. Всесоюзная перепись населения 1939 г. Национальный состав населения по регионам России // Демоскоп Weekly [Электронный ресурс]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39.php?reg=1 (дата обращения: 08.09.2020).
29. Герман А. А. Немецкая автономия на Волге. 1918–1941. Москва «МСНК-пресс», 2007. 576 с.
30. Ремпель П. Б. Депортация немцев из Европейской части СССР и трудармия по «совершенно секретным» документам НКВД СССР 1941–1944 гг. // Российские немцы. Проблемы истории, языка и современного положения. Москва Готика, 1996. С. 69–96.
31. Щеглова Т. К. Народы Алтая в прошлом и настоящем: численность, размещение, этнокультурный состав, этноконтактные зоны // Вестник Алтайского государственного педагогического университета. 2015. № 23. С. 97–107.
32. Щеглова Т. К. Антропология экстремальности: социальная и культурно-бытовая адаптация этнических депортантов (1939–1949 годы) и принимающего сельского общества на юге Западной Сиби-

- ри в контексте принудительных переселений // Мир Большого Алтая 2019. Т. 5. №2. С. 197–231.
33. Семиряга М. И. Коллаборационизм. Природа, типология и проявление в годы Второй мировой войны. Москва, 2000. 862 с.
34. Убушаев К. В. История и география принудительной миграции народов юга России в Восточные регионы СССР в 1940-е годы // Великие евразийские миграции: материалы Междунар. науч. конф., 11–14 октября 2016 г. / редкол.: В. И. Колесник (отв. ред.) и др. Элиста Калмыцкий гос. ун-т им. Б. Б. Городовикова, 2016. С. 437–446.
35. Аблажей Н. Н. Реконструкция поселенческой системы армянской ссылки на Алтае методами традиционной и устной истории // Устная история в современной исследовательской практике на постсоветском пространстве сб. науч. ст. / отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Алт. гос. пед. ун-т, 2017. С. 7–21.
36. Щеглова Т. К. Принимающий алтайский социум и депортированные армяне в контексте перманентных репрессий и депортаций 1930–1940-х гг.: образы и культурное взаимодействие // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 2 (37). С. 137–145.
37. Аблажей Н. Н. Репатриация и депортация армян во второй половине 1940-х годов // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «История, филология». 2011. Т. 10. Вып. 1. С. 116–121.
38. Бугай Н. Ф. «Выселение произвести по распоряжению Берии...» О депортации населения из Молдавской ССР в 40–50-е годы // Исторические науки в Молдавии. 1991. № 1.
39. Царанов, В. И. Операция «Юг» (О судьбе зажиточ. крестьянства Молдавии). Кишинев, 1998. 101 с.
40. Пасат В. И. Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950 гг. Москва Терра, 1994. 800 с.



5

История исследований,
историография,
источниковедение
и методы этнологии
в региональных
исследованиях

УДК 39(=161.1)+94(571)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-256-257

М. В. Гавриленко

Новосибирский военный институт имени генерала армии И. К. Яковлева войск национальной гвардии Российской Федерации, Новосибирск, Российская Федерация

К вопросу о методике сбора полевого материала по теме «Пища русских Сибири»

Аннотация. Статья посвящена методике сбора полевого материала по теме «Пища русских Сибири». Автор, опираясь на собственный опыт, анализирует методологические и этические проблемы и трудности, возникающие в процессе сбора полевого материала. **Ключевые слова:** методика, полевое исследование, полевая экспедиция, интервью, пища русских Сибири.

Свой путь аспиранта я начинала в 2003 г. в Институте археологии и этнографии СО РАН под руководством Ф. Ф. Болонева. Тема моей диссертационной работы звучала следующим образом: «Культура питания русских Верхнего Приобья и Саяно-Алтая в конце XIX–XX веков: локальные варианты и их трансформация». Летом 2004 г. я была включена в состав Новосибирского этнографического отряда и поехала в свою первую полевую экспедицию. В 2006 г. я приняла участие в историко-этнографической экспедиции Барнаульского государственного педагогического университета под руководством Т. К. Щегловой. В составе Западносибирского и Новосибирского этнографического отрядов на протяжении четырех лет я собирала полевой материал на территории Верхнего Приобья и Саяно-Алтая, в исторически сложившихся регионах проживания русских. Следует отметить, что в границах Саяно-Алтая мы рассматривали исключительно русское старообрядческое население, которое образует здесь особую культурную общность в силу обособленности и удаленности районов своего проживания и устойчивости религиозного мировоззрения.

Цель моего исследования заключалась в выявлении локальных вариантов питания этнографических групп русских Верхнего Приобья и Саяно-Алтая в их динамике и развитии на протяжении конца XIX – XX в.

Первые полевые экспедиции, в которых я приняла участие, были в Ка-Хемском районе Республики Тыва в Верховьях Малого Енисея и Усть-Коксинском районе Республики Алтай в Уймонской долине. Интервьюирование информаторов старообрядческого вероисповедования в этих районах было сопряжено с некоторыми трудностями в силу закрытости проживающего здесь старообрядческого населения. Собиратель и информатор в данном случае являются представителями разных, чуждых друг другу культур. Следовательно, очень важно было построить общение таким образом, чтобы не быть абсолютно «чужим», «чужаком» для информатора, построить с ним эффективный диалог, найти правильный ход беседы. Надо все время помнить, что имеешь дело с чужой для себя культурой, которую нужно уважать.

В 2006 г. вышел в свет 5-й номер журнала «Антропологический форум», посвященный этическим

проблемам полевых исследований. Там было сформулировано пять наиболее острых и злободневных вопросов, неизбежно возникающих в ходе общения собирателя и информатора. «Полевое исследование, – пишет этнограф С. Н. Абашин, – само по себе является ненормальным явлением. Человек, который постоянно что-то выпытывает, ходит из дома в дом, без разбора навязывается в гости и приятели, ведет себя „неправильно“ – и с точки зрения своего привычного образа жизни, и с точки зрения изучаемого общества. Этот метод анкетирования никак не учитывает интересы, личные качества, пристрастия каждого из опрашиваемых. Стереотипность такого опроса не способствует установлению контакта между интервьюером и интервьюируемым. Исследователь, интервьюер в процессе сбора полевого материала должен стремиться к тому, чтобы узнать максимум информации в атмосфере доброжелательности и доверия, воспринимать информатора не как материал или инструмент для получения необходимых сведений, а как живого человека» [1].

Свои первые опросники по теме «Пища русских Сибири» я составляла сама, пользуясь исследовательской и методической литературой. Весьма обширный материал относительно повседневной и праздничной пищи русских крестьян Тункинского края Восточной Сибири содержится в работе С. Ф. Гущиной «Материалы по народной кулинарии (русское население Тункинского края)» [2]. Подчеркивая актуальность темы, исследователь отмечала, что о пище русского населения отдельных районов Сибири «в нашей этнографической литературе встречаются более или менее подробные замечания; работ, специально посвященных этому вопросу, нет... Гораздо внимательней изучен вопрос о пище туземных племен Сибири. Это обстоятельство тем более усиливает потребность в аналогичных работах для русского населения, особенно в тех местах, где мы наблюдаем взаимодействие культур...» [2, с. 3].

Мой первый опросник содержал только два смысловых блока вопросов: повседневная пища и обрядовая пища. При составлении вопросов я пользовалась работами В. А. Липинской [3, 4], Г. В. Любимовой [5], А. Ю. Майничей [6], Е. Ф. Фурсовой [7] и Т. К. Щегловой [8, 9]. Впоследствии я стала искать статьи и монографии о том населенном пункте, куда собираюсь поехать, и на их основе состав-

ляла уже более конкретные и подробные опросники. Так, например, перед тем как поехать в село Сорочий Лог Первомайского района Алтайского края, я составила вопросы для интервью, основываясь на материалах коллективной монографии П. И. Строчкова, И. П. Строчкова, В. А. Рассыпнова «Сорочий Лог: история села» [10]. В сборе полевого материала в верховьях Енисея мне очень помогла статья Н. С. Мурашовой [11]. Н. С. Мурашова на основе беседы со священноиноком Евагрием приводит описание повседневного питания старообрядцев в мирских поселениях и скитах, сведения о запретах на употребление определенных продуктов. Кроме того, в свое время мне очень помогла работа Т. А. Листовой «Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам» [12]. Поскольку в начале своего исследовательского пути в 2003 г. я вообще не могла найти ни одного опросника по теме «Пища», я использовала близкие по тематике материалы, чтобы изучить саму методику полевого опроса.

Сейчас, спустя почти двадцать лет, при сборе полевого материала я многое сделала бы иначе, по-другому строила бы беседу, интервью, старалась бы задавать вопросы глубже и шире своей темы. Сбор полевого материала, сами полевые экспедиции дают исследователю огромный и разноплановый жизненный и исследовательский опыт, без которого невозможно «почувствовать этнографию», сделать ее важной частью своей жизни.

M. V. Gavrilenko

To the question of the methodology of collection of field material on the theme «The food of Russian Siberia»

Annotation. The article deals with the problem of formation of such a new phenomenon of the eco-villages in modern Siberia. The author describes the main principles of everyday life and mode of its inhabitants. The research is based on scientific articles, regulations and orders, network sites, interviews with the inhabitants of the eco-villages in Siberia. **Keywords:** *methodology, field research, field expedition, interview, the food of Russian Siberia.*

Источники и литература

1. Розов А. Н. Свой—чужой (об этике собирательской работы) [Электронный ресурс]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/guabininskie-chteniya-2011/1368.html> (дата обращения 08.07.2020).
2. Гушина С. Ф. Материалы по народной кулинарии (русское население Тункинского края). Иркутск: Власть труда, 1928. 26 с.
3. Липинская В. А. Пища русских сибиряков // Этнография русского крестьянства Сибири. XVII – середина XIX в. Москва: Наука, 1981. С. 183–200.
4. Липинская В. А. Адаптивно-адаптационные вопросы в народной культуре питания русских // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. Москва: Наука, 2001. С. 18–41.
5. Любимова Г. В. Старообрядцы-часовенные Верхоя Малого Енисея: традиции и новации // Проблемы межэтнического взаимодействия в Сибири. Новосибирск: АртИнфоДата, 2004. Вып. 2. С. 50–65.
6. Майничева А. Ю. Пища русских крестьян Верхнего Приобья. Конец XIX – начало XX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: БГПУ, 1998. С. 88–92.
7. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Аргос, 2002. Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. 285 с.; Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. 266 с.
8. Щеглова Т. К. Русское население Алтайского края: этнокультурное многообразие и идентичность // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 111–124.
9. Щеглова Т. К. Историческое и культурное наследие алтайской деревни. Материалы для полевых исследований по этнографии и устной истории: методическое пособие / науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: БГПУ, 2006. 108 с.
10. Строчков П. И., Строчков И. П., Рассыпнов В. А. Сорочий Лог: история села. Барнаул: БГПУ, 2001. 215 с.
11. Мурашова Н. С. Повествования священноиника Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск: Агро-Сибирь, 2003. С. 194–221.
12. Листова Т. А. Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам // Русские: семейный и общественный быт. Москва: Наука, 1989. С. 307–326.

УДК 94(571.150)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-258-2611

А. А. Гоппе, И. А. Панченко

Создание научного бренда как эффективный способ продвижения результатов исследовательской деятельности на примере проекта «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX — начала XXI в. как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края»¹

Аннотация. В статье на примере реализации первого года проекта РФФИ «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX — начала XXI в. как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края» демонстрируется построение научного бренда. На основе ряда фактов доказываемость эффективности продвижения результатов исследования с помощью созданного сайта. Показана структура информационного ресурса, приведен пример статистики охвата публики, а также намечена дальнейшая перспектива ресурса. Показана структура информационного ресурса, рассмотрен изданный библиографический указатель, дается их оценка с точки зрения востребованности как научным сообществом, так и региональной общественностью в целом. Намечена дальнейшая перспектива развития проекта. **Ключевые слова:** полевые исследования, этнография, устная история, культурная антропология, историко-культурное наследие, Алтайский край, научный бренд.

В результате исторических процессов, связанных с рядом переселений и миграций, которые проходили в контексте государственной политики на протяжении XVIII–XX вв., население Алтайского края имеет пестрый историко-культурный состав. Кроме этого, крестьянское население долгое время являлось хранителем этнических традиций, а аграрный характер Алтайского края на протяжении длительного периода способствовал консервации этих традиций, благодаря чему население Алтайского края является привлекательным объектом для этнографических исследований [1, с. 124].

Изучение этнокультурного наследия сельских территорий Алтайского края берет начало еще в XIX в., однако наиболее планомерные исследования начались во второй половине XX в. экспедициями ведущих научных центров Москвы и Санкт-Петербурга, но массовый характер оно приобрело в 1980–2010-е гг., когда сформировались региональные научные центры и научные школы (Новосибирск, Омск, Томск, Бийск, Барнаул). На протяжении этого времени был накоплен значительный источниковый материал, созданы коллекции материального и устного наследия. Поэтому, с одной стороны, возникает необходимость обобщить и систематизировать накопленные полевые материалы, с другой стороны — их анализ позволит выйти на новый уровень монографического обобщения истории изучения историко-культурного наследия сельских территорий [2, 3].

Благодаря финансовой поддержке РФФИ с 2019 г. научным коллективом Центра устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета в составе канд. ист. наук, зав. историко-краеведческим музеем АлтГПУ Н. С. Грибановой, аспирантов кафедры отечественной истории А. В. Рыкова, Н. В. Люля, А. А. Гоппе под руководством д-ра ист. наук, проф. Т. К. Щегловой реализуется научно-исследовательский проект «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX — начала XXI в. как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края». Новационность проекта заключается в рассмотрении не только культурного ландшафта сельского поселения, но и исторической памяти его населения, что позволяет проследить процесс развития народов и их культур в контексте исторических событий XX в. с учетом особенностей региональной истории.

В рамках проекта реализуется синергия технологий и методик устной истории, этнографии, культурной и социальной антропологии, благодаря чему изучение сельских территорий Алтайского края выходит на новый уровень. Отличительной чертой проекта является использование IT-технологий, возрастающая роль которых неоспорима: современные исследования все больше переходят в цифровую плоскость. Поэтому на примере проекта «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX — начала XXI в. как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края» авторы предпринимают попытку охарактеризовать возможности создания научного бренда как эффективного способа продвижения результатов исследо-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства образования и науки Алтайского края в рамках научного проекта № 19-49-220009 «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX — начала XXI века как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края».

вательской деятельности с использованием информационно-коммуникационных технологий.

Для историков мобилизация новых технологий на основе междисциплинарного подхода открывает широкий спектр возможностей, в том числе в изучении региональных особенностей истории и культуры населения и введения в научные тексты результатов полевых исследований отечественных научных центров и школ второй половины XX – начала XXI в. В этой связи удобное всестороннее взаимодействие с потребителем информации в поле быстро развивающихся медиа-каналов становится одной из важнейших задач не только для коммерческого сектора экономики, но и для научной среды. Любая научная организация или учебное заведение сегодня существует в определенных конкурентных рамках, при этом в одних сферах деятельности они могут быть жестче, в других – мягче. Ежегодно публикуется большое количество научных трудов, монографий, научных исследований, при этом чаще всего они носят локальный характер, а иногда бывают недоступны потребителям информации.

Современные научные исследования призваны привносить в исследовательское поле актуальную повестку, должны быть востребованы в информационной среде и отвечать критериям массовой доступности. Научное исследование сегодня может рассматриваться как высокоинтеллектуальный продукт, который имеет достаточный потенциал для продвижения, при этом реализация этого потенциала лежит в плоскости создания эффективной бренд-коммуникации [6]. Потребитель информации на этапе выбора обращается не только к ее определенным потребительским свойствам, но и к эмоциональным впечатлениям, которые сформировались в процессе восприятия. По мнению М. О. Макашева, при отсутствии явных предпочтений потребитель опирается на: прошлый опыт пользования услугами; рекомендации друзей, коллег, знакомых; ассоциативные впечатления; информационное обеспечение и поддержку во время акта потребления [6].

Следуя плану первого года работы, коллектив авторов проекта создал специализированный информационный ресурс (веб-сайт) «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX – начала XXI века как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края» (URL: <http://etnografy.altspu.ru/>). Сегодня на сайте опубликовано более 50 биографий исследователей. Кроме биографий, на их персональных страницах представлены тематические фотографии, которые иллюстрируют научно-исследовательскую работу каждого ученого, видеоматериалы, а также PDF-варианты их статей. В последующие годы планируется заполнить интернет-ресурс картографическими материалами, архивными собраниями, сведениями о научных, музейных и культурно-просветительских центрах по изучению этнографии и устной истории Алтайского края, результатов работы по проекту (ста-

тей, изданий) и др. с целью обеспечения открытого доступа к ним для научного сообщества и широкой общественности. Созданный в ходе реализации проекта интернет-ресурс учитывает как ассоциативные эффекты, так и удобство для пользователя. Анализ обобщенных цветовых характеристик более 70% интернет-сайтов, связанных с тематикой этнографии и устной истории, показывает, что они используют в своем цветовом ядре оттенки красного, серого и черного цветов. В результате анализа контрольной выборки из 10 интернет-ресурсов был выбран элементарный подход к использованию этой цветовой гаммы.

Следует отметить, что понятие бренда – достаточно емкое и относится к сфере прикладной маркетинговой деятельности и теоретических аспектов экономической теории. При этом, хотя построение бренда в научной сфере имеет особенности, наиболее верным представляется подход к его определению с точки зрения потребительского восприятия [7]. В этой связи можно выделить определения, предложенные Жан-Ноэль Капферером и Эл Райс. По мнению этих исследователей, «бренд – уникальная идея или концепция, которую вложили в голову потребителя» [8]. В своей работе «22 закона создания бренда» Э. Райс обращает внимание на то, что процесс взаимодействия бренда и потребителя – это последовательность психологических и когнитивных процессов; эффективность психологического воздействия автор определяет как «силу бренда». Вице-президент IABC/Russia по инновациям, преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» И. А. Балахин в своих работах указывает, что управлять нужно одновременно и продуктом, и брендом, при этом дает следующее определение: «Бренд – это продукт или услуга, относительно которой потребитель может утвердительно ответить для себя на два вопроса: похож ли этот товар, услуга на меня? Поднимает ли факт использования этого товара, услуги, мой социальный статус в глазах окружающих, значимых для меня людей?» [9]. Научный бренд, в свою очередь, отличается рядом дополнительных черт: более персонализированными запросами к содержанию, особенностями научной сферы и вида научной деятельности, необходимостью создания высокого уровня доверия к информации, транслируемой брендом.

Таким образом, современному бренду присущи следующие характеристики: индивидуальность – как визуальное, так и вербальное выражение (в рамках группы товаров бренд идентифицирует продукт таким образом, что его уникальное торговое предложение является наиболее релевантным для потребителя); бренд-позиционирование – нахождение в определенном сегменте рынка дает возможность работать с тем или иным сегментом целевой аудитории, занимать определенное «уникальное» место на рынке и в потребительском сознании; актуальность – наращивание потребительской лояльности за счет процессов ценностной синхронизации с по-

ребителем; имиджевая аутентичность — связанность всех элементов, внутренней и внешней среды организации; идентичность — основа позиционирования, представление о том, что включает в себе бренд, его планируемый образ; ценности бренда — черты, которые мотивируют желание потребителя ассоциировать себя с ним. Бренд существует не только в сознании потребителя, но и в этосе, психографических и ассоциативных особенностях, которых бренд стремится достичь.

Накопление необходимого объема исследовательской информации, проведение качественных и количественных исследований — неотъемлемая часть построения бренда, точно нацеленного на взаимодействие с отобранными группами целевой аудитории. В построении научного бренда наиболее эффективной предполагается реструктуризация предложенных исследователем этапов по группам: «до-брендинг», производство продукта, тестирование, ребрендинг — старт конечного потребительского продукта. В группу «до-брендинга» включены: определение потребности в бренде, генерация идеи, постановка задач, нейминг, выбор канала коммуникации, при этом этап анализа и тестирования широких групп целевой аудитории предполагается проводить на готовом материале, собранном на основе анализа предпочтений экспертной группы.

Проект «Полевые исследования по этнографии и устной истории на территории Алтайского края во второй половине XX в.» является примером построения научного бренда, нацеленного на продвижение результатов научных исследований в интернете и входит в группу общего бренда «Центр устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета», который представляет собой «зонтичный бренд-конструктор», собираемый из группы научных проектов. А. Уиллер определяет возведение архитектуры бренда в формировании «взаимоотношений материнской информационной среды, дочерних проектов, продуктов и услуг» [7, 10].

Для наиболее быстрого охвата целевой аудитории основным каналом продвижения был выбран интернет. Создание места во всемирной паутине и занятие информационной ниши исходило из выбора конкурентного доменного имени и определения технических требований к интернет-ресурсу. Проведение анализа поисковых запросов в сервисе «Yandex. wordstat» показало, что основные поисковые запросы, интересующие исследователей в области этнографии и истории, включают теги: *этнография, устная история, исследователи, музей этнографии, фольклор*. Немаловажным было указание и территориальной принадлежности. На основе этих результатов было сформировано соответствующее семантическое ядро сайта, на базе которого были заполнены все страницы для увеличения их поискового потенциала. Формат интернет-ресурса был определен как база исследователей с возможностью размещения полной информации о персоналиях, а также со-

здания репозитория научно-исследовательских публикаций. На текущем этапе разработки интернет-ресурса сформирована цветовая композиция, активно коррелирующая с цветами ведущего бренда, а интернет-ресурс с конкурентным доменным именем etnografy.altspu.ru за четыре месяца работы вышел на посещаемость в 150 человек в день. Поисковыми сервисами проиндексированы более 500 страниц сайта и выведены в поиск более 200 публикаций из репозитория исследователей. Основной задачей сегодня является адаптация интернет-ресурса под мобильные устройства и вовлечение исследователей в активную двустороннюю работу через создание форм взаимодействия с потребителем, когда каждый автор сможет предложить свои научные работы, которые будут опубликованы и проиндексированы поисковыми системами. Активное использование визуальных якорей, таких как фотогалереи-слайдеры, позволяет представителям целевой аудитории задержаться на сайте. Так называемая «посадочная страница» для интернет-ресурса чаще всего является стартовой. Посетители сайта, уделяют просмотру старых фотоматериалов до 2 минут. Таким образом увеличивается показатель вовлеченности. Приследуется цель вызвать интерес у посетителя сайта и создать ситуацию «исторической синхронизации» благодаря использованию обширной базы фотоматериалов. Подобный подход повышает интерес как к самому интернет-ресурсу, так и к личностям отдельных исследователей.

Создание научного бренда на данный момент находится на этапе анализа, что предполагает получение основных качественных и количественных сведений по вопросам удобства, основных потребностей гостей интернет-ресурса и постоянной оценки влияния цвета и символов в графическом оформлении. После сбора более полной статистической информации предполагается проведение дополнительного исследования методами фокус-групп и панельной дискуссии, а также переход к этапу корректировки бренда.

Подводя итог, следует отметить, что построение научного бренда представляет собой трудоемкую задачу, в основе которой лежит объединение информационных потребностей представителей научного сообщества и создание доступной информационной базы с высоким уровнем доверия. Проведена активная и всесторонняя работа на этапе «до-брендинга» и вывод проекта на этап анализа, сбора качественной и количественной информации. В свою очередь, успешно завершён первый год работы над проектом, заложен фундамент для дальнейшей его реализации и выхода на качественно новый уровень. Особое внимание следует уделить также тому, что работа коллектива исследователей Центра устной истории и этнографии АлтГПУ положило начало комплексному изучению истории этнографических и устноисторических исследований наследия сельских территорий Алтайского края, а полученные данные будут способствовать расширению и углублению методологиче-

ской базы полевых исследований, в том числе в цифровой сфере.

A. A. Goppe, I. A. Panchenko

Create a scientific brand as an effective way to promote the results of research activities on the example of the project "Oral history and ethnography in field research in the second half of the XX – early XXI century as a source and method of studying and preserving the historical and cultural heritage of rural areas of the Altai Territory"

Annotation. The article demonstrates the construction of a scientific brand using the example of the implementation of the first year of the RFBR project "Oral history and ethnography in field research in the second half of the 20th – early 21st centuries as a source and method of studying and preserving

the historical and cultural heritage of the Altai Territory". On the basis of a number of facts, the effectiveness of promoting research results with the help of the created site is proved. On the basis of a number of facts, the effectiveness of promoting research results with the help of the created site is proved. The structure of the information resource is shown, an example of statistics of public coverage is given, and the further perspective of the resource is outlined. The structure of the information resource is shown, and the published bibliographic index is also considered, and their assessment is given from the point of view of the demand both by the scientific community and the regional community as a whole. The further perspective of the project development is also outlined. **Keywords:** field research, ethnography, oral history, cultural anthropology, historical and cultural heritage, Altai Territory, scientific brand.

Источники и литература

- Щеглова Т. К. Многоликий мир алтайских деревень // Алтайский благодатный край. Москва, 2007. С. 124–129.
- Полевые исследования по этнографии и устной истории Алтайского края в 1950–2010-е гг.: библиогр. темат. науч.-вспомогат. указатель / науч. ред. Т. К. Щеглова; сост. Т. К. Щеглова, А. В. Рыков, А. А. Гоппе, Н. С. Грибанова, Н. В. Люля. Барнаул: АлтГПУ, 2020. 336 с.
- Батьянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX – начале XXI века: [монография] / Е. П. Батьянова; Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Москва: Наука, 2007. 394 с.
- Щеглова Т. К. Этнографические исследования в Алтайском крае: история и современность // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2007 г.: археология, этнография, устная история: материалы 4-й регион. науч.-практ. конф., 6–8 дек. 2007 г. / Алт. гос. пед. акад., лаб. ист. краеведения; редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул: АлтГПА, 2009. Вып. 4. С. 171–186.
- Макашева З. М. Макашев М. О. Брендинг: учеб. пособие. Санкт-Петербург: Питер, 2011. 288 с.
- Траут Д. Дифференцируйся или умирай! [Текст]: выживание в эпоху убийственной конкуренции / Д. Траут, С. Ривкин; [пер. с англ. Е. Колотвина]. 2-е изд., обновл. и доп. Санкт-Петербург: Питер, 2012. 302 с.
- Перция В. Н., Панин А. К. Анатомия бренда 2: Диалектика. Москва: ОМЕГА-Л, 2011. 240 с.
- Балахнин И. Горизонтальный мир: Экономика, инновации, новые медиа. Москва: Балахнин Илья Александрович, 2012. 694 с.
- Уиллер А. Индивидуальность бренда. Руководство по созданию, продвижению и поддержке сильных брендов. Москва: Альпина Бизнес Букс, 2004. 235 с.

УДК 39(092)+94(571.150)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-261-263

В. Г. Дацышен

Сибирский федеральный университет, Красноярский государственный педагогический университет, г. Красноярск, Российская Федерация

Алтайский эпизод службы этнографа К. М. Рычкова¹

Аннотация. В работе показана малоизвестная страница биографии известного этнографа К. М. Рычкова. В сентябре 1920 г. он составе советской делегации ездил на переговоры с властями Алтайского округа Китайской Республики. К. М. Рычков обратил внимание на национальный вопрос в этом китайском регионе. **Ключевые слова:** К. М. Рычков-Ракай, Алтай, Монгольский вопрос, советско-китайские переговоры.

В истории российской этнографии оставил заметный след Константин Михайлович Рычков (псевдоним – Ракай, 1882–1923). Он родился и значительную часть своей жизни проживал в Усть-Каменогорске, известность в науке получил благодаря своим исследованиям в Туруханском крае. В его биогра-

фии был интересный эпизод поездки на китайский Алтай. В его некрологе указывалось: «В 1920 г. он окончательно подрывает здоровье, пробираясь через горные хребты в Монголию для определения военной границы с Китаем...» [1, с. 249]. Речь шла о поездке в составе советской делегации на переговоры с властями Алтайского округа Китайской Республики в сентябре 1920 г.

Уроженец Усть-Каменогорска К. М. Рычков в молодые годы за революционную деятельность был сослан в Туруханский край, где впервые занялся эт-

¹ Исследование осуществляется при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект «Влияние неравномерного развития регионов России и Китая на межрегиональное двустороннее сотрудничество: сравнительно-историческое исследование» №20-014-00010

нографическими исследованиями. В 1907–1913 гг. устькаменогорец был сотрудником Академии наук, продолжал этнографические исследования в Сибири. Интерес к проблемам малочисленных народов Сибири у сибирского ученого и революционера сохранялся до последних дней жизни. Последней его опубликованной работой стала статья в первом номере журнала «Сибирские огни» — «К вопросу о вымирании северных народностей Сибири» [2].

Будучи уроженцем Казахстана, сибирский этнограф К. М. Рычков внес вклад и в казахскую этнографию. Работая хранителем Семипалатинского музея, он отправлял в Кунсткамеру образцы казахской одежды, ювелирные украшения, предметы конской упряжи, утварь и многие другие вещи [3].

Встав на путь революционной борьбы еще в молодые годы, К. М. Рычков поддержал не только Февральскую революцию 1917 г., но и Октябрьский переворот. В годы гражданской войны он занимал ответственные посты в Красной Армии. В некрологе указывалось: «К. М. нес во время октября и после ответственной революционной работы, будучи членом реввоенсовета армии, затем редактором газ. „В пути“, выходящей в поезде т. Троцкого» [1, с. 249]. После победы советской власти в Сибири К. М. Рычков вернулся на родной Алтай, где летом 1920 г. начался новый этап Гражданской войны — массовые восстания местного населения против большевиков. Советским войскам удалось разгромить основные силы восставших, следствием чего стало массовое бегство русского населения на соседние территории Китайской Республики, в первую очередь в Алтайский округ Синьцзяна. В этот период К. М. Рычков жил и работал в родном Усть-Каменогорске, он вошел в состав избранного 15 августа 1920 г. местного уездного комитета РКП(б). Но документов, указывающих на участие этнографа в подавлении народных восстаний, нами не обнаружено.

В сентябре 1920 г., согласно предписанию Сибревкома, была создана «Комиссия по переговорам с китайскими представителями Алтайского округа Синьцзяна о выдаче бандитов, перешедших границу». В состав этой комиссии был включен К. М. Рычков-Ракай.

Возглавил комиссию, направленную для переговоров с китайскими властями Алтайского округа бывший командующий группой советских войск Усть-Каменогорского уезда Егоров. Речь идет о командире 247-го отдельного стрелкового батальона войск Внутренней охраны (ВОХР, в подчинении НКВД РСФСР) Егорове. Штаб батальона находился в поселке Больше-Нарымский. В состав комиссии первоначально включили бывшего первого главу СибЧК и Томского губревкома Марка Филипповича Левитина (1891–1938). Этот советский деятель в 1913–1916 гг. отбывал ссылку в Нарымском крае, а после установления советской власти в Сибири возглавил Новониколаевский губревком. В апреле 1920 г. М. Н. Левитин уже был назначен политкомиссаром Монгольской экспедиции, но в сентябре 1920 г. он

не смог выехать на переговоры с китайскими властями и был заменен на командира одного из батальонов расквартированного в районе Зайсана 229-го стрелкового полка 26-й Златоустовской стрелковой дивизии.

В документах указывается: «На основании телеграфного предписания Сибревкома комиссия в составе председателя командующего группой войск тов. Егорова, члена Усть-Каменогорского уисполкома тов. Рычкова-Ракая и комбата 2, 229 Новгородского стрелкового полка тов. Никольского 13 сентября 1920 года перешла границу из Защитной волости и прибыла на пост Телектинский, где ожидали представителей Китайской Республики во главе с начальником Алтайского Бюро по сношениям с иностранцами гражданами Ма-цзин и тремя офицерами Китайской армии» [4, л. 3]. Советская делегация вела переговоры о выдаче китайскими властями беженцев из приграничных районов советского Алтая.

Советская комиссия вела переговоры на пограничном посту Телектинский (Теректинский) с китайской делегацией, возглавляемой начальником бюро по сношениям с иностранцами Алтайского округа Ма Цзином. Уже 14 сентября 1920 г. на китайском пограничном посту Теректинский в районе Катон-Карагая состоялась встреча советской делегации с «уполномоченными Китайской республики, Начальником Бюро по сношению с иностранцами Ма-цзин, штабс-капитаном Китайской армии Читан Пейя и Офицером китайской армии Лию принцем Иен». Представитель Усть-Каменогорского уездного комитета РКП(б) К. М. Рычков-Ракай докладывал: «Встретили нас довольно радушно, даже с почетным караулом пограничной стражи, к сожалению, состав нашей комиссии оставлял желать очень многого и оказался совершенно неудачным... тов. Егоров, может быть, хороший солдат, но плохой дипломат, весьма ограниченный, без инициативы, вопросы наши ставились в нелепые формы...» [4, л. 1].

Стороны подписали протокол, в котором, в частности, говорилось, что всем вернувшимся в Россию белогвардейцам будет объявлена амнистия, отказавшиеся вернуться будут переселены вглубь Китая. Вероятно, опыт и профессионализм ученого и интеллигента К. М. Рычкова-Ракая стал важным фактором успешности советско-китайских переговоров.

Опыт научной и политико-просветительской работы определил поведение и позицию К. М. Рычкова-Ракая по национальному вопросу, крайне актуальному для Китайского Алтая. Он сообщал в Усть-Каменогорск начальнику оперативного штаба группы советских войск Сигида для передачи в Новониколаевск И. Н. Смирнову: «Необходимо немедленно обратить внимание на Монголию это особенно важный вопрос если учесть ее взаимоотношения с Китаем точка Этот вопрос мною достаточной мере обследован она вся на нашей стороне я беседовал с виднейшими представителями и полагаю что достаточно двух месяцев нашей работы в Монголии и Монголия вся как один человек будет нашим оруди-

ем. Я полагаю что было бы необходимо немедленно организовать наше бюро в Орловке и бросить агитацию в Шарасумэ Кошагач и Кобдо Главным центром деятельности должен быть урочище Ком как центральная среди монгольского населения враждебно настроенного Китая точка Вождей монгольского населения можно вызвать в любой момент на границу в район Защитной волости и заручиться от них всеми данными о безусловной помощи точка. Я видел слезы их и жалобы на Китай точка Агитацию легко вести на киргизском языке так как все монголы отлично говорят по киргизски точка Китайская пограничная стража вся из монголов и вся она в любой момент может быть нашей точка Для Монголии необходимо дать веское слово гарантии что Советская власть готова будет поддержать их в революционном движении точка по моему мнению крайне необходимо усилить пограничную линию» [4, л. 2].

Говоря о позиции и содержании работы К. М. Рычкова-Ракая, можно отметить, что в отчете главы делегации Егорова проблемы «монгольского сепаратизма» и межнациональных отношений не упоминались, но в отчете об экспедиции, направленном вскоре из Семипалатинска, говорилось: «...Со-

единенное заседание подчеркивает необходимость особенной крайней политики для данного края... при помощи политической работы с Монголией создать основательный противовес капиталистическим стремлениям Китая и объединиться с его революционной частью...» [4, л. 4].

Последние годы своей яркой, но короткой жизни К. М. Рычков-Ракай посвятил общественной и научной работе. В конце 1923 г. в журнале «Сибирские огни» был напечатан некролог: «7 ноября в Семипалатинске умер от туберкулеза легких Константин Михайлович Рычков-Ракай, видный сибирский журналист и этнограф» [1, с. 249].

V. G. Datsyshen

Altai episode of the service of ethnographer K. M. Rychkova

Annotation. The work shows a little-known page of the biography of the famous ethnographer K. M. Rychkova. In September 1920, as part of the Soviet delegation, he traveled to negotiations with the authorities of the Altai District of the Republic of China. K. M. Rychkov drew attention to the national issue in this Chinese region. **Keywords:** K. M. Rychkov-Rakai, Altai, Mongolian issue, Soviet-Chinese negotiations.

Источники и литература

1. Б-ов М. К. М. Рычков-Ракай // Сибирские огни. Кн. 5–6. 1923. С. 249.
2. Рычков К. К. вопросу о вымирании северных народностей Сибири // Сибирские огни. Кн. 1–2. 1923. С. 182–192.
3. К истории казахских коллекций МАЭ // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [Электронный ресурс]. URL: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-906523-11-2/ (дата обращения: 03.09.2020).
4. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 154. Д. 48.

УДК 930.2+94(571.150)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-263-269

Д. В. Емельянов

Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, Российская Федерация

Фотография как источник изучения традиционных средств транспорта коренного населения Алтая начала XX в.

Аннотация. Работа посвящена одному из источников изучения традиционных средств транспорта коренного населения Алтая (алтайцев и казахов) в начале XX в. — фотографии. Рассмотрен комплекс фотографий С. И. Борисова из собрания Алтайского государственного краеведческого музея. На основе изучения и анализа фотоисточников выделяются и характеризуются сухопутные и водные средства транспорта. Поднимаются вопросы преимущества и недостатка использования фотографии как этнографического источника. **Ключевые слова:** этнографический источник, фотография, алтайцы, казахи, Алтай, транспорт, традиции.

Выбор источников для изучения того или иного объекта в последние годы стремительно возрастает, что связано с возрастающими темпами научно-технического прогресса, а также активизацией междисциплинарных исследований. Одним из таких источников является фотография в этнографической науке. Становление визуальной антропологии в конце 1980-х гг. в России способствовало увеличению обращений к этому источнику. Фотография служит «документально беспристрастным и точным протоколом регистрации действительности», прочтением

которого занимается исследователь [1, с. 10]. Однако фото дает лишь общую информацию о предмете, порой не позволяя провести более точное конструктивное описание (измерение размеров, материал, техника изготовления).

Учитывая сильные и слабые стороны фотографии как этнографического источника, можно сказать, что она является перспективным направлением в изучении материальной и духовной культуры коренных народов Алтая. Важной составляющей материальной культуры этноса являются средства пе-



Рис. 1. Алтаец верхом на лошади с парадным убранством. Начало XX в. АГКМ ОФ 12595/138 Автор С. И. Борисов

редвижения и транспорт, способствующие организации и реализации хозяйственно-промышленной деятельности [2, с. 263]. Использование фотографии при изучении этого аспекта культуры позволяет путем визуального осмотра и анализа охарактеризовать конструктивные и функциональные особенности видов транспорта, а также зафиксировать факт их использования.

В Алтайском государственном краеведческом музее Барнаула (АГКМ) хранится масштабная фотодокументальная коллекция. Одним из ее комплексов является личный фонд известного барнаульского фотографа Сергея Ивановича Борисова (1858?–1935). Формирование данного фонда происходило во второй половине XX в. Участие в этом принимали как жители г. Барнаул, так и дочь фотографа Татьяна Сергеевна Борисова, внучатая племянница Антонина Федоровна Сенникова, а также члены семьи Малюковых, у которых Сергей Иванович жил первое время по приезде в Барнаул [3, с. 268]. С 1907 по 1914 г. С. И. Борисов совершил несколько экспедиций в Горный Алтай, результатом которых стали многочисленные снимки, «рисующие быт, нравы, религиозный культ» проживавших там народов [3, с. 268; 4, с. 3]. Это алтайцы и казахи, занимавшиеся кочевым скотоводством. Среди множества сюжетов и объектов в поле зрения фотографа попали средства передвижения и транспорт. На снимках С. И. Борисова запечатлены две большие группы средств транспорта: сухопутные и водные. Первая группа включает верховой и вьючный, а также гужевой транспорт, вторая — лодки (дол-

бленные и дощатые русского типа) и паромную переправу.

Географические условия Горного Алтая предопределили широкое распространение верхового и вьючного транспорта. В начале XX в. в основу экономического уклада местных народов входило кочевое и полукочевое хозяйство со скотоводческо-промышленными элементами [5, с. 136]. С учетом географического фактора и сложившихся хозяйственно-культурных особенностей происходило формирование транспортной культуры, характерной для кочевых и полукочевых народов. Основными компонентами транспорта, получившими наибольшее распространение, стали верховой и вьючный транспорт, исконно развивавшиеся на этой территории.

В качестве верхового животного люди использовали как лошадь, так и верблюда. Последний активно привлекался для транспортировки груза, т. е. мог быть навьючен. Верховой конь на рубеже XIX–XX вв. в среде кочевников оставался основным средством передвижения, а комплекс снаряжения демонстрировал устойчивые черты на протяжении длительного времени.

Снаряжение верховой лошади включало в себя уздечный набор и седло. Конская узда состояла из наносного и щечного ремней, недоуздка, удила и поводьев [6–10]. Как отмечает И. Д. Ткаченко, узда алтайских народов характеризовалась малым количеством ремней, что отличало ее от других [11, с. 170]. Мы можем видеть, что отсутствовали как налобный, так и подгубный ремни. Фотографии С. И. Борисова демонстрируют как повседневную, так и празд-



Рис. 2. Казах верхом на верблюде. Начало XX в. АГКМ ОФ 12595/164. Автор С. И. Борисов

ничную конскую упряжь. Особенностью праздничной являлось наличие декоративных элементов. Праздничная, парадная узда украшена металлическими бляшками [6, 12] (рис. 1). На щечном и носовом ремнях фиксировались небольшие прямоугольные бляшки с рельефным орнаментом в форме четырех треугольников, соединенные друг с другом острыми углами. На носовом ремне по центру крепилась круглая металлическая бляшка, которая также встречается в местах пересечения носового и щечного ремней.

Неотъемлемым атрибутом снаряжения верхового коня является седло. По классификации И. Д. Ткаченко, запечатленные С. И. Борисовым седла относятся к южносибирскому типу западного комплекса [13, с. 15]. Основные конструктивные элементы седла – две полки и две полукруглые луки. Визуально седло достигало средних размеров, передняя и задняя лука имели преимущественно широкие округлые формы. На фотографиях встречаются седла, где передняя лука выше задней, так и равные по высоте [6; 10; 14; 15]. Составной частью снаряжения седла являлись стремена, чепрак, а также тебеньки, конструктивные параметры и способы фиксации которых трудно прослеживаются на фотографиях.

Верблюд-бактриан (двугорбый), одомашненный в древности, на рубеже XIX–XX вв. использовался при транспортировке людей верхом, а также вьючных грузов. Об этом свидетельствуют фотографии С. И. Борисова [16; 17]. Наибольшее распространение как верховое и вьючное животное верблюд получил юге Алтая, на границе с Монголией. Для

управления верблюдом всадник использовал наносный ремень, к которому крепился длинный повод [16] (рис. 2).

Переправа товаров по узкому и каменистому Чуйскому тракту осуществлялась на верблюдах. Навьюченные животные преодолевали длительные расстояния, являясь ключевым средством транспорта при торговле с юго-восточными странами. Груз фиксировался на спине (между горбами) и на боках животного и крепился длинными ремнями, прочными веревками к телу животного, горбам. Для управления верблюдом использовали повод, продетый через хрящ в носу [18; 19, с. 149].

В равнинных местностях Горного Алтая автохтонное население использовало некоторые виды гужового транспорта: телеги русского типа и тарантас. Одна из телег была сфотографирована С. И. Борисовым в с. Узняня (на момент экспедиции территория Бийского уезда Томской губернии) [20] (рис. 3). На снимке представлена, согласно типологии И. И. Шангиной, крестьянская телега с пароконной запряжкой [21, с. 339]. Одна из лошадей идет в оглоблях и под дугой. Конструктивные параметры запряжки второй лошади по фотографии не вполне понятны. По данным литературы, запряжка осуществлялась с использованием постромки (толстого ремня, сложенного вдвое, который иногда прошивали в два шва тонким сыромятным ремешком для прочности) [21, с. 308].

Основными частями телеги являлись передняя и задняя оси с колесами, соединенные центральной (серединой) осью, а также кузов. Ось (как перед-



Рис. 3. Запряженная телега в с. Узнезя (Бийский уезд Томской губернии) Начало XX в. АГКМ ОФ 14239/22
Автор С. И. Борисов

няя, так и задняя) представляла собой толстый деревянный брус, на концы которого устанавливали деревянные колеса. У запечатленной С. И. Борисовым телеги диаметр передних колес меньше задних, что объясняется большей нагрузкой на заднюю часть телеги [20; 21, с. 341]. Колесо телеги состояло из ступицы и спиц. Соединенные передняя и задняя оси образовывали основу телеги, поверх которой устанавливался кузов. Изображение телеги не в полной мере позволяет судить о конструкции кузова. Однако, как отмечает И. И. Шангина, кузов подобных телег зависел от функционала и мог быть плоским, с высокими разведенными бортами, с сиденьями [21, с. 342].

На одной из фотографий С. И. Борисова запечатлена четырехколесная повозка, конструктивно напоминающая «тарантас» (русское наименование) [22]. Телега обращена к зрителю спиной, запряжена в пароконную запряжку. Одна лошадь идет под дугой, вторая, вероятно, запряжена при помощи постромки. Лошади тянут за собой четырехколесную повозку с передней и задней осями. Кузов сзади напоминает плетеную корзину, которая постепенно расширяется вверх. Спереди на отдельной скамье сидит возница, позади него пассажир.

Представленные виды сухопутного транспорта свидетельствуют о влиянии географического фактора: узкие речные долины, глубокие каньоны между отвесными берегами, труднопроходимые горные перевалы способствовали формированию и развитию в регионе вьючно-верхового, в отдельных случаях гужевого транспорта.

Следующей выделенной группой является водный транспорт, представленный несколькими типа-

ми: лодками и паромной переправой. На фотографиях видно, что в начале XX в. автохтонными народами Алтая, проживающими вблизи Телецкого озера, в быту применялись лодки двух видов: острокопечные долбленки западносибирского варианта (по типологии В. В. Антроповой) и дощатые лодки [23, с. 144]. Первый вариант представляет собой судно, остов которого выдолблен из цельного ствола дерева. Борты лодки в средней трети ее длины имели ровный край, постепенной повышающийся к носовой и кормовой частям. Передний край судна выше заднего [24; 25]. Для устойчивости судна, а также для разведения бортов на внутренней части закреплены распорки. Они изготовлены из дерева, имеют в сечении прямоугольную форму, изогнуты, повторяя форму дна судна (рис. 4). В движение лодка могла приводиться отталкиванием от дна длинным шестом, которым управлял человек, сидящий в кормовой части. Грузоподъемность судна составляла три человека с небольшим грузом [24].

Среди сюжетов со средствами передвижения и транспорта на снимках С. И. Борисова наиболее часто встречаются дощатые лодки (водный транспорт). Конструктивно это судно, изготовленное из нескольких отдельных досок, сколоченных между собой определенным образом (рис. 5). На основании фотографий мы можем полагать, что основу данного типа судна составляло плоское дно, состоявшее из одного или нескольких досок [26], а носовая часть судна была своеобразным продолжением дна — это широкая трапециевидная доска, идущая вверх под углом. Эти два конструктивных компонента, на наш взгляд, составляли остов лодки. Далее к нему крепи-



Рис. 4. Переправа на долбленке через р. Катунь выше устья р. Чуи. Начало XX в. АГКМ ОФ 12595/52
Автор С. И. Борисов.

лись доски, формировавшие борта [26–28]. Для дополнительной фиксации бортов, обеспечения устойчивости судна, а также прочности формы разведенных бортов изнутри лодки устанавливались деревянные распорки, повторявшие внутреннюю форму дна. Борты лодки постепенно повышались в сторону носа и кормы. Судя по фото, высота бортов могла доходить человеку до пояса, что предопределяло размер судна и его грузоподъемность в целом [26]. Особенностью описываемого типа лодок являлся их большой размер, позволявший вмещать нескольких человек одновременно [26]. На изображе-

ниях зафиксировано от пяти до семи человек, при этом имеется возможность посадки еще нескольких человек [28–31]. В движение лодка приводилась несколькими гребцами (от двух до четырех) при помощи однолопастных весел, одновременно для маневров использовали длинный и толстый деревянный шест [26; 29–31]. На одной из запечатленных лодок в кормовой части для шеста установлена специальная прямая распорка (доска), на которой стоял человек, направлявший шестом движение судна [26].

Для перемещения с одного берега на другой груза, лошадей и людей использовалась паромная пе-



Рис. 5. Алтайцы в дощатой лодке на оз. Телецкое. Начало XX в. АГКМ ОФ 14239/13
Автор С. И. Борисов.



Рис. 6. Паром на р. Катунь у д. Уйман. Начало XX в. АГКМ ОФ 12595/152. Автор С. И. Борисов

реправа. Одна из переправ представлена на снимке С. И. Борисова [25]. Для сооружения переправы могли использоваться как толстые бревна, так и рассмотренные выше типы лодок (рис. 6). Внесенная С. И. Борисовым в изображение фотокоррекция повлияла на его качество, в результате стало сложно установить основу парома. Однако примером использования шорцами дощатой лодки в качестве основы парома может служить фотография 1913 г., сделанная в Горной Шории Г. И. Ивановым в ходе землеустроительной экспедиции [32]. Поверх бревен или лодок устанавливался деревянный настил, который формировал площадку для транспортировки груза, людей и животных. Справа и слева на площадке устанавливалось П-образное ограждение. Оно было не сплошным по периметру и прерывалось посередине в кормовой и носовой частях. Ограждение представляло собой вертикальные деревянные бруски, зафиксированные на площадке. Поверх брусков устанавливались деревянные горизонтальные бруски, связывавшие воедино всю конструкцию. Ограждение служило не только для удобства и безопасности передвижения, но и для привязи скота. Подобные переправы неоднократно находили отражение в этнографической литературе при характеристике культуры народов Сибири и Дальнего Востока (тувинцев, эвенов, ительменов, нивхов, нанайцев) [23, с. 113; 33, с. 91, с. 93; 34, с. 67; 35, с. 756, с. 835].

Изучив подробно фотоколлекцию С. И. Борисова, выделив примеры использования средств передвижения и транспорта, можно заключить, что фотография является важным первоисточником. Она имеет свои сильные и слабые стороны. Ее преимуществом является то, что исследователь самостоятельно с учетом конкретных целей и задач выделяет главное и необходимое для него. Снятые сюжеты и виды являются объективной визуальной констатацией фактов. Недостаток состоит в том, что изображение не всегда передает необходимую информацию (конструктивные особенности, материал, масштаб). Изученные фотографии С. И. Борисова позволили не только зафиксировать факт использования различных средств транспорта, но и проанализировать и охарактеризовать их.

D. V. Emelyanov

Photography as a source of study of the traditional means of transport of the indigenous population of Altai at the beginning of the twentieth century

Annotation. The work is devoted to the study of traditional means of transport of the indigenous population of Altai (Altai and Kazakhs) at the beginning of the twentieth century. Based on photographs by S. I. Borisov from the collection of the Altai State Museum of Local Lore. Land and water transport are distinguished and characterized. Questions are raised about the advantage and disadvantage of using photography as an ethnographic source. **Keywords:** *ethnographic source, photography, Altai, Kazakhs, Altai, transport, traditions.*

Источники и литература

1. Толмачева Е. Б. Фотография как этнографический источник (по материалам фотоколлекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН): автореф. ... канд. ист. наук: 07.00.07 этнография, этнология, антропология СПб., 2011. 22 с.
2. Емельянов Д. В. Транспортная культура народов Алтая (по материалам фотоколлекции С. И. Борисова)

- сова в собрании Алтайского государственного краеведческого музея) // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов, Казань, 2–6 июля 2019 г. / отв. ред.: М. Ю. Мартынова. Москва; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 263–264.
3. Супонина Л. С. Личный фонд фотографа С. И. Борисова в собрании АГКМ // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2016. № 22. С. 267–270.
 4. Жизнь Алтая. 9 января 1911. №6. 4 с.
 5. Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования: информ.-метод. справ. / отв. ред. И. И. Назаров. Барнаул: Азбука, 2009. 310 с.
 6. Алтайский государственный краеведческий музей (АГКМ) ОФ 12595/138.
 7. АГКМ ОФ 12595/151.
 8. АГКМ ОФ 14239/34.
 9. АГКМ ОФ 14239/11.
 10. АГКМ ОФ 12595/112.
 11. Ткаченко И. Д. Традиционное снаряжение лошади у алтайцев (по материалам коллекций РЭМ) // Алтае-Саянская горная страна и история ее освоения кочевниками. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2007. С. 169–171.
 12. АГКМ. ОФ 12595/113.
 13. Ткаченко И. Д. Снаряжение верхового коня у кочевников Сибири и Центральной Азии (опыт историко-этнографического исследования): автореф. ... канд. ист. наук: 07.00.07 этнография, этнология, антропология СПб, 2009. 22 с.
 14. АГКМ ОФ 14239/36.
 15. АГКМ ОФ 12595/69.
 16. АГКМ ОФ 12595/164.
 17. АГКМ ОФ 14239/7.
 18. АГКМ ОФ 14536/6.
 19. Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев: проблемы кочевого хозяйства Москва: Наука, 1972. 314 с.
 20. АГКМ ОФ 14239/22.
 21. Шангина И. И. Русский традиционный быт Санкт-Петербург: Азбука классика, 2003. 679 с.
 22. АГКМ ОФ 14536/15.
 23. Историко-этнографический атлас Сибири / отв. ред. М. Г. Левин, Потапов Л. П. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1961. 500 с.
 24. АГКМ ОФ 12595/52.
 25. АГКМ ОФ 12595/152.
 26. АГКМ ОФ 14239/16.
 27. АГКМ ОФ 14239/12.
 28. АГКМ ОФ 14239/13.
 29. АГКМ ОФ 12595/88.
 30. АГКМ ОФ 12595/153.
 31. АГКМ ОФ 12595/154.
 32. АГКМ ОФ 15947/28.
 33. Кызласов Л. Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1992. 224 с.
 34. Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов: середина XIX – начало XX в. Ленинград: Наука, 1975. 238 с.
 35. Левин М. Г. Потапов Л. П. Народы Сибири. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1956. 1112 с.

УДК 94(571.15)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-269-276

Л. Н. Мукаева

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация

«У каждого человека есть светлые и темные стороны, как у кедров на сопках Алтая»: этнокультурная составляющая полевых изысканий финского геоморфолога Г. Й. Гранё в Русском Алтае и Монгольском Алтае в 1906–1909 гг.¹

Аннотация. В статье освещается этнокультурная составляющая полевых изысканий финского геоморфолога Г. Й. Гранё в Русском и Монгольском Алтае, проведенных им по заданию Финско-угорского общества в 1906–1907 гг. и в 1909 гг. Предпринятые экспедиционные исследования были археологическими, но при этом Й. Г. Гранё собрал богатейший материал и по этнической истории народов Русского Алтая и Монгольского Алтая. Характеристика и описание различных этнокультурных групп, сообществ и анклавов Алтае-Монгольского региона расширяют представления по истории и культуре населения региона в досоветское время. **Ключевые слова:** *Русский Алтай, Монгольский Алтай, народы Алтая, экспедиционные исследования, полевые материалы, этнокультурные процессы, этническое разнообразие.*

Целью настоящей статьи является анализ этнической составляющей полевых изысканий финского геоморфолога Г. Й. Гранё в Русском Алтае и Монгольском Алтае в 1906–1909 гг., опубликованных в

книге «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий», вышедшей на финском языке в 1919–1921 гг., переизданной в 1993 г. и переведенной на русский язык в 2012 г. [1].

В исследовательской литературе уже отмечалось, что Русский и Монгольский Алтай, представляющий большой интерес для естественнонаучных исследований, оставался к началу XX в. неизвестной

¹ Материалы подготовлены по результатам научно-го проекта, поддержанного РФФИ № 18-49-040005 а(р) 2019 г.

территорией — «terra incognita», несмотря на большой вклад русского ученого П. А. Чихачева в изучение Алтая в 1842 г. [2, 3]. Эти пробелы восполнили профессор Томского университета В. В. Сапожников в конце XIX — начале XX в. и российский ученый финского происхождения Й. Г. Гранё, проводивший геоморфологическое изучение Алтая в начале XX в.

Научное наследие финского геоморфолога Й. Г. Гранё российская общественность обрела только после издания его сочинения на русском языке в 2012 г. [1]. В Сибири финский ученый не был новичком. Хотя он родился в 1882 г. в Финляндии, в скромной семье пастора, его жизнь и научная биография оказались тесно связанными с Алтаем. В 1885 г. семья переехала в Сибирь, где глава семейства окормлял шесть финских евангелических приходов. Все детство будущего алтайского исследователя прошло в г. Омске. В 1891 г. семья Гранё переехала обратно в Финляндию, чтобы их дети учились на родном языке в финской гимназии. Благодаря разноречивой среде Й. Г. Гранё свободно говорил на финском, шведском, русском, немецком, эстонском языках, неплохо знал и французский. Впоследствии, для того чтобы исследовать внутренние области Русского Алтая и Монгольского Алтая, Й. Г. Гранё выучил тюркский (алтайский) и монгольский языки. Не лишним будет упомянуть, что свои научные труды он публиковал на семи языках [1, с. 557].

В 1900 г. Й. Г. Гранё поступил в Гельсингфорский университет, где изучал географию, биологию, зоологию и другие естественные науки. Университет он окончил в 1905 г. [1, с. 558]. В 1902 г. его отец вернулся на прежнее место своей службы в Омск. С этого года все свои летние каникулы Й. Г. Гранё проводил в родительском доме в Омске. Каждое лето он сопровождал своего отца во время его служебных поездок по финским деревням, раскиданным по шести приходам на расстоянии в 2000 км [1, с. 558]. Молодого Й. Г. Гранё интересовало все, что он видел и слышал в этих путешествиях, к тому же его отец, будучи любителем-археологом, привил своему сыну любовь к полевым изысканиям. В письмах Финляндскому обществу древних памятников Й. Г. Гранё сообщил о "мемориальных" памятниках северной части Алтае-Саянской горной системы с неизвестными "клиническими письменами" - рунами. Такая информация заинтересовала ученый мир, тем более, что в финском обществе в то время доминировала теория М. А. Кастрена о том, что исторической пра-родиной финско-угорских народов являются Алтайские горы. Правда, вскоре выяснилось, что руны являются не финскими, а раннетюркскими [1, с. 558].

Осенью 1905 г. отец и сын Гранё побывали в финской колонии в южной части Кулундинской степи. Отсюда они совершили поездку по западной и юго-западной окраинам Алтайских гор по маршруту Омск — Семипалатинск — Усть-Каменогорск — устье Нарыма, станица Алтайская — дер. Берель — Рахмановские минеральные источники. Высокие ледяные вершины Русского Алтая произвели на молодого ис-

следователя «неизгладимое впечатление» [1, с. 558]. Из своего первого ознакомительного путешествия по Алтаю он вернулся с небольшим гербарием, фотографиями горных пейзажей и очень скромным опытом путешествий, тем не менее пробудившим в нем «желание странствий по горному краю» [1, с. 11].

Той же осенью 1905 г. Й. Г. Гранё выступил с докладом о своем путешествии по Алтаю на заседании Русского географического общества, на котором присутствовал финский этнограф-археолог А. О. Хейкель. Последний порекомендовал молодого, но перспективного исследователя председателю Финно-угорского общества О. Доннеру. В это время Финно-угорское общество, занимавшееся организацией исследования далекой Монголии, искало человека в научную экспедицию по Северной Монголии для изучения и копирования рунических надписей. Й. Г. Гранё охотно согласился на предложение О. Доннера отправиться стипендиатом в путешествие по Монгольскому Алтаю [1, с. 560–561]. Ему поручалось выявление наскальных изображений, их копирование и фотографирование с последующим тщательным изучением. Кроме того, на него возлагалась задача географического обследования Северного Монголии. В своих воспоминаниях Й. Г. Гранё отмечал, что поскольку решение о путешествии в Монголию он принял в апреле 1906 г., а выехал уже в июне, то на научно-практическую подготовку экспедиции: чтение соответствующей научной литературы, ознакомление с методикой сбора и обработки археологических источников, в данном случае петроглифов, у него просто не было времени. В результате за короткий срок он успел собрать только походное снаряжение. Правда, в Петербурге ему удалось встретиться с известным знатоком монгольских древностей В. В. Радловым. Последний, кстати, придерживался мнения, что коренные жители Алтая являются потомками финнов, со временем перенявших тюркский образ жизни и менталитет [1, с. 558, 561].

В первом монгольском путешествии Й. Г. Гранё сопровождали сибирский финн Элиас Саари и два проводника-сибиряка: Афанасий и Прохор. Следующие поездки Й. Г. Гранё по Алтаю по заданию Финно-угорского общества осуществились в 1907 г. и 1909 г. Оба раза его маршруты в Монгольский Алтай пролегли через Алтайские горы [1, с. 13]. В 1907 г. Й. Г. Гранё взял с собой, по его словам, энергичного и деятельного сибиряка эстонского происхождения Калле (Карла) Вокка [1, с. 357]. В 1909 г. состоялось третье путешествие ученого в Монгольский Алтай. На этот раз с Й. Г. Гранё в далекий путь отправился финн Ункури Тапани. Экспедицию 1909 г., помимо Финно-угорского общества, финансировали два советника коммерции из Выборга [1, с. 561–562].

Следует отметить, что состав экспедиций Й. Г. Гранё по Русскому Алтаю и Монгольскому Алтаю в 1906–1907 гг. и в 1909 г. тоже представлял собой любопытное этническое явление в истории научного изучения Алтая, среди исследователей ко-

торого традиционно было много немцев. Это выдающиеся ученые А. Гумбольдт, Г. П. Гельмерсен, В. В. Радлов и др. Лишь со второй половины XIX в. исследовательская ситуация стала меняться в пользу русских ученых. Й. Г. Гранё стал вторым финским исследователем Алтая после Э. Лаксмана, прошедшего по северной кромке Алтайских гор во второй половине XVIII в., и первым и единственным финским исследователем Русского и Монгольского Алтая в досоветское время. В этносоциальном отношении Й. Г. Гранё, Элиас Саари, Тапани Ункури были финнами, Калле Вокк — эстонцем; все они относились к лютеранской церкви. Эстонский и финские сотрудники русско-монгольских экспедиций Й. Г. Гранё являлись ссыльными; К. Вокка сослали из Петербурга в Сибирь за революционную деятельность, отца Тапани Ункури — за преднамеренное убийство. Из книги «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий» видно, что все они, включая Й. Г. Гранё, с предубеждением относились к Алтайской духовной миссии, к православию, и больше симпатизировали старообрядцам и язычникам-шаманистам. Но если горячий нравом и плохо говоривший на русском языке революционер К. Вокк в какой-то момент мог вспылить, наговорить много оскорблений своим русским собеседникам, осыпать проклятиями всех русских и все русское, то Й. Г. Гранё во время экспедиционных изысканий всегда придерживался собственного тезиса: «У каждого человека есть светлые и темные стороны, как у кедров на сопках Алтая» [1, с. 576]. В нем самом, как вспоминали современники, всегда преобладала светлая сторона [1, с. 577].

Полевой материал экспедиций 1906–1907 гг. и 1909 г. по Русскому и Монгольскому Алтаю отложился в главах книги «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий»: в седьмой — «В сердце горной страны» (параграфы: «Чуйский тракт. Глава в истории торговли», «Из Бийска в Кош-Агач по Чуйскому тракту»), восьмой — «На территории Иртыша», девятой — «По ту сторону границы» [1, с. 351–373, 429–551]. В путешествиях по Русскому Алтаю и Монгольскому Алтаю Й. Г. Гранё встретился с богатым этническим разнообразием этой части Алтайской горной системы. Со страниц его сочинения «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий» предстают русские, алтайцы, монголы, китайцы, казахи, сарты. Он описал состояние русско-китайской торговли через транзитную территорию Горного Алтая по Чуйскому тракту, особенности ямщицкой службы на Чуйском тракте, быт русских купцов в Монголии, казахские анклавы Русского Алтая и Монгольского Алтая, скотоводов чуйских долин, русских и китайских чиновников, русских ямщиков и монгольских возниц. В научной литературе уже отмечалось, что Й. Г. Гранё, будучи наблюдательным исследователем, тонко понимал все нюансы этнической истории исследуемого им региона [4, с. 129].

Маршрут первой монгольской экспедиции в 1906 г. пролегал из Минусинска через Саянские горы

и Урянхайский край в Монгольский Алтай, оттуда через Джунгарскую степь в Сибирь. По пути следования Й. Г. Гранё должен был выявить, изучить, сфотографировать, при возможности перерисовать археологические древности с письменами и другие артефакты Урянхайского края и Монгольского Алтая.

Итак, поездка 1906 г. в Монгольский Алтай была археологической, точнее петроглифо-географической. Как уже упоминалось, Й. Г. Гранё сопровождал опытный и осторожный охотник, имеющий опыт работы на золотых приисках, — Элиас Саари, на русский лад — Илья Иванович. Но в экспедициях такого рода он участвовал в первый раз. Русских проводников Афанасия и Прохора, желавших увидеть иной мир по другую сторону российской границы и отличавшихся легкостью характера и бытия, Й. Г. Гранё нанял в дер. Кужебара Минусинского края [1, с. 511]. Поначалу экспедиция проходила хорошо. В путь двинулся большой караван верховых и вьючных лошадей, несших внушительный запас снаряжения и продовольствия. Й. Г. Гранё отмечал: проводники «парни видные, палатка шикарная, провизии вдоволь» [1, с. 511]. В Урянхайском крае (Туве) молодому ученому удалось совершить много научных открытий. Он с увлечением собирал материал, фотографировал, наблюдал, делал интересные выводы. Но трагический случай изменил весь ход экспедиции. При переправе через р. Малый Енисей непрочная лодка, которую удалось с трудом найти после долгих поисков, несмотря на все сплавное мастерство Прохора и Афанасия, столкнувшись с полузатопленным деревом (тополем) перевернулась и утонула вместе со снаряжением, продовольствием, фотоаппаратурой, дорожными деньгами (серебряными и медными). Й. Г. Гранё, Афанасий и Прохор сами чуть не утонули, но они сумели вплавь добраться до острова, с которого их сняли местные сойоты на небольшом плоту, привязанном к хвосту лошади. Предусмотрительный Э. Саари в это время вместе с лошадьми оставался на берегу Енисея. Из припасов уцелела только небольшая сумка с путевыми дневниками и лекарствами, приборами, которую ученый оставил на берегу, да в карманах одежды у него осталось 200 руб. бумажными деньгами. Путешественники неделю разыскивали утонувшие припасы, но на берегу реки нашли только мешок с мясом, котелки, большой кусок брезента и фотоаппарат, полностью пришедший в негодность. Разоренной экспедиции на помощь пришли русские купцы, торговавшие в Урянхае. Они собрали для Й. Г. Гранё и его спутников деньги, продовольствие, снаряжение, теплые меховые шубы и другую одежду [1, с. 511–512].

Афанасий и Прохор, которым Й. Г. Гранё из-за безденежья предложил вернуться домой, наотрез отказались от его предложения. В итоге маленькая экспедиция, отправившись дальше в путь — в Монголию «налегке и с удобствами» [1, с. 512]. В Уланкоме исследователей оставил проводник-татарин, нанятый Й. Г. Гранё за знание монгольского языка. Он сильно занемог в результате возлияний в каждом

встреченном по пути аиле. Й. Г. Гранё расстался с ним без больших сожалений, поскольку к этому времени он выучил расхожие фразы на монгольском языке [1, с. 513]. Путь до китайского города Кобдо путешественники проделали без посторонней помощи, правда, сильно экономя на еде. Их более чем скромные съестные припасы состояли из чая, ржаных сухарей, небольшого количества масла и мяса. Мясо готовили один раз в день, на ужин, в виде жидкого супа. Поскольку в Енисее утонули не только палатка, но и свечи, то Й. Г. Гранё заполнял путевой дневник при свете небольшого костра, сложенного из кизяков. В безлесной степи путники сильно страдали еще от холода, особенно в ночное время под открытым небом, когда температура воздуха опускалась ниже нуля. Имевшийся в их распоряжении кусок брезента, которым они накрывались, был слабой защитой от пронизывающего ветра [1, с. 513–514].

Наконец, преодолев все трудности, экспедиция достигла административного центра Северо-Западной Монголии – г. Кобдо, «столицы», по словам Й. Г. Гранё, предгорий Монгольского Алтая. Для голодных и измученных путешественников Кобдо представлялся «обетованной землей, Землей Счастья», в которой они найдут приют, отдых в «доме богатого русского купца», запасутся мешками с хлебом; китайский губернатор, как они надеялись, даст им опытного проводника, который приведет их к белоснежным вершинам Монгольского Алтая [1, с. 516]. При въезде в Кобдо путники сначала проехали мимо огромных белых палаток, напоминавших собой целый армейский палаточный город. На самом деле эти палатки оказались принадлежащими русским купцам огромными хранилищами шерсти, покрытыми белыми полотнищами [1, с. 517].

За крепостными стенами, окружавшими Кобдо, путешественники увидели не «прекрасный оазис на фоне дикой природы Западной Монголии» и не «самый красивый город», а маленький городишко, похожий на грязную деревню, в котором валялись дохлые собаки и мусор [1, с. 516, 518]. Архитектура домов для путников показалась более чем странной: по обеим сторонам улицы тянулись сплошные глиняные стены без окон, но с воротами прямоугольной формы. Перед глазами российской экспедиции предстала картина необычного мира иной культуры. Немудрено, заметил Й. Г. Гранё, что даже их тувинские лошади дрожали от страха [1, с. 518].

Экспедиция остановилась в доме русского купца Григория Ивановича Кузьмина – старосты русской общины Кобдо и представителя русского консула, проживавшего в Улясатуе. Г. И. Кузьмин охотно приютил несчастных путешественников [1, с. 519]. В книге «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий» содержится подробное описание жизни русских купцов, торговавших в Северо-Западной Монголии, китайских чиновников и местного монгольского населения. Эти ценные сведения Й. Г. Гранё получил от Г. И. Кузьмина и других русских купцов. Для Кобдо, как столицы Монгольского Алтая, была

характерна многонациональная картина обитавшего здесь населения [1, с. 520]. Со слов Г. И. Кузьмина, в 1906 г. в Кобдо проживало около 30 русских купцов и торговых людей из Бийска, из них 5 вели самостоятельную торговлю. Русские купцы проживали в Кобдо только летом, на зиму они возвращались в Бийск, оставляя на хозяйстве своих приказчиков. Из Монголии в Россию доставляли овечью и верблюжью шерсть, шкуры, меха. Китайцы в Кобдо были либо торговцами, либо чиновниками, ремесленников не было. После каждых трех лет службы в Кобдо китайский чиновник мог съездить на родину и навестить родных. По законам Поднебесной империи китайцам запрещалось привозить с собой жен, поэтому они на время своего пребывания в Кобдо заключали браки с местными монголками. Кобдосские китайцы в услужение себе нанимали продавцов и мальчиков на побегушках. Местные монголы в количестве 300 чел. в основном проживали в юртах за крепостной стеной. Кроме того, по сообщению Г. И. Кузьмина, в Кобдо обитали татары, туркестанские сарты, но их было немного, с Алтайских гор в Кобдо за товарами постоянно приходили казахи [1, с. 520].

На следующий день после прибытия в Кобдо Й. Г. Гранё отправился на прием к китайскому чиновнику – зургану, проживавшему, как и все остальные китайцы, в крепости. Стены крепости были четко ориентированы по странам света, в каждой из них имелись ворота с дугообразной крышей, покрытой китайскими надписями. В крепости помимо амбана – градоначальника Кобдо – и зургана проживали состарившиеся на военной службе китайские солдаты, мирно занимавшиеся выращиванием овощей и театральными постановками, в которых исполняли все роли, включая и женские. Внутри крепости возле южных ворот Й. Г. Гранё увидел деревянную клетку высотой в полтора метра, в верхней части которой находилось отверстие. В клетку помещали на всеобщее обозрение преступников, причем тело страдальца находилось в скрюченном состоянии, а голова выступала наружу. В углу южной стены располагалось низкое и отгороженное забором здание тюрьмы с подземным этажом, в котором содержались заключенные. На ночь заключенных заковывали в деревянные оковы, устроенные таким образом, чтобы не дать спящему человеку пошевелиться [1, с. 521].

Й. Г. Гранё, миновав, по его словам, средневековые карательные учреждения, через парк прошел к домам чиновников. Китайские жилища были квадратной формы и окружали двор со всех сторон. Дом амбана был самым большим, жилище зургана – поменьше. Приемная зургана, в которой Й. Г. Гранё ожидал важного чиновника, отличалась простотой. На встречу с руководителем российской научной экспедиции зурган пришел в сопровождении своего сына, тоже высокопоставленного чиновника – бао (секретаря-референта) в чиновничьей иерархии Кобдо. Оба китайца были очень высокими, худощавыми, отцу было около 50 лет, сыну – око-

ло 30. Младший немного владел русским языком. Зурган и бао очень доброжелательно отнеслись к Й. Г. Гранё. Желая помочь попавшим в беду российским путешественникам, они предложили обеспечить экспедицию мукой и мясом. Но Й. Г. Гранё попросил дать ему опытного проводника и снабдить рекомендательными документами. Зурган предоставил ему проводника до уездного города Шара-Сумэ и паспорт, по которому местные власти должны были обеспечивать экспедицию лошадьми безвозмездно [1, с. 521–522].

Путешественники несколько дней прожили в гостеприимном Кобдо, даже обзавелись знакомыми среди русских купцов и китайцев. В одно из воскресений Й. Г. Гранё прогуливался по другой улице Кобдо, более широкой и красивой с журчащими каналами и тополями. На этой улице располагались самое красивое здание в Кобдо – живописный буддистский храм, театр, сады, саркофаги с телами умерших китайцев, ждущих отправки на родину для захоронения. Именно за эти дома, сады, каналы и высокие зеленые деревья Кобдо заслужил славу самого красивого города [1, с. 523–524]. На этой улице у Й. Г. Гранё состоялось знакомство с самым богатым купцом Кобдо Р. И. Кузнецовым. Наслышанный о несчастье, случившемся с экспедицией в Урянхайском крае, купец предложил ученому деньги в долг [1, с. 525].

Пребывание в Кобдо закончилось 18 сентября 1906 г. К этому времени Й. Г. Гранё на выгодных условиях обменял лошадей на новых, на неделю запасся хлебом и толокном [1, с. 533]. Проводником каравана до Шара-Сумы был назначенный зурганом монгольский солдат. Дорога, ведущая в сердце Монгольского Алтая, оказалась очень хорошей. Сопровождавший их монгол ехал в два раза быстрее, чтобы подготовить все условия для путешественников на привалах. В высокогорье экспедиция встретила целый обоз таратаек, идущих из Кош-Агача. По пути исследователи посетили казахский аул, главой которого был богатый старик, одетый в шубу из темно-синего бархата. Тот неохотно, но все же предоставил экспедиции проводника до озера Тал-нуур. Казах-проводник, как выяснилось, дороги не знал, вместо озера он привел экспедицию в совсем другое место. В итоге путешественники заблудились, но за ними вернулся прежний монгольский проводник, и путь продолжился в верном направлении. Поблизости от устья Бардама путников хорошо встретили в богатом казахском ауле. По приказу султана для них установили просторную и теплую юрту, в которой путешественники разместились с большим комфортом [1, с. 543]. Казахи Монгольского Алтая немного знали русский язык, что очень помогало экспедиции продвигаться по неизвестной территории [1, с. 548]. Наконец путешественники прибыли в уездный город Шары-сумэ, состоявший из нескольких мазанок сартов и дома военного губернатора. Здесь экспедиция перешла из системы р. Кобдо в систему Иртыша [1, с. 537].

5 октября 1906 г. экспедиция выдвинулась в последний путь через Джунгарию к Зайсану. На таможенном пункте Май-Капчагай монгольский путь закончился. Путешественники оказались на российской территории, где впервые после многих дней пути отведали русский хлеб. В Джунгарии они немного заблудились, выбраться им помог молодой казах с р. Кран. Наконец, путешественники прибыли в Зайсан, где их приняли за оборванцев. Не имея лишних денег, они устроились в очень дешевом постоялом дворе Игнатьева, где спали вместе с другими путниками на грязном полу. Продав на местном рынке лошадей за сто рублей, Й. Г. Гранё со своими спутниками добрался на эти деньги до Усть-Каменогорска, где получил по телеграфу денежный перевод и наконец рассчитался со своими проводниками. На почтовых лошадях вся компания доехала до Семипалатинска и успела на последний осенний пароход до Омска [1, с. 548–551]. Первое путешествие по Монгольскому и Русскому Алтаю закончилось. Впоследствии Й. Г. Гранё вспоминал: «Когда теперь я вспоминаю события своего первого путешествия в Монголию, мне кажется скорее чудом, чем закономерностью, что мы с товарищами вернулись домой целыми и невредимыми и у меня ко всему прочему накопился кое-какой материал для науки» [1, с. 511]. Лишившись фотоаппаратуры при переправе через Малый Енисей, Й. Г. Гранё не смог сфотографировать наскальные рисунки, которые ему удалось обнаружить, но зато приобрел бесценный опыт путешествий в высокогорных районах Русского и Монгольского Алтая. В дальнейшем он очень тщательно готовился к таким сложным экспедициям в условиях высокогорной страны.

Главной целью археолого-географического обследования в 1907 г. Финно-Угорское общество выбрало окрестности озера Убсы – самого северного из всех бессточных озер Монгольского Алтая [1, с. 357]. Маршрут второго путешествия пролегал из Бийска по Чуйскому тракту по долинам Катуня, Чуи и их притоков. Й. Г. Гранё и его спутник К. Вокк провели много дней в Бийске, стараясь надежнее подготовиться к экспедиции в Русский и Монгольский Алтай в полевой сезон. Они закупали конскую упряжь, седла, провизию на трехмесячное пребывание в горах и степях, упаковывали снаряжение и продовольствие в сундуки и дорожные сумки. Наибольшим затруднением для Й. Г. Гранё был вопрос о транспорте. Он прекрасно осознавал, что ему не найти в Бийске экипаж через Русский Алтай до места назначения в Уланкоме. Опытные бийчане, связанные с перевозками и торговлей с Монголией, посоветовали ему простой вариант: обратиться к шебалинскому жителю Громоздину, часто ездившего по своим делам в Монголию. С последним Й. Г. Гранё связался по телеграфу. Громоздин подрядился доставить экспедицию до места назначения, то есть до Уланкома за 140 руб. Й. Г. Гранё это более чем устроило [1, с. 358].

Итак, 3 июня 1907 г. Й. Г. Гранё и его спутник К. Вокк отправились на земских лошадях до Шеба-

лино по Старо-Чуйскому тракту через село Алтайское, где они переночевали в хорошей гостинице, через деревни Комар и Черга. В Семинской долине, в которой раскинулась Черга, он обратил внимание на следы деятельности древнего ледника, расширившего и углубившего дно долины [1, с. 359]. От Черги исследователи поднялись вверх по Семе до Шебалино, где их встретил Громоздин. Последний объяснил, что не может выполнить устное обязательство по доставке экспедиции в Монгольский Алтай. Вместо себя он предложил опытных ямщиков из местных жителей: Ивана и Степана, с которыми Й. Г. Гранё заключил письменный договор. Из Шебалино выехали 7 июня, путешественники ехали на тарантасе Ивана, вещи были уложены в подводу Степана. До Кош-Агача добирались неделю, передвигаясь очень медленно со скоростью 50–60 км в день и останавливаясь на ночевки [1, с. 360]. По пути они пересекли Семинский перевал, представлявший собой прекраснейший альпийский луг с цветущими фиалками, перевал Чике-Таман. Шебалинские ямщики оказались спокойными людьми, они очень уважительно относились к Й. Г. Гранё.

На протяжении 400 км Й. Г. Гранё наблюдал изменения рельефа. По его наблюдениям, чем выше они поднимались в горы, тем более облик Алтайских гор по обе стороны Чуйского тракта становился монгольским, среднеазиатским. При этом он не увидел изменений в каменных породах и скалах, поскольку закругленные гранитные горы, ребристые сланцевые гряды, столбы известнякового фундамента, отвесные кручи и разбросанные груды глыб чередовались между собой на протяжении всего пути следования. Изменения рельефа он связал сменяющимися ландшафтами, со сменой климата и растительности. Чем выше экспедиция поднималась в горы, тем более менялся растительный покров, густые леса уступали место бобовым кустарникам и степным растениям. Такие изменения Й. Г. Гранё назвал монголизацией. Постепенная монголизация ландшафтов, утверждал ученый, — это ботанико-географический феномен, обусловленный климатом, который становится все более засушливым [1, с. 361–362].

Исходя из своих наблюдений, он пришел к выводу, что на Чуйском тракте по сравнению с другими регионами Алтая более выражены его «спинная» и «грудная» стороны. Для «спинной» стороны характерен пышный лесной покров на горных массивах, как, например, в долинах Семы [1, с. 361]. Дожди, как выяснил Й. Г. Гранё, проливаются в нижегорной и среднегорной частях Алтая. По мере того как высота гор увеличивалась над уровнем моря, дождей становилось меньше, а климат суше, на верхних уступах долин появились степные участки с растениями, приспособленными к сухому климату; редкий лес сменили кустарники. На месте слияния Чуи и Катунь Й. Г. Гранё наблюдал обширную кустарниковую растительность из лабазника, жимолости, рододендрона даурского [1, с. 361]. На верх-

них этажах гор он отметил распространенность различных видов астрагала, караганы и других бобовых растений, прекрасно росших в самых сухих степях Алтая, где не могла прижиться даже неприхотливая овсяница луговая [1, с. 362]. Й. Г. Гранё пришел к очень важному выводу: растительность является более основополагающим фактором ландшафта, чем гидро- и геотформы. В определенной мере, писал ученый, она важнее, чем многообразие форм рельефа; по мере того как исчезают леса, склоны гор захватываются степными растениями, что видно даже неспециалисту. Даже расселение народов в окрестностях Чуйского тракта, указывал Й. Г. Гранё, гармонирует с поясами растительности: в горных и высокогорных степях проживают местные скотоводы-кочевники, а в лесной местности — главным образом русские [1, с. 362].

Й. Г. Гранё оставил много ценных наблюдений о коренных жителях Центрального Алтая. Об теньгинских алтайцах ему много рассказали шебалинские ямщики Иван и Степан. Часть теньгинских алтайцев была православной, но большинство являлись бурханистами. Самым богатым предпринимателем Алтая в начале XX в. являлся теньгинский, по данным ученого, православный скотовод Аргымай Кульджин. Он возвел для себя на устье р. Теньги просторный двухэтажный дом и установил юрту, в которой жил летом. На свои деньги он построил церковь, школу для алтайских детей. Занимаясь селекцией, А. Кульджин заказывал элитных лошадей для выведения новой алтайской породы [1, с. 364].

Экспедиция немного задержалась в Онгуде — старинной перевалочной базе на Чуйском тракте. Здесь Й. Г. Гранё попытался найти проводника для путешествия по Монгольскому Алтаю. Но одним претендентам ученый отказал из-за непомерно высоких требований, другим — из-за незнания монгольского языка. Особенно удивил Й. Г. Гранё один рыжий парень, уверявший, что свободно владеет монгольским языком, так же как и русским, но как выяснилось, он знал только одно слово на монгольском языке — «мерин» [1, с. 365].

От Онгудая экспедиция двигалась по той части Чуйского тракта, которая была отстроена в 1902–1904 гг. [1, с. 365]. В Кош-Агаче Й. Г. Гранё нанял проводника из числа местных теленгитов. Из единственной и главной торговой фактории русских купцов — Кош-Агача — существовал удобный колесный путь в Кобдо, Улясутай, в Ургу и во внутренний Китай. Путешественники без всякого труда пересекли государственную границу России и Китая. Сравнив этот переход границы с опытом пересечения Урянхайского края и Монгольского Алтая в экспедиции 1906 г., Й. Г. Гранё пришел к выводу, что горные хребты на границе Русского и Монгольского Алтая более проходимы, чем цепи Саянских гор [1, с. 357]. По ровным долинам Южного Алтая и Монгольского Алтая можно было с удобством передвигаться даже в условиях бездорожья [1, с. 13, 355]. Два с половиной летних месяца полевого сезона 1907 г. исследо-

ватели провели в изучении окрестностей озера Убса и Урянхайского края, через который они вернулись в Сибирь. С собой они привезли ценный археологический артефакт — огромный могильный камень из долины р. Чаа-Кёл, который с огромным трудом через Осло доставили в Хельсинки, где он сейчас хранится в фондах Национального музея [1, с. 13, 366].

В ходе второго путешествия в Монгольский Алтай Й. Г. Гранё первый раз проехал полностью по Чуйскому тракту из Бийска до государственной границы с Монголией, тогда входившей в состав Российской империи [1, с. 357]. Как путешественник он высоко оценил Чуйский тракт, связывавший Западную Сибирь с Центральной Азией [1, с. 13]. Чуйский тракт, по его словам, является самым важным фактором в жизни населения Горного (Русского) Алтая и Монгольского Алтая [1, с. 357]. Как уже упоминалось, Чуйскому тракту он посвятил две главы своего сочинения «Чуйский тракт. Глава в истории торговли» и «Из Бийска в Кош-Агач по Чуйскому тракту» [1, с. 351–373].

Третья экспедиция в Русский Алтай и Монгольский Алтай началась 21 мая 1909 г. из Хельсинки. Й. Г. Гранё сначала добрался до родительского дома в Омске, из Омска пароходом до Усть-Каменогорска, затем «посуху» в Мало-Красноярск, отсюда по шоссе до административного центра Бухтарминского края — Алтайской казачьей станицы. Отправным пунктом третьего путешествия Й. Г. Гранё в Северную Монголию стала юго-западная часть Русского Алтая — Бухтарминский край со станицей Алтайской, которую Й. Г. Гранё назвал красивейшей деревней Алтая. Станица Алтайская хорошо построена, писал исследователь, по краям двух главных улиц посажены шикарные деревья, на берегах реки растут пышные березы и кусты роз [1, с. 457]. Со склонов гор Нарымского хребта исследователи наблюдали Белуху и другие вершины высокогорного Катунского хребта [1, с. 458]. Здоровый климат, хорошее жилье, отличная еда, прекрасный кумыс привлекали в Алтайскую станицу многочисленных дачников. Алтайскую станицу Й. Г. Гранё назвал Чемалом для юга Алтая, превосходящим своего катунского конкурента, но лишь пока не получившим той известности санатория и туристического объекта, которую он полностью заслужил [1, с. 458]. Здесь исследователь познакомился со старинным мараловодческим промыслом бухтарминских старообрядцев [1, с. 464–471].

В станице Алтайской путешественники задержались на 10 дней, обосновавшись в отличной гостинице. Й. Г. Гранё не сразу подобрал себе проводника с лошадьми из местных казаков, но потом сумел договориться с бухтарминским казаком Турубаем за плату в 107 руб. в месяц [1, с. 463].

22 июня экспедиция направилась из станицы Алтайской по долине Бухтармы к местности Улан-Даба и далее на Укок. Ученый тщательно обследовал бассейн Бухтармы. На основе наблюдений он пришел к выводу: в глубокой древности вся терри-

тория Южного Алтая была покрыта единым ледниковым панцирем. По его подсчетам, длина древнего Бухтарминского ледника составлял 120 км, а его толщина — сотни метров [1, с. 474]. Следуя на Укок, Й. Г. Гранё тщательно изучал археологические памятники: курганы, оградки, стелы, он их фотографировал и зарисовывал. Его по праву можно назвать первым археологом Южного Алтая.

Научной заслугой Й. Г. Гранё является физико-географическое описание Укока, ставшее одним из первых в научной литературе. По предложению Турубая Й. Г. Гранё на Укоке нанял проводника по имени Косбатай. Но когда экспедиция оказалась на территории Монгольского Алтая, в бассейне Нижнего Кобдо, где проживала группа монгольских казаков — киреи, Турубай и Косбатай инициировали угон лошадей экспедиции киреями. Понадобилось целое детективное расследование при помощи казахов-киреев, не знавших ни слова по-русски, и русского купца И. В. Плехова из Бийска, чтобы установить истину. На «народном собрании» заинтересованных лиц половину лошадей у Турубая забрал Й. Г. Гранё, другую половину в награду себе взяли киреи [1, с. 505–510].

22 июля 1909 г. экспедиция, в состав которой включили проводником казаха из числа киреев, разоблачивших конокрадов, прибыла к Кобдо. Как и в 1907 г. по широкой центральной улице города по своим торговым делам бродили монголы, китайцы, русские, сарты, татары, казахи [1, с. 526]. Судебное дело по поводу кражи лошадей Турубаем и Косбатаем Й. Г. Гранё передал на рассмотрение русского консула Долбежева из Улясутая, который в это время находился в Кобдо. Русский консул в Монголии, писал ученый, — это высокопоставленный и обладающий большой властью чиновник, пользующийся большим уважением, к тому же образованный человек, знающий китайский и монгольский языки. Со всех сторон в Кобдо устремились российские подданные со своими жалобами и спорными делами. Консул внимательно выслушал руководителя научной экспедиции по поводу кражи у него лошадей, допросил кирейского проводника и вынес свое решение: он разрешил Й. Г. Гранё продать всех лошадей Турубая, включая тех, которых киреи взяли себе; присудил Турубаю штраф около ста рублей в пользу ученого в качестве компенсации за понесенный ущерб. В Бухтарминскую волость ушло сообщение о принятом консулом Долбежеевым решении по факту конокрадства Турубая [1, с. 527]. В результате такого справедливого суда финансовое положение экспедиции упрочилось. Располагая свободными средствами, Й. Г. Гранё изменил маршрут экспедиции. Он решил вместо Убсы пересечь Северную Монголию через Хангайский горный массив. К тому же консул предоставил ему бесплатный проезд на монгольском транспорте.

Итак, маршрут поездки изменился. Научная экспедиция Й. Г. Гранё пересекла Монгольский Алтай и углубилась в районы Внутренней Монголии [1, с. 563]. Следуя по Урто — дороге между Кобдо и

Улясутае, — Й. Г. Гранё познакомился с этим удивительным краем, ландшафты которого, несмотря на угрюмость, выглядели великолепно. В геоморфологическом и геологическом отношении этот край сильно напомнил ученому Алтай с типично глыбовыми горами [1, с. 532].

На всем протяжении пути монголы относились к российским путешественникам с большим дружелюбием. В юртах, встреченных по пути, исследователи всегда получали горячий чай и сыр, на постоялых дворах слуги заботились об их удобствах, лошадей предоставляли по первому слову. В результате по хорошему тракту и с удобствами экспедиция двигалась с большой скоростью (80–100 км в сутки) [1, с. 532]. Через Хангайский горный хребет путешественники пересекли Монгольский Алтай, осенью 1909 г. они были в Улясутае. К началу зимы экспедиция вернулась через Кяхту в Сибирь [1, с. 13]. Итак, в ходе третьей экспедиции ученый тщательно обследовал Бухтарминский край, с которым он познакомился еще в ознакомительной поездке 1905 г., затем Монгольский Алтай, окрестности г. Кобдо, окрестности Улясутая, Урянхайский край.

Все путешествия в Русский и Монгольский Алтай в 1906–1907 г. и в 1909 г. были археологическими и частично географическими экспедициями. Й. Г. Гранё исследовал способы захоронения древних народов и ареалы распространения однотипных могильных захоронений, петроглифические памятники, рунические надписи, картографировал обширные территории. Но уже тогда ученый проводил геологические и геоморфологические наблюдения, изучал растительный мир и климат, обращал внимание на проявления древнего оледенения в горах Русского и Монгольского Алтая [1, с. 561]. По возвращении из Алтая в конце 1916 г. ученый приступил к созда-

нию книги о своих экспедициях по Русскому и Монгольскому Алтаю. В книге «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий» нашли отражение основные положения концепции, которые Гранё обдумывал в ходе экспедиционных изысканий на Алтае в 1906–1907, 1909, 1913–1916 гг. Территории, основными компонентами которых являлись растительные, водные ресурсы, поселения, Й. Г. Гранё рассматривал как ландшафтные целостности, которые ученый исследовал как единый комплекс вопросов о среде обитания человека. По важности собранных этнографических сведений, характеризующих этническое своеобразие народов Русского и Монгольского Алтая, его труд «Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий» не имеет себе равных в научной литературе.

L. N. Mukaeva

«Each person has light and shadow sides, like the cedars on the Altai hills»: the ethnocultural component of the field research of the finnish geomorphologist I. G. Granye in the Russian Altai and Mongolian Altai in 1906–1909.

Annotation. The article highlights the ethnocultural component of field research by the finnish geomorphologist I. G. Granye in the Russian and Mongolian Altai, carried out by him on the instructions of the Finnish-Ugric Society in 1906 - 1907 and in 1909. The expeditionary research undertaken was archaeological. But at the same time I. G. Granye has collected a wealth of material on the ethnic history of the peoples of the Russian Altai and Mongolian Altai. According to the author of the article, the characteristics and descriptions of various ethnocultural groups, communities and enclaves of the Altai-Mongol region expand modern understanding of the history and culture of the region's population in pre-soviet times. **Keywords:** *Russian Altai, Mongolian Altai, Altai peoples, expeditionary research, field materials, ethnocultural processes, ethnic diversity.*

Источники и литература

1. Гранё Й. Г. Алтай. Увиденное и пережитое в годы странствий. Москва: «Индрик», 2012. 608 с.
2. Мукаева Л. Н. Из истории изучения Горного Алтая П. А. Чихачевым в 1842 г. // Вестник Томского государственного университета. Сер. «Исторические науки». 2011. № 353. С. 110–116.
3. Мукаева Л. Н. Историко-культурная составляющая геологических исследований Горного Алтая в первой половине XIX в. на примере текста П. А. Чихачева «Путешествие в Восточный Алтай» // Диалог культур: поэтика локального текста. Материалы V Междунар. науч. конф.: в 2-х т. (г. Горно-Алтайск, 26–29 сент. 2016 г.). Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. ун-т. С. 169–179.
4. Мукаева Л. Н. Историческая составляющая геоморфологического изучения Горного Алтая в начале XX в. на примере экспедиционных исследований финского ученого Й. Г. Гранё (на материалах юго-Западной части Горного Алтая – современного Усть-Коксинского района Республики Алтай) // Диалог культур: поэтика локального текста. Материалы VI Междунар. науч. конф. (г. Горно-Алтайск, 26–29 мая 2018 г.). Горно-Алтайск: Горно-Алт. гос. ун-т. С. 123–135.

УДК 39(=511.152)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-277-280

Л. И. Никонова

Миграция мордвы из Сибири и сопредельных территорий: аспекты из рабочего блокнота экспедиций и не только...¹

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

Аннотация. Описывается изучение миграции мордовского населения из Сибири и сопредельных территорий в РФ, аспект формирования внимания населения Мордовии к переселению по материалам некоторых этнографических экспедиций и их результаты, которые в последующем позволят составить целостную картину этнокультурной жизнедеятельности этноса в РФ. **Ключевые слова:** дисперсность, переселение, мордва, этнографические экспедиции, результаты, монографии серии «Мордва России», перспектива.

Изучение истории и этнокультуры мордвы России – актуальное направление региональной и отечественной науки. Мордовский народ является одним из крупных народов финно-угорской языковой семьи в Российской Федерации. По численности населения среди народов России мордва занимает девятое место и первое – среди родственных финно-угорских народов. Знание культурных особенностей жителей разных уголков мира помогает в общении и обогащает нашу жизнь. «В каждой культуре есть свои глубоко целесообразные нормы и правила поведения, законы, знание которых помогает в общении. Мир многолик и разнообразен», – отмечает профессор М. Ю. Мартынова [1, с. 1]. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г. численность мордовского населения России составляет 744,2 тыс. чел., из них только 333 112 чел. проживают в республике [2, с. 6]. Подобное положение складывалось исторически. Столыпинская аграрная реформа, Октябрьская революция, индустриализация, коллективизация сельского хозяйства, войны и послевоенное восстановление экономики страны, освоение целинных и залежных земель, развитие новых промышленных центров, современных видов транспорта сопровождалось массовыми миграциями населения, привели к оттоку мордовского населения из родного края по всей России – от Запада до Востока. Сложившаяся высокая дисперсность этноса стала причиной активных работ этнографов в 1986, 1991, 1997 гг. по изучению мордовской диаспоры в РФ (Пензенской обл., Республиках Башкортостан, Татарстан и Чувашия и др.). В 2001 г. изучение мордовской диаспоры получило продолжение и обрело современное содержание в рамках научного проекта «Мордва России». Было организовано и проведено более 25 этнографических экспедиций в населенные пункты с компактным проживанием мордвы на территории РФ (2001–2018), существенную финансовую помощь

оказали гранты РГНФ (Л. И. Никонова – руководитель проектов). Экспедиции проходили в Сибири (Алтайский, Красноярский края, Кемеровская, Новосибирская обл. и др.) и на сопредельных территориях (Дальний Восток, Урал, Забайкальский край и др.). До их непосредственного проведения изучались опубликованные материалы по маршрутам экспедиций, материалы СМИ.

Переселенчество – добровольное перемещение сельского населения в России в XIX – нач. XX в. на постоянное жительство в малонаселенные окраинные районы, преимущественно в Сибирь, разрешенное или поощряемое правительством. До конца XIX в. подавляющее большинство переселенцев уходило на новые места без всяких разрешений и согласований и на новом месте обустроивалось самостоятельно. С началом постройки Транссибирской магистрали правительство взяло курс на поощрение переселенчества в Сибирь. Организацией переселенчества занимались Комитет Сибирской железной дороги (1892–1905) под председательством великого князя Николая Александровича (с 1894 г. имп. Николай II) и Переселенческое управление МВД (с 1896 г.). В 1906–1914 гг. за Урал переселились 4 млн чел., они освоили около 33 млн га земли. В Советской России переселенчество возобновилось во второй половине 1920-х гг., но было свернуто в связи со сплошной коллективизацией. Широкие масштабы сельскохозяйственное переселение приняло в ходе кампании по освоению целинных земель в 1950–1960-е гг. [3, с. 660]. В статье впервые предпринята попытка рассмотреть миграции мордовского населения из Сибири и с сопредельных территорий.

В ходе этнографических экспедиций, проводимых с 2001 г. в некоторые районы – Красноярский (2001) и Приморский (2004) края, Сахалинскую (2004), Камчатскую (2005) и Иркутскую (2008) области; Республику Хакасию, Забайкальский край (2008), Тюменскую, Томскую, Магаданскую области (2009); Республику Саха (Якутия) (2009) и др. выяснилось, что миграции мордовского населения проходила не только из Мордовии, но также из Сибири в сопредельные территории и наоборот. Эти данные подтвердились в этнографических экспедициях по Северу. Напри-

¹ Материалы подготовлены по результатам научных проектов, поддержанного РГНФ, № 09-01-23700е/В «Этнокультурная география мордвы северной и юго-восточной Сибири», Р; РГНФ, № 11-11-13601 е(р) «Переселенческое движение мордвы в Зауралье в XIX–XX вв. (историко-этнографический аспект)», Р.

мер, с 22 сентября по 4 октября 2013 г. совершена этнографическая экспедиция в Таймырский Долгано-Ненецкий (г. Дудинка, Кайеркан, Норильск, пгт. Диксон) район (рук. проекта и экспедиции – д-р ист. наук, проф. Л. И. Никонова и научные сотрудники отдела Т. Н. Охотина, М. М. Фадеева). Цель – узнать историю переселения, факторы адаптации в иной природно-климатической зоне и в целом систему жизнедеятельности в особо суровой местности.

Крайний Север – это в России часть территории, расположенная преимущественно к северу от Полярного круга. Включает зоны арктических пустынь, тундровую, лесотундровую и часть таежную. Характеризуется суровыми климатическими условиями и относительно слабой заселенностью. К району Крайнего Севера отнесены: Тыва, Якутия, Магаданская область, Чукотский автономный округ, Камчатская, Мурманская области, отдельные районы и города Карелии, Архангельской области, Республики Коми, Тюменской области, Хакасии, Красноярского края, Иркутской области, Хабаровского края и Сахалинской области и перечень местностей, приравненных к районам Крайнего Севера, – отдельные районы и города Бурятии, Томской, Читинской и Амурской областей, Приморского края, Таймырский (Долгано-Ненецкий) муниципальный район является частью Красноярского края, где в территорию района (2010 г.) входят г. Дудинка, п. Диксон, Норильск как город краевого подчинения и Кайеркан – район Норильска [4].

Таблица 1

Численность мордвы в Таймырском (Долгано-Ненецком) муниципальном районе

Год	1939	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Численность, чел.	158	58	94	127	65	87	57

Составлено по: Демоскоп Weekly – Приложение. Переписи населения: 1939, 1959, 1970, 1979, 1989, 2002, 2010 // http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_..._ra.php.

Из приведенных данных видно, что динамика численности мордвы в изучаемом районе имеет общие тенденции, свойственные славянским, тюркским и северным народам. Наибольшая численность мордвы в 1939 г. по 1959 г. падает, что связано с происходившими в стране историческими событиями, которые обусловили серьезные изменения в социальной сфере. С 1959 по 1979 гг. у мордовского этноса отмечено повышение численности, свидетельствующее об увеличении рождаемости, что характерно для демографической ситуации в целом по стране. Резкий спад численности происходит уже с 1980-х гг. и продолжается до настоящего времени, на что повлияли серьезные изменения в экономике страны за данный период.

Согласно опросу информаторов, проведенному в ходе этнографической экспедиции, основными причинами переселения мордовского населения на исследуемую территорию была существенная социальная поддержка со стороны государства: предоставлялось жилье, оплачивались проезд, провоз ба-

гажа и выдавались подъемные деньги; в детском саду, школе и на вредном производстве бесплатно предоставлялось молоко; регулярно выплачивали заработную плату, оформлялась льготная пенсия, льгота районного коэффициента и процентных надбавок к заработной плате – «полярки» [5, Корюкова, Корюков, Молева].

Дудинка – самый северный город планеты, административный центр Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района. Расположен в низовьях реки Енисея более чем в 2500 км от Красноярска [6. с. 356]. Здесь проживают представители более 60 различных национальностей: ненцы, долганы, энцы, нганасаны, эвенки и др. [7]. На 1939 г. в Дудинском районе из общей численности населения (18 826 чел.) русских – 13 454; украинцев – 1663; якутов – 458; белорусов – 398; татар – 319 чел. и прочих народностей, мордва на 10-м месте, ее численность 135 чел. В с. Дудинка (окрц/рц) на 1939 г. из общей численности населения – 3 568 чел. русских – 3 094; украинцев – 157; татар – 68; якутов – 49; белорусов – 31; мордвы – 25 чел., и это 6-е место по численности [8]. На 2002 г. в Дудинке – 72 чел. мордвы, или 0,2% ко всему населению. Мордовское население переехало в поисках хорошей работы (родители) либо проживают здесь с рождения (дети ранее приехавших родителей). Так, Е. К. Евай работает главным специалистом в МБУК «Городской центр народного творчества»; В. А. Попков – в службе транспортного обеспечения администрации. Здесь же живут и другие мордовские переселенцы: Н. В. Русских (Рой), Н. В. Некипелова (Лизина). История их переселения разная. Так, Л. И. Томашевская рассказала, что родом она из пос. Курагино Красноярского края, но ее бабушка – мордовка А. Н. Мочалова, 1917 г. р. до 1945 г. жила в Мордовии, а потом уехала в Норильск. В Дудинке живет и ее сестра Т. И. Деменева. Н. С. Филипповская родилась в с. Верхняя Коя Красноярского края, в Дудинке – с 2002 г., работает главным специалистом отдела клубной работы и досуговой деятельности по работе с детьми КГБУК «Таймырский дом народного творчества» [5, Некипелова].

Основными причинами переселения мордовского населения на Диксон, согласно проведенному опросу, были приглашения, вызовы и распределение, по объявлению (требуются специалисты), добровольное переселение к родственникам и др. Так, по приглашению Е. А. Тимониной переехала И. А. Ломовцева; по объявлению (требуются специалисты) – Е. А. Тимонина; к родственникам приехала М. И. Молева [5].

Значимым фактором для рассмотрения особенностей материальной и духовной культуры этносов является также рассмотрение мест выхода переселенцев, т. е. территорий, с которых выезжали мигранты. Больше число переселенцев родилось в населенных пунктах Республики Мордовия и Красноярского края. Так, И. Н. Куркин, Н. Н. Фадеева, М. Е. Фадеев приехали из Саранска; Г. П. Филипповская – из д. Калиновка Ширингушского (ныне Зу-

бово-Полянского) района РМ и др. Из населенных пунктов Красноярского края, в том числе из г. Норильска, прибыли Ю. Г. Куркина; из пос. Курагино – Л. И. Томашевская; из с. Верхняя Коя – Н. С. Филипповская; из с. Черна Кояну Красноярского края – Н. В. Некипелова [5, Томашевская].

Среди опрошенных встречались уроженцы и переселенцы их городских и сельских населенных пунктов различных областей России. Так, из г. Приморско-Ахтарск Краснодарского края В. А. Попков; г. Орск Оренбургской области – С. Н. Юдин; д. Огибь Устюженского района Вологодской области – М. И. Молева; г. Мичуринск Тамбовской области – Т. Н. Белоусова; из пос. Нижний Уфалей Верхнеуфалейского района Челябинской области – А. П. Мамаев; г. Балаково Саратовской области – В. Н. Клименова. Также из Казахстана родом М. В. Конищева, родилась на Украине Н. В. Русских [5].

Республика Тыва граничит на севере и северо-западе с Красноярским краем и Республикой Хакасия, на северо-востоке – с Иркутской областью и Республикой Бурятия, на востоке и юге – с Монгольской Народной Республикой, на западе – с Республикой Алтай. Тыва со всех сторон окружена горными хребтами Саян, в основном покрытыми хвойными лесами. Республика богата водными ресурсами. На ее территории берет начало одна из величайших рек мира – Енисей. Столица республики, город Кызыл, расположен у слияния Бий-Хема (Большого Енисея) и Каа-Хема (Малого Енисея), в самом центре Азиатского материка. Енисей – по-тувински Энэ-Сай, дословно «мать-река» или «материнская река». Одна из самых величественных рек мира, несущая свои воды в Северный Ледовитый океан, главная культурообразующая река Тувы. Каа-Хем (Малый Енисей) – горная порожистая река, берущая начало на востоке Тувы в хребтах нагорья Сеншлен [9, с. 282]. По данным переписи 2002 г. – 305 510 чел. Согласно этим данным, основными этносами являются тувинцы и русские, тувинцев – 77,02% (235 313 чел.), русских – 20,11% (61 442 чел.). Кроме них, постоянно проживают представители других национальностей: коми – 0,46% (1404 чел.), хакасы – 0,4% (1219 чел.), украинцы – 0,27% (832 чел.), татары – 0,19% (584 чел.), киргизы – 0,17% (520 чел.), буряты – 0,14% (436 чел.), а также алтайцы, белорусы, саха (якуты), казахи, грузины, армяне, латыши, корейцы, немцы, китайцы, мордва и др. Согласно переписи 2010 г. в Республике Тыва численность всего населения (тыс. чел.) – 307,3 [10]; 2012 г. – 309,3 [11, с. 5]. Численность мордвы в Тыве определяется согласно всероссийским (всероссийным) переписям 1959–2010 гг.

Таблица 2

Численность мордвы в Тыве по данным переписей 1959–2010 гг.

	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Тувинская АССР / Республика Тыва	234	307	279	334	106	56, из них мужчин – 27, жен. – 29

В Тыве зарегистрировано 47 религиозных объединений [11, с. 6]: буддийские (ламаистские) – 18, протестантские (разных деноминаций) – 17, шаманские – 7 и православные – 3. Как и ранее, от регистрации отказываются старообрядцы, принадлежащие к беспоповцам часовенного согласия [9, с. 137]. Согласно проведенному исследованию, первые переселенцы мордва в Тыве – старообрядцы.

Старообрядчество – общественное и религиозное движение. В некоторых работах советских и зарубежных историков XX в. старообрядчество оценивалось как крупнейшее религиозное, социальное и культурное движение, охватившее миллионы людей, как феноменальное явление в нашей истории. Например, Д. С. Лихачев так характеризовал старообрядчество: «...живой остаток древней русской культуры, сохранивший ее замечательные достоинства» [12, с. 5]. Скиты в Тыве появились вместе с появлением старообрядцев. По наблюдениям современных этнографов, именно окраинное население, стремящееся к изоляции (как это и произошло со староверами в Тыве), дольше сохраняет старые формы народной культуры. В Тыве, например в верховье Енисея, до сих пор имеются поселения, состоящие только из старообрядцев [12, с. 6].

По воспоминаниям Фаины Епифановны Лифановой, ее бабушка Евросинья Андреевна рассказывала, что, скрываясь от властей, старообрядческие семьи часто меняли местожительство – переезжали с одного места на другое. Среди мордвы-староверов дер. Медведевки по этому поводу сложилась своя поговорка: «Переезжали из-за Саян – из Байтака, да в Буртак, из Буртака, да в Байтак» [13, Лифанова Ф. Е.]. В дер. Медведевка Каа-Хемского района в начале приехали 3 брата: Сидор Дорофеевич, Иван Дорофеевич и Пахом Дорофеевич Лифановы. Здесь же жили Смертины, Дресвянниковы, Поповы и др. «Тува – не только моя родина, но и родина моих дедов. Родовая деревня наша – у Малого Енисея в Каа-Хемском районе: Медведевка» – говорит Ф. Е. Лифанова. Такое название деревня носила до 23 октября 1963 г., когда Указом Президиума Верховного Совета РСФСР «О переименовании некоторых населенных пунктов Тувинской АССР» была переименована в Кок-Хаак Каа-Хемского кожууна [13, Лифанова Э. С.]. Для староверовских семей-мордвы характерны имена Сидор, Епифан, Яков, Пахом, Павел, Фаина, Полина и др.

Согласно воспоминаниям Фаины Епифановны Лифановой, здесь же жили Смертины, Дресвянниковы. Впоследствии Ефросинья Андреевна Смертина (1900 г. р.) и Сергей Викторович Дресвянников (бабушка и дедушка Фаины Епифановны) поженились, у них родилась дочь Ирина (1921 г. р.), которая родилась, как и Епифан Лифанов, уже в с. Медведевка Каа-Хемского р-на), которая впоследствии вышла замуж за Епифана Сидоровича Лифанова, от них и пошло поколение (Галина, Фаина, Сергей, Татьяна) [13, Лифанова Ф. Е.].

Староверы-мордва в прошлом жили не только в Медведевке, но в Бояровке, Зубовке и Федоровке.

У Смертиной (Дресвянниковой) Ефросиньи была родная сестра Федосья Андреевна. Ефросинья и Фатей. Как помнит Фаина Епифановна, они поженились за Саянами и в Медведевку приехали уже женатыми. Их дети родились уже в Медведевке: Аганя, Леонид, Соня, Затей [13, Лифанова Ф. Е.].

В Республике Тыва проживает и мордва, приехавшая в разное время и по другим причинам. Так, родители Татьяны Евгеньевны Рамазановой – Александра Семеновна и Евгений Михайлович Грачевы. Мама, Александра Семёновна Грачёва (1926 г. р.) и сейчас живет в Тыве, в г. Кызыле. Родители познакомились в Новосибирске, где мама училась на швею, а папа приехал в Новосибирск в командировку. Потом поженились, и родилась Татьяна. Евгений Михайлович Грачев (1922–1957) родился в Республике Татарстан, мордвин-мокша, свободно разговаривал на мокшанском языке. У отца есть две родные сестры: Эмма и Валентина, они жили в Луганске, сейчас в Крыму в пос. Старый Маяк. Гордятся, что они мордва, «и не важно, кто где живет: в центре или на окраине России, ближайшем зарубежье. Самое важное, что они мордва!» [13, Грачева].

Лапшакова (Кильдишова) Вера Николаевна, 1968 г. р. Родители: отец – Николай Иванович Кильдишов, 1945 г. р., сейчас живет в г. Кустанае Казахстана. Вера Николаевна вышла замуж в 1991 г., до

этого жила в с. Камень-Рыболов Ханкайского района Приморского края. Бабушка – Анастасия Кильдишова, мордовка, говорила по-мордовски. Предположительно они выехали из дер. Кильдишовки Свердловской обл. [13, Лапшакова].

Таким образом, в результате активных работ этнографов Республики Мордовия этнографические экспедиции открывают неизвестные страницы внутренней миграции мордовского населения Сибири и сопредельных территории. В последующем факты, события, воспоминания и быль позволят составить целостную картину этнокультурной жизнедеятельности этноса в РФ.

L. I. Nikonova

Migration of the Mordovians from Siberia and neighboring territories: aspects from the working notebook of expeditions and not only...

Annotation. The article describes the study of the migration of the Mordovian population from Siberia and adjacent territories to the Russian Federation, the aspect of forming the attention of the population of Mordovia to resettlement based on the materials of some ethnographic expeditions and their results, which will subsequently make it possible to form a holistic picture of the ethnocultural life of the ethnic group in the Russian Federation. **Keywords:** *dispersion, resettlement, Mordovians, ethnographic expeditions, results, monographs of the series "Mordovians of Russia", perspective*

Источники и литература

1. Мартынова М. Ю. Путешествуем по этикету: Занимательная этнография. Москва: Наука, 2017. 104 с.
2. Национальный состав населения Республики Мордовия, владение языками и гражданство (по итогам Всероссийской переписи населения 2010 года): стат. сборник. Саранск, 2013. 99 с.
3. Зубков И. В. Переселенчество // Большая Российская энциклопедия. Т. 25. Москва, 2014. С. 660.
4. Таймырский Долгано-Ненецкий район // Вокруг света – первый познавательный портал [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/424/> (дата обращения: 05.09.2020).
5. Полевой материал автора: Белоусова Татьяна Николаевна, 1957 г. р.; Корюкова (Кравчукова) Ирина Васильевна, 1969 г. р.; Корюков Эдуард Олегович, 1968 г. р.; Молева Мария Ивановна, 1932 г. р.; Непелова (Лизина) Наталия Викторовна, 1972 г. р., пгт. Диксон Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района Красноярского края, зап. 2013 г.
6. Красноярский край: справочник / сост.: О. А. Хонина, Р. Л. Иванова. Красноярск: Кн изд-во, 1984. 360 с.
7. Дудинка. Город под Полярной звездой: Альбом. 1667–1997. М., 1997.
8. Демоскоп Weekly – Приложение. Переписи населения: 1939, 1959, 1970, 1979, 1989, 2002, 2010. [Электронный ресурс]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac..._ga.php (дата обращения: 05.09.2020).
9. Маркус С. В. Тува: словарь культуры. Москва: Акад. проект, Трикста, 2006. 832 с.
10. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва [Электронный ресурс]. URL: http://tuvastat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/tuvastat/resources/6f6aeb0045d3105f8be4cfe75978d42e/%D0%A7%D0%98%D0%AF.htm (дата обращения: 05.09.2020).
11. Статистический ежегодник Республики Тыва: стат. сборник. Кызыл, 2012. 254 с.
12. Татаринцева М. П. Старообрядцы в Тыве: историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука, 2006. 216 с.
13. Полевой материал автора: Лифанова Фаина Епифановна, 1942 г. р.; Лифанова Эльвира Сергеевна, 1970 г. р.; Рамазанова (Грачёва) Татьяна Евгеньевна, 1963 г. р. г. Кызыл, Республика Тыва, зап. 2014 г.

УДК 930:314
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-281-283

О. А. Осадчая

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

Специфика использования опросного метода при изучении антропологических аспектов миграционных настроений старшекласников (на примере учеников 9–11 классов МБОУ «Большереченская СОШ» Омской области)

Аннотация. В статье рассматривается методологический аспект изучения миграции, а именно проводится анализ особенностей использования опросного метода при исследовании миграционных настроений старшекласников из сельской местности, представляющих собой специфическую группу потенциально активных мигрантов. Проблема раскрывается на основе анонимного онлайн-опроса в 2019 г. и группового раздаточного анкетного опроса в январе 2020 г., проведенного в поселке Большеречье Омской области. **Ключевые слова:** миграционные настроения, анкетирование, онлайн-опрос, миграция.

В данной работе под термином «старшекласники» подразумеваются ученики 9–11 классов, которые представляют собой потенциально наиболее мобильную часть молодежи, что ярко прослеживается в сельской местности. Это объясняется тем, что перед учениками выпускных классов после окончания школы встает необходимость продолжения образования в высших и средних специальных учебных заведениях. Однако соответствующие учреждения расположены преимущественно в региональном центре — Омске — и в одном из городов областного подчинения — Таре. Часть выпускников сразу уезжает за пределы области. Сложившаяся ситуация требует изучения. Необходимо исследовать миграционные настроения выпускников школ, то есть потенциальное направление их миграции, потенциальную возможность возвращения выпускников сельских школ после получения образования, а также исследовать степень влияния различных факторов на формирование миграционных настроений старшекласников. Для успешного решения поставленной задачи необходимо выбрать оптимальную методику исследования.

Цель данной работы заключается в рассмотрении специфики выбранных методов и методик, определении границ применения онлайн-опроса и группового раздаточного анкетного опроса среди старшекласников при изучении антропологических аспектов их миграционных настроений.

Анкетный опрос представляет собой один из важнейших методов этносоциологических и антропологических исследований. Большую роль данный метод играет и при изучении антропологических аспектов миграционных процессов. Так, ряд исследователей крупнейших научных центров — Российского государственного гуманитарного университета, Высшей школы экономики, Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, а также других исследовательских центров в ходе изучения проблем миграции опираются именно на опросный метод, который достаточно популярен среди исследователей.

Рассмотрим несколько примеров. Хотелось бы упомянуть работу «Отношение к трудовым мигрантам в сознании студенческой молодежи Москвы» И. В. Воробьевой [1] — исследователя, работающего на базе РГГУ. В данной статье автор, приводя данные опросов, в том числе ВЦИОМ, а также опираясь на данные официальной статистики, помимо рассмотрения заявленной в теме проблемы приводит анализ этнических и межнациональных установок, сложившихся в сознании молодежи. И. О. Шевченко на базе того же РГГУ, опираясь на результаты опросов, в том числе ВЦИОМ, а также опубликованной на интернет-порталах информации, исследует гендерный аспект миграции [2].

На базе Высшей школы экономики до 2012 г. работал Е. В. Тюрюканов, под редакцией которого была опубликована книга «Женщины-мигранты из стран СНГ в России» [3]. При сборе материалов применялся метод выборочного опроса, который был проведен по структурированному вопроснику и предполагал очное заполнение анкет интервьюерами.

Еще одним исследователем, занимающимся изучением миграционных процессов, но на базе Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, является В. В. Степанов. В число его работ входит статья «Общественное восприятие миграции и мигрантов в современной России» [4]. Автор, опираясь на результаты общероссийского опроса и материалы СМИ, рассмотрел, насколько россияне были готовы к принятию мигрантов, а также дал оценку роли СМИ и реализации государственных мер по формированию общественного мнения по этому вопросу.

М. А. Абрамова (Институт философии и права СО РАН) в статье «Образовательные траектории и миграционные намерения как показатель адаптивности современной молодежи» [5] представила выводы, основанные на материалах проведенных среди учащейся молодежи опросов. Также на основе проведенного опроса была подготовлена работа Е. И. Заседателевой «Философско-антропологический анализ миграционных процессов как жизнен-

ной стратегии сельской молодежи» [6], в которой были выделены факторы, влияющие на формирование миграционной стратегии.

Таким образом, является распространенной практика изучения миграционных настроений на основе материалов, полученных опросным методом. При этом исследователи используют и иные источники – материалы СМИ, нормативно-правовую документацию и т. п.

В период с января по май 2019 г. проводился анонимный онлайн-опрос учеников 9–11 классов МБОУ «Большереченская СОШ» [7, л. 1–63]. Со сложностями проведения анонимных онлайн-опросов я как исследователь столкнулась уже на начальном этапе сбора материалов. Изначально предполагалось, что в исследовании примут участие около 200 респондентов, причем планировалось провести сбор материала в течение января, однако вследствие нежелания школьников (в первую очередь это касается учеников 9 класса) участвовать в опросе пришлось расширить сроки сбора материала. В результате за первое полугодие 2020 г. удалось собрать лишь 63 анкеты, 30 из которых принадлежали юношам и 33 – девушкам от 15 до 18 лет.

Огромную роль здесь также сыграла невозможность отслеживания участия школьников в опросе со стороны заинтересованных лиц, а именно интервьюера и школьных учителей. Как уже упоминалось выше, проблема нежелания школьников отвечать на предоставленные им вопросы характерна прежде всего для учеников 9 класса, когда как школьники более старшего возраста были значительно активнее. Именно в совокупности перечисленных факторов заключается специфика проведения онлайн-опросов среди старшеклассников.

Еще одна важная проблема заключается в недостаточности данных, полученных методом онлайн-опроса для того, чтобы наиболее подробно рассмотреть специфику миграционных настроений старшеклассников. Это связано с тем, что вопросы предполагают достаточно четкие и краткие ответы, что не дает возможность респондентам детальнее обосновать свою позицию.

Несмотря на то, что онлайн-опрос более удобен в плане анализа полученного материала, исследователь, проанализировав результаты опроса, пришел к выводу, что онлайн-форму целесообразнее заменить на групповой раздаточный анкетный опрос. В присутствии заинтересованных лиц появилась возможность контролировать процесс сбора материала, максимально задействовав старшеклассников.

В январе 2020 г. среди учеников 9–11 классов МБОУ «Большереченская СОШ» был проведен групповой раздаточный анкетный опрос [8, л. 1–78]. Планировалось собрать около 150 анкет, однако в связи с закрытием одного из классов на карантин, а также с отсутствием по различным причинам некоторых школьников в учебном заведении, за два дня удалось опросить 78 старшеклассников (41 юношу и 37 девушек) от 15 до 18 лет. По сравнению с онлайн-

опросом можно констатировать резкое повышение эффективности сбора материала в условиях непосредственного общения.

Преимущество проведения очной формы опроса, как уже отмечалось, заключается в возможности непосредственного контроля за сбором материалов. Хочется отметить, что качество заполнения анкет школьниками в данном формате заметно улучшилось. Респонденты охотнее заполняли поля, предназначенные для развернутого ответа, а сами ответы характеризуются большей степенью детальности. Однако в ходе проведения анкетного опроса проявилась та же тенденция, что и при онлайн-опросе: ученики 9 класса не проявили заинтересованности отметить, что в данном случае это было менее выражено.

Таким образом, непосредственное присутствие интервьюера и школьного учителя играет большую роль в успешности проведения опросов среди школьников, способствует более ответственному отношению к заполнению предлагаемых анкет.

Наряду с указанными преимуществами у группового раздаточного анкетного опроса имеются также и недостатки – как и онлайн-опрос, очная форма анкетирования предусматривает достаточно сжатые ответы, что ограничивает респондентов в изложении собственных мыслей по тем или иным вопросам. Именно поэтому в ходе исследования антропологических аспектов миграционных настроений молодежи, в особенности школьников, недостаточно опираться только лишь на результаты, полученные опросным методом.

При проведении анкетирования, а также из многочисленных бесед со старшеклассниками, было установлено, что изучение антропологических аспектов миграции у школьников затруднено стереотипным восприятием миграционных процессов как явлений сугубо социально-экономических или, в ряде случаев, как относящихся к сферам конфликтологии или международных отношений. Доминирующее восприятие социально-экономической проблематики миграции подтверждается материалами как опроса, проведенного в январе–мае 2019 г., так и опроса января 2020 г. В качестве показательных примеров приведем процентное соотношение ответов респондентов, указавших причины, по которым они не планируют возвращаться в поселок Больше-речь. По результатам онлайн-опроса 2019 г. 70% респондентов не планируют возвращаться по причине низкой заработной платы в поселке, а 22% – по причине невостребованности в поселке выбранной ими специальности [7, л. 1–63]. Если обратиться к результатам анкетного опроса 2020 г., то здесь наиболее популярной причиной среди не планирующих возвращаться школьников также выступает низкая заработная плата, на которую указали 33% респондентов. Второе место заняла невостребованность в поселке выбранной профессии – 24%, а 22% вовсе указали на комплекс причин, куда помимо фактора заработной платы и проблем трудоустройства

входят проблемы с поиском жилья, отсутствие мест проведения досуга и т. д. [8, л. 1–78].

Учитывая исследовательский опыт ученых, работающих с проблемами миграций, а также исходя из совокупности всех указанных выше факторов, можно сделать вывод о том, что опросный метод в наименьшей степени подходит для роли основного метода исследования антропологических аспектов миграции, особенно если такое исследование проводится в среде старшеклассников. Во-первых, это связано с достаточно ограниченной возможностью респондентов ответить так, чтобы исследователь мог бы адекватно оценить возможные варианты поведения потенциальных мигрантов, условия принятия решения уезжать или не уезжать, возвращаться или не возвращаться и др., зависящие от складывающейся ситуации, в том числе личной, и действия различных факторов. Во-вторых, вследствие стереотипизированного восприятия школьниками миграций как таковых в рамках анкетирования достаточно сложно добиться от респондентов именно антропологического материала.

Таким образом, проанализировав полученные результаты, необходимо отметить, что при изучении антропологических аспектов миграционных настроений необходимо помимо опросов использовать, например, такой метод, как глубокое интервью, что по-

зволит не только собрать массовый материал, но и рассмотреть проблему детальнее, учитывая действие различных факторов, а также вариации поведения респондентов в той или иной ситуации.

Чтобы получить более адекватные результаты следует, как представляется, сочетать метод анкетирования с методом наблюдения и использовать метод фокус-группового интервью. Это позволит качественно изменить уровень собираемого материала, а также даст школьникам возможность более осознанно и активно принять участие в опросе.

О. А. Osadchaya

Specifics of using the survey method in the study of anthropological aspects of migration attitudes of high school students (on the example of students of 9–11 classes of municipal budget educational institution «Bolshereche Secondary General Education School»)

Abstract. This article examines the methodological aspect of studying migration, namely, the analysis of the features of using the survey method in the study of migration attitudes of high school students from rural areas, who are a specific group of potentially active migrants. The problem is revealed on the basis of an anonymous online-survey conducted in 2019 and a group questionnaire survey in January 2020, conducted in Bolshereche, Omsk region. **Keywords:** *Migration intentions, questionnaire, online survey, migration.*

Источники и литература

1. Воробьева И. В. Отношение к трудовым мигрантам в сознании студенческой молодежи Москвы // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2015. С. 85–89.
2. Шевченко И. О. Гендерные аспекты миграции молодежи: поиск комфортной среды или желание самореализации? // Женщины и мужчины в миграционных процессах прошлого и настоящего. Калининград: изд-во Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, 2019. С. 441–444.
3. Зайончковская Ж. А., Карачурина Л. Б., Мкртчян Н. В., Полетаев Д. В., Флоринская Ю. Ф. Женщины-мигранты из стран СНГ в России / под общ. ред. Е. В. Тюрюканова. М.: МАКС Пресс, 2011. 184 с.
4. Степанов В. В. Общественное восприятие миграции и мигрантов в современной России // Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений / ред. В. В. Степанов. Москва: ИЭА РАН, 2015–2016. С. 112–117.
5. Абрамова М. А. Образовательные траектории и миграционные намерения как показатель адаптированности современной молодежи // Миграционные процессы в Сибири: народы, культуры, государственная политика: сб. науч. тр. / под ред. М. А. Жигуновой, И. И. Кротга. Омск: Изд. центр КАН, 2018. С. 129–138.
6. Заседателева Е. И. Философско-антропологический анализ миграционных процессов как жизненной стратегии сельской молодежи // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. Омск, 2019. С. 15–17.
7. Материалы онлайн-опроса по теме «Миграционные настроения молодежи р. п. Большеречье Большереченского района Омской области». 2019. 63 л.
8. Материалы группового раздаточного анкетного опроса по теме «Миграционные настроения молодежи р. п. Большеречье Большереченского района Омской области». 2020. 78 л.

УДК 39(=512.145)+94(571.15)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-284-287

А. В. Рыков

Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация

Полевые исследования татар Алтайского края в 1990–2010-е гг. Центром устной истории и этнографии АлтГПУ¹

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению полевых исследований татарского населения Алтайского края в 1990–2010-е годы, проводимые Центром устной истории и этнографии АлтГПУ. В работе проанализированы основные тематические направления проводимых полевых исследований в городах и районах Алтайского края. В заключении автором анализируются основные итоги исследований Центром устной истории и этнографии татар региона на современном этапе. **Ключевые слова:** татары, полевые исследования, Центр устной истории и этнографии АлтГПУ, устная история, этнография.

Социальные и политические изменения в государстве оказывают значительное влияние на этнокультурные процессы. В частности, многие крупные этнические группы под их влиянием вынуждены менять свое место проживания. Это приводило к образованию крупных групп мигрантов, проживавших в отдалении от основной части этноса. Как отмечает Т. К. Щеглова, татары Алтайского стали одной из таких групп, переселявшихся в XVIII–XX вв. из европейской части России [1, с. 246]. В этом аспекте изучение динамики их этнокультурных процессов, которые происходили под влиянием как иных природно-климатических факторов, так и других этносов, является важной задачей для этнографов.

Согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в регионе проживает 6794 татар (6 место – 0,34%) после русских (1 место – 93,93%), немцев (2 место – 2,13%), украинцев (3 место – 1,35%), казахов (4 место – 0,34%) и армян (5 место – 0,32%). Территориями концентрации казахов в крае являются крупные города: Барнаул (1402), Бийск (663), Алейск (272), Новоалтайск (214), ЗАТО Сибирский (195), Заринск (186), Славгород (151), прилегающие и тяготеющие к городам районы: Тальменский (109), Бийский (105), Первомайский (100), а также приграничные районы – Угловский (347), Кулундинский (284), Михайловский (197).

Одним из крупных центров изучения татар Алтайского края в 1990–2010-е гг. стал Барнаульский государственный педагогический университет (позднее Алтайский государственный педагогический университет). На его базе сформировалась научная школа по этнографии и устной истории под руководством доктора исторических наук, профессора Татьяны Кирилловны Щегловой.

Активизация исследовательской работы по изучению татарского населения произошла с сере-

дины 1990-х – начала 2000-х гг., когда были разработаны комплексные программы «Народы Алтая: история и культура» и «Этническая мозаика народов г. Барнаула». С 1996 г. реализуется программа «Народы Алтая: история и культура». В 2003 г. было заключено соглашение с администрацией Барнаула о совместном научно-исследовательском проекте «Этническая мозаика г. Барнаула» [2, с. 92]. Реализация данных программ была направлена на изучение сохранения и трансформации традиционной татарской культуры городского и сельского населения в контексте политических, экономических, социальных и этнокультурных процессов 1990–2000-х гг. [3, с. 73].

Крупное исследование татар г. Барнаула было проведено осенью 2005 г. в рамках комплексной исследовательской программы «Этническая мозаика народов г. Барнаула». В ходе его проведения использовались методы интервьюирования и анкетирования. В сентябре–ноябре 2005 г. в ходе стационарных исследований было опрошено 10 информантов, большинство из которых были 1920–1930-х гг. рождения [4, с. 205–206]. Для проведения интервью были разработаны и применялись вопросники «Этническая мозаика г. Барнаула: семейные истории» (автор – Е. В. Гальских) и «Изучение этнического самосознания» (автор – Б. Б. Пушкарев). Кроме того, в рамках исследования было заполнено 50 анкетных листов по этнической идентичности и этническому самосознанию татар [5, с. 180].

Этнографические и устноисторические исследования в городской среде имеют ряд особенностей. Прежде всего это связано с тем, что, как отмечает Е. В. Гальских «работа в городе отличается своей спецификой: прежде всего большей закрытостью людей, их нежеланием раскрывать свою семейную историю, этнические корни перед профессионально заинтересованными людьми. Возникает некоторая настороженность, боязнь публикации какой-то негативной информации» [6, с. 122]. В этих условиях при проведении обследования татарского населения города Барнаула значительную помощь оказали руководители татарской автономии, которые не только предоставили списки и определили наиболее ин-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства образования и науки Алтайского края в рамках научного проекта № 19-49-220009 «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX – начала XXI века как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края».

тересных информантов, но и определили координаторов работы.

Основными темами, рассматриваемыми в ходе исследования татар города Барнаула, стали повседневная жизнь горожан, этническая идентичность и этническое самосознание, сохранность языка и сфера его применения, а также материальная и духовная этническая культура и история образования национально-культурной автономии татар [4, 5, 8, 10].

При рассмотрении повседневной жизни татар Барнаула были проработаны и обозначены перспективы изучения сюжетов из истории татар-горожан в разные периоды (голод 1920-х гг., репрессии, Великая Отечественная война, трудовые будни и др.) через призму устной истории, гендерной истории, истории повседневности. Интересна перспектива изучения голода 1920-х гг. через семейные рассказы [6, с. 123]. Значительная часть татар переселилась на Алтай именно в этот период, поэтому рассказы о нем сохранились в семьях.

Важным сюжетом стало изучение особенностей материальной культуры татар. В частности, в ходе исследований были изучены традиционная одежда, украшения и пища, а также использование предметов традиционной материальной культуры. «Условия городской жизни мало способствовали сохранению в татарских семьях предметов национальной одежды, особенностей быта» [6, с. 130], однако «традиции питания, в отличие от элементов материальной культуры, сохранились до наших дней» [4, с. 208]: практически все информаторы готовят традиционные татарские блюда (бэлеш, чак-чак, токмач и т. д.), соблюдают пищевые запреты.

При характеристике духовной культуры татар г. Барнаула большое место было уделено рассмотрению семейной обрядности и семейного быта, рубежных обрядов, календарных и религиозных праздников. Отдельной крупной темой в исследованиях городского населения стала история семьи и внутрисемейных отношений (создание семьи, количество детей в семье (людность семьи), внутрисемейные отношения, положение женщины в семье). Исследователи отметили, что в семьях очень большое место уделяется воспитанию детей. Через него происходит привитие подчинения старшим и уважения к ним: матери, отцу, старшим братьям и сестрам; выстраивание распределения обязанностей по половозрастным признакам. Отмечается, что многие семейные традиции татар сохраняются и в настоящее время [4, с. 208; 6, с. 129].

Важным исследовательским вопросом, рассмотренным в ходе исследования, стало изучение этнической идентичности и этнического самосознания татар города Барнаула. При помощи этносоциологического подхода, примененного Б. Б. Пушкаревым, было установлено, что «наибольшее количество людей называет себя просто „татарами“ — общим этнонимом, которым назывались многие тюркоязычные народы» [5, с. 181]. При определении значения этноидентификационных признаков главную

роль, по результатам анкетирования, играют религия и язык. Эти же признаки являются основными при определении отличий от других этнических групп. Также анкетирование выявило значительную роль языка как признака собственной общности и отличия татар Алтайского края от татар других регионов. Подводя итог, Б. Б. Пушкарев отмечает, что «этническое самосознание татар Алтайского края находится на достаточно высоком уровне». Прежде всего автор связывает это с происходящими современными этническими процессами [5, с. 183]. Высокий уровень этнического самосознания подтверждается и материалами устноисторических интервью с представителями татарского этноса. Как отмечает Е. В. Гальских, опрошенные информанты «гордятся своей нацией, хорошо знают татарский язык, правда, только разговорный, и научили языку своих детей» [6, с. 129]. При этом важным уточнением, по мнению А. В. Юсуповой и Т. А. Горивячевой, является то, что чувство национальной гордости «пришло к некоторым из них лишь с возрастом и в период переустройства России в 1990 г.» [7, с. 121].

Большое внимание было уделено изучению национально-культурной автономии татар г. Барнаула. Во время проведения исследования (в октябре–ноябре 2005 г.) были опрошены люди, которые стояли у истоков образования национально-культурной автономии татар, а также члены татарской общины. Был собран материал по истории образования автономии. Т. А. Горивячева отмечает, что в ходе устноисторических исследований было установлено, что в условиях бурного процесса консолидации представителей разных народов у татар увеличивается интерес к своей культуре, растет национальное самосознание [8, с. 130]. Все это обуславливает увеличение интереса к национально-культурной автономии. При этом в ходе исследования было выявлено «много спорных вопросов и проблем, которые будут решаться при дальнейшем изучении НКТА» [8, с. 130]. Они касаются прежде всего дальнейшего развития национально-культурной автономии.

Отдельным направлением исследовательской работы Центра устной истории и этнографии стало изучение татар Алтайского края сельской местности. С 2006 г. в рамках реализации программы «Народы Алтая: история и культура» аспирантами кафедры отечественной истории Т. А. Горивячевой и А. В. Юсуповой по темам диссертационных исследований были проведены полевые исследования казахов и татар [9, с. 109]. С 19 по 25 ноября 2007 г. ими была проведена экспедиция на территории Угловского района, обследованы села Бор-Кособулат, и Беленькое. Целью экспедиции было «этнокультурное обследование сел с казахским и татарским населением, выявление уровня сохранности традиционной культуры этих этнических групп» [10, с. 186]. Выбор села Беленькое для исследования был обусловлен тем, что оно является моноэтническим татарским селом. Исследования в данном населенном пункте проводились с применением интервьюирования и

анкетирования. Были опрошены представители казанских и сибирских татар, татары-мишари. Как отмечает А. В. Юсупова опрос строился на основе вопросника по истории и культуре семьи, состоящего из блока вопросов, касающихся национальной одежды, пищи, праздников, внутри семейных отношений, а также ряда вопросов по истории рода. Анкетирование проводилось по двум направлениям: традиционная культура татарского населения и этническое самосознание татар [10, с. 187]. Были получены сведения о материальной культуре беленьских татар (национальная женская и мужская одежда, традиционная пища, традиционные праздники и занятия татар), традиционных праздниках, народных традициях и обычаях, пище, как праздничной, так и повседневной, а также национальной одежде [10, с. 187]. Подводя итог, А. В. Юсупова отмечает, что результаты исследования «позволяют говорить о достаточно высокой степени сохранности традиционной культуры татарского населения в сельской местности по сравнению с материалами городских стационарных исследований» [10, с. 188].

В ноябре–декабре 2008 г. в ходе экспедиции было обследовано казахское село Керей Кулундинского района. Было записано 36 интервью, заполнены анкеты по самосознанию казахов и материальной культуре, собран фотоматериал (около 800 снимков), отражающий архитектурный облик села, элементы материальной и духовной культуры населения, а также его хозяйственные занятия [11, с. 92]. Большинство населения села составляют казахи. При этом проведенное исследование в с. Керей показало, с одной стороны, сохранность элементов традиционной культуры казахов, с другой стороны – взаимовлияние казахской и татарской культур. Как отмечает Т. А. Гориявчева, это проявляется в изменении способов ведения скотоводства. Она пришла к выводу,

что «для казахского этноса традиционным в хозяйственной деятельности остается занятие скотоводством, но способы его ведения изменились. Например, в результате взаимодействия с татарским этносом появилась традиция проведения „ума“» [12, с. 87].

В ежегодных комплексных историко-этнографических экспедициях 2010-х гг. также был получен полевой материал по истории и культуре татар. В частности, в 2017 г. были взяты интервью в с. Курлек Красногорского района.

Результаты полевых исследований легли в основу обобщающих публикаций Т. К. Щегловой и А. В. Юсуповой [1, 13, 14] по истории и культуре татар, проживающих в городской и сельской местности Алтайского края. В них были выявлены основные волны переселений татар на территорию Алтайского края, места и особенности их расселения в регионе, основные принципы хозяйствования татарских семей в сельской местности, а также преимущественные занятия татар в городах. Большое место было уделено рассмотрению изменений материальной и духовной культуры, этнического самосознания и самоуправления татар региона.

A. V. Rykov

Field research of the Tatars of the Altai Territory in the 1990s–2010s by the Center for Oral History and Ethnography of Altai State Pedagogical University

Annotation. This article is devoted to the consideration of field studies of the Tatar population of the Altai Territory in the 1990–2010s, conducted by the Center for Oral History and Ethnography of the Altai State Pedagogical University. The paper analyzes the main thematic areas of field research in cities and regions of the Altai Territory. In conclusion, the author analyzes the main results of research by the Center for Oral History and Ethnography of the Tatars of the region at the present stage.
Keywords: *Tatars, field research, Center for Oral History and Ethnography of AltSU, oral history, ethnography.*

Источники и литература

- Щеглова Т. К. Татары Алтайского края: формирование и размещение в XVIII–XXI веках // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации: материалы Междунар. науч. конф. (25–27 ноября 2012 г.) / отв. ред.: Т. К. Щеглова, Г. Ф. Габдрахманова. Барнаул, 2012. С. 246–256.
- Демин М. А. Т. К. Щеглова: исследования в области истории Сибири и Центральной Азии, этнографии и устной истории // Вестник Алтайского государственного педагогического университета. 2018. № 2 (35). С. 89–97.
- 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-й междунар. науч. конф. / отв. ред.: Т. К. Щеглова. Барнаул, 2011. Вып. 8. С. 72–83.
- Юсупова А. В. Татары Алтайского края в прошлом и настоящем: по материалам устно-исторических исследований в г. Барнауле // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае (археология, этнография, устная история), 2005 г.: материалы 2-й регион. науч.-практ. конф., 1–2 дек. 2005 г. Вып. 2 / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2006. С. 205–208.
- Пушкарев Б. Б. Самосознание татар г. Барнаула по исследованиям 2005 г. // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае (археология, этнография, устная история), 2005 г.: материалы 2-й регион. науч.-практ. конф., 1–2 дек. 2005 г. Вып. 2 / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2006. С. 180–183.
- 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): материалы 2-й регион. науч.-практ. конф.,

- 1–2 дек. 2005 г. / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2006. С. 122–130.
7. Горнявчева Т. А. Татары Алтайского края в прошлом и настоящем: (по материалам устно-исторических исследований в г. Барнауле) // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: материалы 46-й регион. (2-й всерос.) археол.-этногр. конф. студентов и молодых ученых, посвящ. 160-летию со дня рождения В. И. Громова, г. Красноярск, 28–30 марта 2006 г. Т. 2 / отв. ред. Н. И. Дроздов; отв. за вып.: Е. В. Акимова, И. В. Стасюк. Красноярск, 2006. С. 120–122.
 8. Горнявчева Т. А. Национально-культурная автономия татар Барнаула: история создания и деятельность (по устно-историческим источникам 2005 г.) // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2005 г.: (археология, этнография, устная история): материалы 2-й регион. науч.-практ. конф., 1–2 дек. 2005 г. / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2006. С. 130–133.
 9. Люля Н. В., Рыков А. В. Народы Алтая: история и культура: результаты полевых исследований казахов Алтайского края в 1990–2010-е годы Центром устной истории и этнографии АлтГПУ // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай) [Электронный ресурс]: материалы междунар. науч.-практ. конф. (16–18 сент. 2019 г.) / отв. ред. Ф. И. Куликов. Электрон. дан. и прогр. (32,6 Мб). Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2019. С. 107–111.
 10. Юсупова А. В. Предварительные результаты этнографических исследований в моноэтническом татарском селе Беленькое Угловского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2007 г.: археология, этнография, устная история: [материалы 4-й регион. науч.-практ. конф., 6–8 дек. 2007 г.]. / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2009. С. 186–188.
 11. Горнявчева 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. / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2009. С. 88–92.
 12. Горнявчева Т. А. Хозяйственная деятельность казахов с. Керей Кулундинского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2008 г.: археология, этнография, устная история: материалы 5-й регион. науч.-практ. конф. памяти проф. А. П. Уманского, 4–6 дек. 2008 г. / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул, 2009. С. 84–88.
 13. 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 / редкол.: О. В. Падалькина, И. В. Попова, В. А. Скубневский (науч. ред.). Барнаул. Вып. 9. С. 194–208.
 14. Юсупова А. В. Татары Алтайского края в XX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф. Вып. 7 / отв. ред.: Т. К. Щеглова, И. В. Октябрьская. Барнаул, 2008. С. 124–127.

УДК 913.1

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-287-293

В. Г. Седельников, А. П. Дворецкая*Сибирский федеральный университет, г. Красноярск, Российская Федерация***Тайны острова Диксон: по следам спутников Руаля Амундсена на шхуне «Мод» (1918–1983)**

Аннотация. Освоение Арктики связано с именами многих известных полярников, и эти имена являются частью коллективной памяти Арктики. В настоящей статье рассмотрены аспекты, связанные с экспедицией Руаля Амундсена на шхуне «Мод» в 1918–1920 гг. и гибелью на о. Диксон двух участников похода – Питера Тессема и Пауля Кнутсена. Авторы выстраивают собственную интерпретацию событий, отказавшись от устоявшихся версий. Документы и материалы свидетельствуют, что останки норвежского моряка, найденные в 1922 г. экспедицией Урванцева–Бегичева, принадлежали Питеру Тессему, который смог преодолеть путь от мыса Челюскин к п. Диксон и трагически погиб в нескольких километрах от цели. Однако тело второго моряка так и не было найдено, а версия его гибели в бухте Михайловой никак серьезно не обоснована. Привлечение новых сведений из документов о поисковых экспедициях важно для установления истины о гибели полярников. Документы свидетельствуют о добровольности оказания помощи жителями Таймыра – и русскими, и коренными жителями тундры. **Ключевые слова:** Амундсен, Бегичев, Арктика, Приенисейский Север, Диксон, коллективная память Арктики.

Освоение Арктики связано со многими именами известных полярников. Люди-легенды – часть коллективной памяти Арктики. В первой трети XX в. покорение Арктики нередко было связано с героической борьбой не на жизнь, а на смерть; гибель первопроходцев Севера являлась платой за покорение Арктики, во многом естественной и предсказуемой, как

потери личного состава на войне. В разное время при выполнении долга погибли такие герои-полярники, как Георгий Седов, Руал Амунсен, Владимир Русанов, Генри Гудзон, Эдуард Толль.

Руал Амунсен завоевал всемирную известность смелыми экспедициями и открытиями. Весь научный и культурный мир восхищался его достижения-

ми в деле покорения Арктики и Антарктики. В массовом сознании его имя обросло легендами и мифами, так же как имена его спутников по путешествиям. Он и его спутники преодолевали природные стихии, искали новые земли и открывали новые пути. «Путешествия дали мне счастье дружбы...» — отвечал Р. Амундсен. И прибавлял: «То, что до сих пор еще неизвестно нам на нашей планете, давит каким-то гнетом на сознание большинства людей. Это неизвестное является чем-то, чего человек еще не победил, каким-то постоянным доказательством нашего бессилия, каким-то неприятным вызовом к господству над природой» [1].

Один из эпизодов борьбы отважных полярников с северной стихией — героическая экспедиция Руала Амундсена на шхуне «Мод» в 1918–1920 гг. и гибель на о. Диксон двух моряков, участников похода, — Питера Тессема и Пауля Кнутсена. 24 июня 1918 г. Руал Амундсен отправляется в плавание на шхуне «Мод». Он хотел дойти из Норвегии до полярной Сибири, чтобы, вмерзнув в дрейфующие льды, добраться с ними до Северного полюса и затем пройти Северо-Восточным проходом до Берингова пролива и Аляски. В середине сентября 1918 г. шхуна была зажата льдами, но, вместо того чтобы дрейфовать, встала на «мертвую» стоянку возле мыса Челюскин.

В целом успешно полярники дожили до сентября 1919 г., когда появилась возможность вызволить шхуну из ледового плена и продолжить плавание. Накануне этого важного события произошел эпизод, наиболее важный для них: от основного состава экспедиции отделились двое — Питер Тессем и Пауль Кнутсен. Они сошли на берег, чтобы сухопутным путем (пешком и на собачьей упряжке) от м. Челюскин добраться до российского порта Диксон и далее паромом и поездом вернуться в Норвегию [2, с. 140–146]. За многие годы этот сюжет оказался мифологизирован, тело одного из моряков так и не было найдено и захоронено, несмотря на длительные поиски и затраченные усилия.

Сойдя со шхуны «Мод», норвежские моряки пропали. Они так и не пришли в назначенный пункт, от них не было никаких известий. На родине была поднята кампания по организации поисков пропавших, а норвежское правительство обратилось к советскому государству за помощью. Норвежское правительство в 1920 г. отправило на поиски Питера Тессема и Пауля Кнутсена шхуну «Хеймен» со специальной экспедицией на борту. Возглавлял экспедицию капитан Ларс Якобсен, его помощником был переводчик Альфред Карлсен. По прибытии на Диксон к экспедиции присоединился русский почти легендарный полярник, лучший знаток Таймыра — Никифор Бегичев. Далее поисковики двинулись пешим путем, на собаках и оленях, в сторону м. Челюскин.

12-го августа 1920 г. шхуна «Хеймен» вышла из Тромсе и направилась к Диксону. Придя на остров 3-го сентября и наведя справки, они вышли в этот же день в Гольчиху, куда пришли без остановок в пути на следующие сутки. Не получив никаких сведе-

ний и в Гольчихе, того же 4 сентября повернули на Диксон, но сильное волнение от West'a заставило их укрыться в Крестовском проливе, из-за чего на Диксон пришли лишь 9 числа. 11 сентября, ввиду невозможности достигнуть цели экспедиции, они повернули в обратный путь, но в 98 милях пути у них оказался поврежден двигатель — лопнул воздушный компрессор, вследствие чего поисковикам пришлось 13 сентября вернуться на Диксон. При этих обстоятельствах капитан шхуны принял решение зазимовать на Диксоне [3, л. 42, 43].

Норвежцы не обладали опытом поисковых экспедиций на Енисейской Севере, и 21 сентября Комитет Северного морского пути принял решение поддержать поиски норвежцев, а Ф. А. Шольц¹ при личном свидании с Н. А. Бегичевым, постоянно живущим в с. Дудинском, предложил ему организовать эту экспедицию, если она будет решена. Бегичев согласился [3, л. 43 об.].

В краткой выписке из дневника от 7 ноября 1921 г. Н. А. Бегичев так описывает эти события: «...С норвежцами я вошел в соглашение, после чего приступил к организации своей экспедиции. В первую очередь, дабы обеспечить себя транспортом, я послал в тундру два письма: первое — самоедскому авамскому старосте, с просьбой: может ли его орда дать для моей экспедиции 500 хороших ученых оленей, и второе — людей 8 человек, т. е. тех, которые ходили со мной в 1915 г.; и второе — тунгусскому старосте, с просьбой, чтобы сделали для моего транспорта 25 легких нарт, на что они охотно ответили, что олени мои для моей экспедиции будут готовы, а также будут готовы нарты; тогда я стал еще подыскивать себе спутников двух русских; оказались изъявившими желание быть участниками: первый — жит[ель] с. Дудинки Апалос Григорьев Кайдалов и второй — Георгий Иванов Кузнецов (послед[ний] участвующий со мной в 1915 году)...» [4, л. 133].

П. М. Устимович, первый биограф Н. А. Бегичева, основываясь на дневниковых записях Н. А. Бегичева, пишет, что на розыски путешественников Норвегия отпустила средства и просила советское правительство снарядить экспедиции, причем оно указало именно на Бегичева как на человека, известного в Норвегии. Норвежским правительством было послано особое судно «Хейман» в окрестности Диксона немного ранее этого времени со специальной миссией разыскать следы своих злополучных соотечественников, но никаких результатов добыто не было.

Бегичев организовал при помощи авамских самоедов и тунгусов оснащение 500 оленей, с ними были и 9 опытных проводников, уже в свое время проделавших с ним путь к мысу Штиллинга. Он также пригласил двоих русских жителей Дудинки — Григория Кайдалова и своего постоянного спутника Георгия Кузнецова. 12 апреля 1921 г. экспедиция вышла из Дудинки на Диксон. Пробыв на Диксоне три дня,

¹ Ф. А. Шольц — в это время председатель Комитета Северного морского пути.

экспедиция направилась к мысу Вильде. По свидетельству П. М. Устимовича, дорога сопровождалась большими трудностями: приходилось с опасностью для жизни пересекать большие реки и горные хребты. В пути погибло много оленей. В июле достигли м. Вильде [5, л. 43 об.].

Более подробное описание самой экспедиции, записанное со слов одного из проводников Г. Кузнецова, мы находим в книге Г. Эль-Регистана «Необычайное путешествие» (М., 1936): «...В экспедицию, в которой помимо Бегичева участвовали Кузнецов и Кандалов, влились лучшие олени ямщики тундры: Чута, ненец Авамского рода, Каньо, Дюряк, Лапсаре, Мунга, Китте, Бальо и Мунцану. В апреле вышли из Авамо-Хатангской тундры, продвигаясь на северо-восток и оставляя в пути на расстоянии семидесяти-восьмидесяти километров друг от друга топливные базы.

У реки Пуры, впадающей в Пясину, транспорт был разбит на три части. Двести оленей, выделенных из стада в качестве резерва на обратный путь, Бегичев отправил пастись на Тарею; триста оставил на Пясине против реки Пуры; сам с оставшимися оленями легким аргишем на четырех пассажирских санках и шести грузовых, которые везли чум, палатку, лодку, продовольствие и керосин, пошел тундрой на Диксон. Пятьдесят запасных оленей бежало позади поезда, подгоняемые собакой.

Ударили сильные морозы, снежный наст тундры покрылся ледяным покровом, чрезвычайно затрудняющим движение оленей. Звери падали, выбиваясь из сил. С большим трудом Бегичев и Кузнецов добрались до острова Диксон, найдя здесь шхуну „Гейман“¹. Захватив капитана Якобсона и норвежца Альфрида², экспедиция пошла через Тарею, где приставшие звери были заменены из второго резерва свежими, на мыс Вильде. Было начало июля. Бегичев оставил в заливе Воскресения груженные нарты и налегке выехал в сопровождении Якобсона, Альфрида и Кузнецова на Вильде» [6, с. 188].

26 июля 1921 г. на м. Вильда (находится примерно на полпути между Диксоном и м. Челюскина) экспедицией была сделана первая важная находка. Это была жестяная коробка с запиской на английском языке от Кнутсена и Тессема, датированная 15 ноября 1919 г. В ней сообщалось, что моряки пришли сюда 10 ноября, с ними все в порядке (we are in good condition) и они собираются идти далее в сторону Диксона. По расчетам выходило, что Кнутсен и Тесем прошли половину пути и менее чем за месяц и к концу декабря 1919 г. могли уже быть на Диксоне [7, с. 163].

После этого была сделана еще одна находка — норвежская нарта: «...Переночевав на мысе Вильде, экспедиция Бегичева вернулась в бухту Воскресения к своему оленьему транспорту. По плану Бегичева было решено гнать оленей тундрой по побережью

моря Лаптевых, а самим вчетвером, разбившись на две пары, двигаться пешком по берегу, обыскивая встречные бухты. В первую пару входили Бегичев и Якобсон³, во вторую — Кузнецов и Альфрид⁴. В дежурство первой пары, продвинувшейся в поисках пропавших спутников Амундсена к мысу Стерлинга, Бегичев натолкнулся неожиданно на пустые норвежские нарты. Придя на стойбище, где отдыхали олени, он предложил Кузнецову спуститься по тундровой речке на лодке-„веточке“ к мысу Стерлинга и погрузить здесь обнаруженную нарту, которая была слишком тяжела для того, чтобы ее нести пешком. Кузнецов поплыл по реке, попал в узкое ущелье, где его встретил сильный штормовой ветер, оставил здесь лодку и пошел к нарте пешком, но не донес ее до лодки, из-за тяжести оставил, поставив задками на землю и обложив камнями...» [6, с. 289].

30 июля 1921 г. экспедиция Якобсена–Бегичева повернула назад и пошла в сторону Диксона, тщательно осматривая все мысы и бухты. 10 августа на берегу бухты Михайлова поисковиками была сделана еще одна важная находка. Это было кострище и следы стоянки. По ходу осмотра участники экспедиции решили, что они нашли, то, что искали — следы разыскиваемых норвежских моряков Кнутсена и Тессема [7, с. 163].

П. М. Устимович в статье «История одной жизни (Н. А. Бегичева). 9 февр. 1874–18 июл[я] 1927 года» пишет: «...С громадными усилиями и с сильно ослабленным оленьим фондом, 10 августа 1921 г., в среду экспедиция прибыла к мысу Приметному. Здесь Бегичев решил осмотреть берега врезавшейся в материк бухты и звал пойти с собою обоим новежцев, но те решили идти в другую сторону. Вот как описывает Н. А. [Бегичев], как он нашел части скелета и следы пребывания Кнутсена и Тессема.

10 августа (1921 г.) Среда. Дневники. В 12 часов дня я пошел к морю по западной стороне Приметного мыса. Капитан и Альфред пошли на мыс. Я обошел глубокую бухту и пошел западным берегом, вышел на мыс Земляной, высокий, обрывистый, пошел по мысу к NW. Немного пройдя, дошел до окончания мыса. На западной стороне есть бухта, глубоко впадающая в материк верст на 40 к югу. Я пошел на N. Здесь образовалась коса, я увидел горелые дрова и подошел к ним. Здесь лежат обгорелые человеческие кости и много пуговиц, пряжек, гвоздей и еще кое-что: патроны дробовика, бумажные, и несколько патронов от винтовки. Я их собрал и принес в чум. Я решил разобраться с вещами, которые нашел: патроны оказались норвежского образца 1915 г. Тогда я узнал, что погиб какой-то из спутников Амундсена. Пришли капитан и Альфред. Они видели на Приметном только жженный плавник. 11 августа пошел туда в 12 часов. Я нашел там кости человека и другие вещи. Пришли сюда я, капитан, Альфред и Кузнецов. Нашли еще карманный барометр

¹ Так в документе, имеется в виду «Хеймен».

² Так в документе.

³ Так в документе, Якобсен.

⁴ Так в документе, Альфред Ларсен.

и перочинный ножик, одну серебряную ложку, очки, еще кое-что. Сожженный труп оказался спутником Амундсена, сожженный своим товарищем, т. е., наверно, один из них умер и другой его сжег его на костре, а сам пошел дальше. Мы вырыли могилу, зарыли обгоревшие кости, поставили крест и выбили на цинке, когда поставили крест и номер. Я поставил свой знак из плавника и вырубил на нем топором, когда была на этом месте. Сняли фотографию и вернулись обратно. Вечная память героям и смельчакам» [5, л. 44].

Столь, казалось бы, успешная находка полного удовлетворения поисковикам не дала. Во-первых, неясно, кто их двух моряков был сожжен. Во вторых оставались сомнения по поводу идентификации обгоревших костей, о чем позднее сказал капитан Якобсен: «Кости обгорели настолько, что мы не могли прийти к определенному мнению, были ли это кости человека или нет» [7, с. 163].

Дальнейший путь экспедиции описан в книге Г. Эль-Регистана: «...На Тарее со зверьми оставался Чуа. К нему поехал от нас туземец Каньо. А остальные пошли берегом...

Каньо со свежими оленями вышел навстречу экспедиции Бегичева у мыса Михайлова. В первых числах сентября экспедиция дошла до устья Пясины. Двигаться к Диксону было бессмысленно, так как шхуна по условию должна была уйти при первом появлении льдов. Холодное море уже сковывалось льдами. Бегичев с товарищами повернул на Пуру, где его ждала подстава в сто оленей. Он был блестящий полярный стратег, знаток передвижений по Арктике и замечательно расставил своих оленей. Спустив в Пуру лодку, путешественники поплыли по реке, пользуясь тем, что она еще окончательно не замерзла. В пути заметили в тундре два чума, вышли на берег. Это оказались ненцы, выехавшие промышлять дикого оленя.

Получив у них ездовых оленей, Бегичев привез свою экспедицию к реке Агапе и, кочуя от чума к чуму, доехал 14 октября до Дудинки, откуда Якобсон (Якобсен. – *Авт.*) и Альфрид (Альфред Ларсен) были отправлены сухим путем через Красноярск в Норвегию...» [6, с. 190].

По подсчетам П. М. Устимовича поисковой экспедицией всего было пройдено 2351 верст: от Авама до Диксона – 588, от Дудинки до устья Пуры – 225, от Пуры до Вильде – 455, от Вильде до Пясиной – 300 верст, далее до устья Пясиной до Пуры – 129, от Пуры до Дунинки – 648. Всего экспедиция обошлась в 8775 золотых рублей [5, л. 44 об.].

Следующий этап в распутывании тайны гибели Кнутсена и Тессема связан с экспедицией сибирского инженера Николая Урванцева, в состав которой входил и Никифор Бегичев. 9 августа 1922 г., исследователи на лодке следовали морским побережьем от устья р. Пясины в сторону Диксона. Не доходя до него примерно 90 км, на берегу р. Заледеевой они обнаружили два пакета с научными материалами и почтой Амундсена, а так же много вещей, несомнен-

но, принадлежащих Кнутсену и Тессему. Следуя далее, 28 августа 1922 г., уже на берегу, расположенном непосредственно напротив о. Диксон, члены экспедиции сделали главную находку. Это были останки человека в виде полуистлевшего скелета с частично сохранившейся одеждой и обувью. Тело лежало на склоне обрыва, вокруг него было найдено большое количество разных предметов, необходимых путешественнику, а также личные вещи. Среди вещей оказались часы с выгравированной фамилией Тессема и обручальное кольцо с именем его жены, подвешенное к поясу на кожаном ремешке [8, с. 56–57].

Об обстоятельствах нахождения почты, посланной Амундсеном, можно узнать из докладной записки Н. А. Бегичева от 23 ноября 1923 г. в Комсевпути: «...Когда я подошел к нему, тут, на том месте, где были найдены портянки, лежат теодолит и компас и много других вещей, недалеко от этого я нашел два больших пакета с документами за подписью известного путешественника „Амундсена“, один пакет был адресован в г. Чикаго (в Америке) на имя Магнитного института, а другой в Норвегию „Амундсену“, о найденных предметах мною было сказано... Место найденных документов на широте 73° 38 м. 22 сек. и долгота 83° 18 м. 40 сек. Документы эти я передал заведывающему экспедицией Урванцеву, чтобы он их направил в Географическое общество председателю Шакальскому...» [3, л. 55].

Там же указываются обстоятельства нахождения останков предположительно Тессема: «...28 августа я и спутники Базаров и Пушкарев поехали [...] охоту на материк с целью набить больше диких оленей и увезти с собой на пароходах, т. к. провизии у нас не было, пройдя проливы Провине и Лена², или около берега материка на пути я увидел на мыске скелет человека, тогда я сказал своим товарищам, и мы пристали к берегу, и что по осмотру оказалось скелет второго погибшего норвежца, при нем оказались именные часы, обручальное кольцо, десятка два винтовочных патрон, перочинный нож и другие вещи, мы эти вещи взяли и поехали продолжать дальше свою охоту, убив 6 оленей, а затем вернулись на Диксон, только что пристали к берегу, к нам подошли несколько человек из помещения, в том числе и Урванцев, которые сообщили, что они получили радиотелеграмму о том, что пароход Гидроотряда на Диксон не прилетит, тогда я предложил Урванцеву, чтобы нам выехать завтра лодкой на Дудинку и сообщил ему, что нами во время охоты найден скелет норвежца на расстоянии 3 верст» [3, л. 55].

Похоронить останки поисковикам не удалось, «ибо не было времени: спешили ехать, а потому мы попросили служащих Диксона, чтобы они найденный скелет предали земле, а сами направились в Дудинку, куда прибыли 14 сентября» [3, л. 55 об.].

Найденные вещи и предметы позволили Бегичеву и Урванцеву предварительно идентифициро-

¹ Слово неразбочно.

² Так в документе.

вать найденные останки как тело Питера Тессема [8, с. 58], что, в свою очередь давало ответ на вопрос о принадлежности костей, найденных год назад в кострище на берегу бухты Михайлова. Простая логика подсказывала, что там могло быть сожжено только тело Пауля Кнутсена.

Таким образом, казалось, была разрешена загадка гибели норвежских моряков. Это, однако, не мешало продолжать изучать загадку их гибели, подвергая сомнениям устоявшуюся версию. Так, еще в январе 1922 г. переводчик Карлсен в Новосибирске на обратном пути в Норвегию подробно рассказал о работе своей экспедиции, о находке в кострище на берегу бухты Михайлова заместителю заведующего научным отделом Комитета Северного морского пути при Сибревкоме (Комсеверпути) инженеру С. А. Рыбину. Тот подробно записал рассказ переводчика, описал все найденные предметы и изложил все это в рапорте на имя председателя Комсеверпути, признав сомнительным тот факт, что кости принадлежат человеку и что был сожжен целый скелет [3, л. 49 об., 50]. Рапорт С. Рыбина был положен в архив этого учреждения, где был обнаружен журналистом и полярником Н. Я. Болотниковым. Хорошо зная историю северных экспедиций, Болотников предположил, что находки, обнаруженные Якобсеном и Бегичевым, принадлежат экспедиции В. А. Русанова, бесследно исчезнувшей в 1912 г. во льдах восточной части Карского моря на судне «Геркулес» [7, с. 167].

Таким образом, через несколько десятилетий версия гибели обоих норвежских моряков оказалась под вопросом. Исследование этой проблемы необходимо было начинать сначала. Существенную роль в этом деле сыграла научно-спортивная Полярная экспедиция газеты «Комсомольская правда», проходившая в 1973 и 1975 гг. В ходе ее был собран фактический материал, который позволяет делать более надежные и определенные выводы. Еще раз проанализировав состав находки Якобсена и Бегичева на берегу бухты Михайлова, участники экспедиции Д. И. Шпаро, А. В. Шумилов, А. А. Новикова определенно подтвердили гипотезу Н. Я. Болотникова о том, что эта находка несомненно связана с экспедицией В. А. Русанова и не имеет отношения к судьбе норвежцев Кнутсена и Тессема [7, с. 166]. С этим выводом экспедиции согласился и Н. Н. Урванцев, который после собственного подробнейшего анализа состава находки Якобсена и Бегичева пришел к выводу, что «остатки костра и вещей, найденные Бегичевым, принадлежат русановцам, а не норвежцам» [8, с. 66].

Не оставили без внимания участники экспедиции и кости, найденные в кострище. По описанию Бегичева они нашли песчаный холмик, под которым он захоронил, предположительно, обгорелые останки одного из норвежских моряков. Кости эти были увезены в Москву и отданы на экспертизу. Результаты ее показали, что это кости не человеческие, а оленьи. Очевидно, это были следы охотничьей экспедиции русановцев и, опять-таки, они не имели от-

ношения к судьбе норвежских моряков [8, с. 67; 7, с. 166].

Возникает вопрос: можно ли окончательно исключить из научного оборота и отправить в область легенд и преданий романтическую версию Бегичева о сожжении тела одного норвежского моряка для предотвращения растерзания его зверьями? Большинство ученых считает, что да. Тем интереснее уклончивые выводы исследования, проведенного Московским филиалом Географического общества СССР при АН СССР с привлечением специалистов из Прокуратуры СССР, НИИ судебной медицины Минздрава СССР летом 1983 г. Прилетев на Диксон, в район мыса Земляного экспедиция обнаружила следующее. Бегичевский столб с его инициалами был обнаружен в 1974 г. Правда, к этому времени он уже лежал на земле, и найти место, где он когда-то стоял, так и не удалось. Дело в том, что в условиях глинистых многолетне-мерзлых грунтов дерево не гниет, но зато постепенно «выжимается», выталкивается на поверхность, и следы углубления не сохраняются.

Время принесло и другие трудности: за истекшие десятилетия глинистый склон мыса на несколько метров сполз в море, да и на самом мысе побывало немало людей, оставивших свои следы. В этих условиях найти крошечное захоронение, затерявшееся на площади в несколько тысяч квадратных метров, — занятие не из легких. Однако осмотр местности был необходим в любом случае, и не только с целью поисков, но и для фиксации обстановки, существующей на данный момент.

В одном из мест были замечены следы давнего костра и на глубине около полуметра обнаружены два костных фрагмента со следами действия пламени [9, с. 69, 70]. В ходе предпринятых раскопок обнаружены частицы древесного угля, торфоподобных включений и единичных кусков мелкой древесной щепы, не подвергшихся сожжению. Другие инородные включения, располагавшиеся на глубине 40–50 см от поверхности, представлены: ржавыми гнутыми гвоздями в количестве 5 штук, обрывком кусочка тонкой блестящей фольги белого цвета; шурупом с толстым слоем ржавчины, скрывающей конструктивные особенности.

Костные обломки имели неравномерную окраску поверхности (с участками черного, буроватого и интенсивно белого цвета), характерную для костей, подвергшихся длительному воздействию высокой температуры пламени. Косные фрагменты плотные, поверхность их гладкая, края крупчато-зубчатые [10, л. 4, 5].

Результаты последующих лабораторных исследований показали, что кости принадлежали собакам. Неужели Бегичев ошибся? Но его версия о том, что костер каким-то образом связан со спутниками Амундсена, подтверждается по крайней мере двумя вескими фактами. Во-первых, давностью костра, хорошо согласующейся по времени с путешествием Тессема и Кнутсена. А во-вторых, тем, что пряжки,

найденные Бегичевым, аналогичны пряжкам, обнаруженным в захоронении Тессема на Диксоне.

Эксперты допустили, что Бегичев ошибся лишь в одном: Кнутсен не умер на Земляном мысе. Но два норвежца все же на нем побывали. Об этом красноречиво свидетельствует их маршрут. И нет ничего невероятного в том, что в тяжелом походе Тессему и Кнутсену пришлось употреблять в пищу собачье мясо. Такой вывод подтверждается многовековым опытом полярных путешествий [9, с. 69, 70].

В свете этих обстоятельств еще большее значение приобретает настоящая разгадка принадлежности тела норвежского моряка, обнаруженного 28 августа 1922 г. напротив о. Диксон. Попытку найти их предприняли участники вышеупомянутой научно-спортивной Полярной экспедиции. Они нашли фотографию, где останки норвежского моряка расположены в гробу без верхней крышки. По просьбе газеты «Комсомольская правда» в специализированных научных учреждениях был проведен сравнительный анализ останков (прежде всего черепа) с прижизненными фотографиями П. Тессема и П. Кнутсена. Ответ лаборатории пластической реконструкции Института этнографии АН СССР и отдела биологических и специальных исследований ВНИИ МВД СССР гласил, что погибший вряд ли мог быть Кнутсенем; не исключено, что им является Тессем [11, с. 60].

Летом 1983 г. проводится повторная экспертиза. Из материалов экспертизы следует, что «по признакам словесного портрета, возраста, роста и цвета волос принадлежность останков П. Кнутсену исключена». Наоборот, останки хорошо идентифицировались с П. Тессемом, который был небольшого роста (около 156 см), грациального телосложения. Найденные волосы также соотносились с ним: были темно-русого цвета и склонны к поседению.

Наиболее определенно мнение экспертов может быть выражено следующим определением из их отчета: «Кроме совпадения по признакам расы, возраста и роста, зафиксировано сходство словесного портрета и масштабное соответствие размерных характеристик черт лица Тессема на фотоснимках с аналогичными особенностями черепа» [12, с. 59].

Приведенный материал в целом исключает дальнейшие сомнения в принадлежности останков норвежского моряка, найденных в 1922 г., экспедиции Урванцева–Бегичева. Определенно это был Питер Тессем, который смог преодолеть труднейший путь от м. Челюскин к п. Диксон и трагически погиб в нескольких километрах от цели своего похода.

В заключение несколько строк о судьбе второго норвежского моряка — Пауля Кнутсена. Из приведенного материала следует, что он, конечно, не был сожжен на берегу бухты Михайлова и продолжал следовать со своим спутником П. Тессемом почти до самого Диксона. По версии Н. Н. Урванцева, не дойдя до него примерно 70 км, оба путешественника оставили лыжи и пошли пешком. О том, что случилось с П. Кнутсенем далее, пока можно только строить версии.

Для полярников составление мартиролога погибших, восстановление обстоятельств их смерти и в настоящее время являются частью общей памяти профессионального сообщества. Ведь каждый из них может оказаться в центре очередной трагедии. Не всё в Арктике можно предвидеть и оценить. Не всё зависит от усилий человека, даже опытного путешественника. Огромную роль играют стихия, случайные обстоятельства, психологический настрой. В связи с этим воссоздание памяти о героях-полярниках важно не только для их земляков-норвежцев, но и для россиян. Жители двух этих северных стран не понаслышке знают, что такое оказаться во власти суровой природы, холода. Знают, что только общими усилиями можно чего-то достичь, установить истину.

Сохранение традиции поиска пропавших без вести, установление истины о гибели полярников является частью культурной памяти северян. Документы свидетельствуют о добровольности оказания помощи со стороны жителей Таймыра — и русских, и коренных жителей тундры¹.

Обращение к отдаленному прошлому связывает разные поколения, формирует общность людей всех возрастов и стран, становится частью единой истории Арктики.

V. G. Sedelnikov, A. P. Butler

Secrets about Dixon: following the companions of Roald Amundsen on the schooner "Maud" (1918–1983)

Annotation. The development of the Arctic is associated with many names of famous polar explorers. The people of legend are all part of the collective memory of the Arctic. Roald Amundsen himself has won worldwide fame for his daring expeditions and discoveries. The entire scientific and cultural world admired his achievements in the conquest of the Arctic and Antarctic. In the mass consciousness, his name was overgrown with legends and myths, as well as the names of their travel companions. The authors, abandoning the well-established versions of these events, turn their eye to the evidence of that era — the reports and reports of N. A. They are trying to build their own interpretation of what happened during these years at Dikson, to Begichev, records about the course of the expedition's searches, unpublished articles and eyewitness accounts, and expertise from 1920–1983 deposited in the funds of the Russian State Archives of Economics. Documents and materials indicate that the remains of a Norwegian sailor, found in 1922 by the expedition of Urvantsev-Begichev, belonged to Peter Tessem, who was able to overcome the most difficult route from Cape Chelyuskin to Dikson and died tragically several kilometers from the purpose of his campaign. However, the body of the second sailor was never found, and the version of his death in Mikhailova Bay was not seriously substantiated. Attracting new information from documents on search expeditions is also important to maintain the establishment of the

¹ Изначально норвежская сторона должна была вознаградить всех участвовавших в экспедициях. Однако денежные компенсации были выданы лишь через несколько лет, в 1924 г. Какие суммы дошли до рядовых участников экспедиции, неясно.

truth about the death of polar explorers. This aspect is part of the cultural memory of the northerners. The documents testify to the voluntary assistance provided by the residents of Tai-

myr — both Russian and indigenous inhabitants of the tundra.

Keywords: Amundsen, Begichev, Arctic, Yenisei North, Dixon, collective memory of the Arctic.

Источники и литература

1. Амундсен Р. «Путешествия дали мне счастье дружбы...» // Комсомольская правда. 1976. 10 июня.
2. Амундсен Р. Собрание сочинений. Т. III. Изд-во Главсевморпути. Л.: 1936, 451 с.
3. Российский государственный архив экономики (РГАЭ). Ф. Р-9570. Оп. 1. Д. 102.
4. РГАЭ. Ф. Р-9570. Оп. 1. Д. 42.
5. РГАЭ. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 173. Эль-Регистан [Г.]. Необычайное путешествие. Москва: Молодая гвардия, 1936. 195 с.
6. Шумилов А. В., Новикова А. А. Неизвестная телеграмма Амундсена и судьбе его спутников // Летопись Севера Вып. 8. Москва: Мысль, 1977. 215 с.
7. Урванцев Н. Н. Таймыр — край мой северный. Москва: Мысль, 1978. 238 с.
8. Пискарев В., Звягин В., Алексеев А. Загадка Земляного мыса // Социалистическая законность. № 3. 1985. С. 69, 70.
9. РГАЭ. Ф. Р-247. Оп. 3. Д. 30.
10. Шпаро Д. И., Шумилов А. В. Три загадки Арктики. Москва: Мысль, 1982. 142 с.
11. Пискарев В., Звягин В., Алексеев А. Черта под полярной трагедией // Социалистическая законность 1985. № 2. С. 57–60.

УДК 39(=112.2)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-293-298

Т. Б. Смирнова

Материалы этнографических экспедиций в немецкие села Алтайского края в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета¹

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

Аннотация. Статья посвящена экспедициям, которые проходили в немецких селах Алтайского края в 1996, 1997 и 2007 гг. Эти экспедиции проводились при поддержке Международного союза немецкой культуры. Были собраны материалы по истории населенных пунктов, истории семей, традиционному жилищу, этнической кухне и одежде, календарным праздникам, обрядам и обычаям, семейным отношениям и религии. Эти материалы и предметы, собранные в экспедициях, хранятся в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. **Ключевые слова:** Алтай, этнография, экспедиция, немцы, меннониты, традиционная культура.

В Музее археологии и этнографии Омского государственного университета (МАЭ ОмГУ) в архиве материалов этнографических экспедиций (фонд I) находятся материалы, собранные в немецких населенных пунктах Алтайского края в 1996, 1997 и 2007 гг.

Изучение этнографии российских немцев началось в Омском государственном университете в 1989 г. Первые экспедиции прошли в Омской области, затем — в Новосибирской и Кемеровской областях, при этом каждый год работы проводились и в районах Омской области тоже. Первая экспедиция на Алтай была проведена в 1996 г., через 7 лет после начала изучения этнографии немецкого населения Сибири в Омском университете.

Причин такого довольно позднего обращения к крупнейшему в России ареалу расселения немцев было две. Во-первых, изучение немецкой этнографии начиналось с нуля, а Омская область занимала первое место в России по численности немцев

(134 тыс. по данным переписи 1989 г.). В регионе было более 100 деревень и сел, где немцы проживали компактными группами, изучение которых можно было проводить многие годы, настолько разными они были по происхождению, диалекту и культурным особенностям. Поэтому, прежде чем проводить экспедиции в другие регионы, надо было исследовать то, что находилось рядом.

Вторая причина — финансовая. Очевидно, что экспедиция из Омска на Алтай была связана со значительными расходами, а денег в начале 1990-х гг. не было совсем. Экспедиции в Омскую область финансировались университетом, а также отделом культуры администрации Азовского немецкого национального района, созданного в 1992 г. Чаще всего эта поддержка была «натуральной»: администрация национального района размещала участников экспедиции, предоставляла транспорт.

В 1996 г. проект по организации экспедиции был поддержан Международным союзом немецкой культуры (МСНК). Благодаря поддержке МСНК, которая осуществляется до настоящего времени, были реализованы многие проекты [1], в том числе и экспедиционные.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ 20-09-00177-А «Этническая идентичность на постсоветском пространстве (на примере немцев России, Украины и Казахстана)»

Первая немецкая экспедиция 1996 г. работала в Благовещенском, Немецком национальном, Суетском и Табунском районах. В 1997 г. работы проводились в Немецком национальном и Кулундинском районах. К сожалению, мы не имели возможности познакомиться с материалами, собранными ранее на Алтае Л. В. Малиновским и диалектологами Омского и Алтайского педагогических институтов (университетов). К тому же этнографически эти материалы, насколько можно было судить по публикациям, не являлись. Поэтому работа велась «с чистого листа», с использованием тех методик, которые были приняты на кафедре этнографии в Омске и которые уже были апробированы в немецких экспедициях в Омской, Новосибирской и Кемеровской областях.

Экспедиционные работы проводились по трем направлениям: традиционная культура, современные этнические процессы, формирование музейной коллекции. Соответственно, материалы, собранные в экспедициях и хранящиеся в МАЭ ОмГУ, можно разделить на три группы: материалы по традиционной культуре, материалы этносоциологического опроса немецкого населения и музейные экспонаты с их описаниями. В сельских администрациях были скопированы похозяйственные книги. Также участниками экспедиций были собраны старые фотографии и было сделано много фотографий, зафиксировавших повседневную жизнь, обряды и праздники немецкого села.

Материалы по традиционной культуре были собраны по следующим темам: история населенных пунктов, история семьи, хозяйство и хозяйственные занятия, поселения и жилище, пища, одежда, календарная и свадебная обрядность, религия, семья и семейные отношения.

Этносоциологический опрос проводился при помощи анкеты, которая состояла из блоков по этнической идентичности, этноязыковым и этнокультурным процессам, межэтническим отношениям. Всего было собрано более 300 анкет. Поскольку эти анкеты собирались в селах, где немцы проживали компактно и составляли большинство населения, результаты опроса показывали достаточно высокую степень сохранности немецкого языка и традиционной культуры. Так, немецкий язык, по данным этого опроса, признавали родным языком 85% респондентов, а русский — всего 15%, хотя по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. на тот момент в Сибири немецкий язык родным языком признавали только 46% немцев. То есть к моменту распада Советского Союза уже менее половины немцев признавали немецкий язык родным языком даже в тех регионах, где немцев было много. Это был естественный процесс языковой ассимиляции, но в глубинке эти процессы шли гораздо медленнее. Почти все представители старшего поколения считали немецкий язык родным языком. Так, в группе женщин старше 60 лет этот показатель был равен 95,3% [2, с. 42]. 44% опрошенных говорили по-немецки свободно, могли чи-

тать и писать на немецком языке, а 38% владели немецким языком на разговорном уровне. Во время экспедиций 1996–1997 гг. нам еще встречались пожилые информанты, которые совсем не говорили по-русски, а знали только немецкий язык.

Большинство немцев на Алтае в то время были билингвами, в достаточной степени владея и русским, и немецким языками. Немецкий язык чаще употреблялся в семейном и повседневном общении. На русском языке чаще говорили на работе, с теми людьми, кто не знал немецкого языка, в смешанных коллективах, в официальной обстановке. Местом, где немецкий язык хорошо сохранялся, была религиозная община. По религиозной принадлежности большинство алтайских немцев были меннонитами.

Преобладание меннонитов является выраженной особенностью немцев Алтая. Если в других регионах, например Омской или Оренбургской областях, существуют очаги расселения меннонитов, отдельные меннонитские села, то на Алтае меннониты живут повсеместно и составляют большинство немецкого населения. По примерным оценкам, с которыми был согласен Л. В. Малиновский, доля меннонитов в составе немецкого населения Алтая составляла около 80%.

Меннониты являются последователями радикального протестантского течения, возникшего в XVI в. в Голландии. В районе Данцига, куда меннониты были вынуждены переехать из-за преследований, они сформировались как этноконфессиональная группа. С 1789 г. по приглашению Екатерины II меннониты стали переселяться из Польши в Россию, основав поселения в Екатеринославской, Таврической и Херсонской губерниях. Позже, в конце XIX — начале XX в., из этих бурно растущих «материнских колоний» стали выделяться «дочерние колонии» в Крыму, Средней Азии, на южном Урале и в Западной Сибири. Переселение меннонитов в Сибирь носило экономический характер, поскольку именно в Сибири и на Алтае было достаточно много плодородной земли, а для меннонитов характерно особое отношение к земле, для них именно земля представляла собой большую ценность.

Кроме этого особого отношения к земле, для меннонитов характерны крещение в сознательном возрасте, отказ от службы в армии и запрет держать в руках оружие, запрет курения и употребления алкоголя, запрет на прерывание беременности и контрацепцию, большие семьи и тесные родственные и общинные связи. Благодаря образу жизни, протестантской предприимчивости, культу предпринимательства и взаимопомощи, меннониты были одной из самых зажиточных и экономически развитых групп населения в России. Язык у меннонитов тоже особенный — нижненемецкий диалект «платтдойч». Язык и религия способствовали обособленности и сохранению культурной самобытности меннонитов.

Одной из основных задач работы в экспедициях на Алтае было выявление особенностей традиционной культуры меннонитов, их отличия от других



Рис. 1. Василий Петерс (слева) с друзьями возле кузницы. 1915 г. Село Ананьевка. Кулундинский район. Алтайский край. МАЭ ОмГУ. Ф. I. 1997 г.

групп немцев, живущих в Сибири. Самой яркой отличительной чертой была полная специфики религиозная жизнь меннонитов, особенно тех людей, кто не просто происходил из меннонитской среды, но принимал активное участие в жизни общины, принадлежал к ее руководству (так называемые «братья»). Вероучение братских меннонитов очень похоже на баптизм, поэтому в России, в отрыве от центров меннонитства, в этих религиозных общинах широко распространился баптизм. К середине 1990-х гг. на Алтае заканчивался процесс массового перехода меннонитов в баптизм, который совпал по времени с массовым же выездом немцев в Германию. Но в 1997 г. еще сохранялись общины церковных меннонитов, например в с. Гришковка Немецкого национального района. Материалы, записанные в этой общине и фотографии членов общины, хранятся в МАЭ ОмГУ. На тот момент в Сибири были обнаружены еще две общины церковных меннонитов – в с. Солнцевка Омской области и в с. Неудачино Новосибирской области. В то время у церковных меннонитов еще сохранялось главное внешнее их отличие от меннонитов братских: церковные меннониты крестили окроплением (головы), а не полным погружением, как баптисты. После ухода глав этих общин они перестали существовать, а верующие, в основном люди пожилого возраста, перешли в общины баптистов. В настоящее время все общины меннонитов являются братскими, баптистскими.

Вероучение наложило отпечаток на все стороны жизни меннонитов. Особое отношение к земле



Рис. 2. Ритуальная бритва на второй день свадьбы. 1970-е гг. Деревня Екатериновка. Кулундинский район. Алтайский край. МАЭ ОмГУ. 1997 г.



Рис. 3. Яков Францевич Фотт на разметке поля. Село Глядень. Благовещенский район. Алтайский край. МАЭ ОмГУ. 1996 г.

и труду, сознательный пацифизм и отказ от службы в армии, праздники и обряды без алкоголя, уплата десятины, взаимопомощь, подчинение авторитету старших братьев и мнению общины, большая

роль традиции и обычного права — эти и другие особенности отличали духовную и соционормативную культуру меннонитов. Даже в материальной культуре, обусловленной природой и климатом, а не верованием, была своя специфика: например, длинные жилые дома (постройки последовательно примыкали друг к другу), крытые двory, большие молитвенные дома, ритуальная пища («цвибак» и др.).

Экспедиция 1996 г. к немцам Алтая и большое количество собранных в ней материалов, необходимость искать финансовые ресурсы привели к мысли создать научно-исследовательскую лабораторию, которая получила в том году статус и название «Лаборатория этнографии и истории немцев Сибири». Она работала более 15 лет, через нее прошли все молодые исследователи, занимавшиеся немецкой этнографией. В 2007 г. ими была проведена еще одна экспедиция в Алтайский край, которая работала в селах Гальбштадт и Подсосново Немецкого национального района, Ананьевка Кулундинского района. Материалы этой экспедиции, на содержание которых наложила отпечаток массовая эмиграция немцев в Германию, также хранятся в МАЭ ОмГУ.

Сотрудники лаборатории старались максимально презентовать экспедиционные сборы. Так, сразу после экспедиций 1996 и 1997 гг. был создан сайт «Немцы на Алтае: этническая история и культура» (в настоящее время он перемещен в хранилище по причине несоответствия современному уровню развития интернета, но его контент сохранился). Алтайские материалы использовались при подготовке всех диссертаций и монографий сотрудников лаборатории. Многие материалы вошли в монографию «Этнография российских немцев» [3].

Предметы, собранные в экспедициях, стали частью немецкой коллекции МАЭ ОмГУ, они хранятся



Рис. 4. Печь для выпечки хлеба. Алтайский край. МАЭ ОмГУ. 1996 г.



Рис. 5. Крещение. Община братских меннонитов. Село Гришковка. Немецкий национальный район. Алтайский край. МАЭ ОмГУ. 1997 г.

в фондах музея, представлены на постоянной экспозиции. Научное описание этих предметов содержится в каталоге немецкой и прибалтийской коллекций музея [4].

Материалы алтайских экспедиций по истории населенных пунктов использовались при создании Реестра поселений [5]. Этот проект был реализован в рамках федеральной целевой программы «Социально-экономическое и этнокультурное развитие российских немцев на 2008–2012 годы» в числе мероприятий, направленных на содействие развитию этнокультурного потенциала российских немцев. ФЦП (в разделе 3) предусматривала создание реестра поселений, сохраняющих самобытное традиционное этническое и музыкальное наследие российских немцев.

Для создания реестра в Алтайском крае в 2012 г. было дополнительно обследовано 14 населенных пунктов по специальной программе. Для этого была разработана «Структура реестра поселений», которая содержала количественные данные в таблице. Таблица представляла собой перечень поселений с указанием видовой принадлежности объектов культурного наследия. Было предложено выделять в реестре следующие виды объектов: хозяйственные объекты, общественные строения, жилые строения, религиозные строения, национально-культурные центры, музеи, памятники/памятные знаки, кладбища/захоронения, музыкальные кружки, музыкальные коллективы, исполнители и «другие» [6]. Этот проект реализуется не только омскими этнографами (хотя идея была наша), но и целым коллективом ученых из Новосибирска, Перми, Омска и Москвы, а

также членами Немецкого молодежного объединения (НМО) из разных городов. Материалы этих экспедиций хранятся в МСНК. На сайте реестра, таким образом, размещены сведения по истории и культуре немецких населенных пунктов Алтайского края 1996–1997, 2007 и 2012 гг.

В настоящее время алтайские материалы размещены на сайте Виртуального музея российских немцев [7]. Российские немцы, на первый взгляд, имеют множество музеев, но на самом деле не имеют своего национального музея вообще. Есть лишь несколько немецких коллекций в государственных музеях, а также множество маленьких сельских музеев в глубинке, у которых нет никакого статуса и защиты. Архива российских немцев также не существует. Отсутствие специальных хранилищ национальной памяти ставит под угрозу существование предметов и документов, составляющих культурное на-



Рис. 6. Шлёры (традиционная немецкая обувь типа сабо). МАЭ ОмГУ. 1996 г.



Рис. 7. Шпрух (настенное панно с изречением из Библии). Село Гришковка. Немецкий национальный район. Алтайский край. МАЭ ОмГУ. 1996 г.

следие российских немцев, наносит существенный ущерб их этнической идентичности.

Отсутствие национального музея и национального архива обусловлены причинами исторического характера, репрессиями по отношению к немцам Советского Союза. История сложилась таким образом, что российские немцы лишились своей государственности и эта государственность не была восстановлена. Создание виртуального музея может сохранить предметы и документы, многочисленные материалы, являющиеся культурным наследием российских немцев, до момента создания реального музея. Иначе эти предметы и документы могут быть потеряны безвозвратно.

Проект виртуального музея находится в стадии реализации, к настоящему времени создана интернет-платформа, разработана структура музея и началось наполнение контентом этой структуры. Материалы экспедиций 1996–1997 гг. переводятся в цифровой формат и размещаются на сайте. Таким

образом, материалы этнографических экспедиций в немецкие села Алтайского края, хранящиеся в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета, имеют большое значение и используются до настоящего времени.

T. B. Smirnova

Materials of ethnographic expeditions to German villages of the Altai in the Museum of Archeology and Ethnography of Omsk State University

Annotation. The article is devoted to the expeditions that took place in the German villages of the Altai Territory in 1996, 1997 and 2007. The International Union of German Culture supported expeditions. Materials were collected on the history of settlements, family history, traditional housing, ethnic cuisine and clothing, calendar holidays, rituals and customs, family relations and religion. These materials and items collected during expeditions are kept in the Museum of Archeology and Ethnography of Omsk State University named after F. M. Dostoevsky.
Keywords: Altai, ethnography, expedition, Germans, Mennonites, traditional culture.

Источники и литература

1. Смирнова Т. Б. 25-летие Международного союза немецкой культуры // Ежегодник МАИИКРН. 2016. № 2. С. 8–17.
2. Смирнова Т. Б. Немцы Сибири: этнические процессы и этнокультурное взаимодействие. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2003. 88 с.
3. Смирнова Т. Б. Этнография российских немцев. Москва: РусДойч Медиа, 2016. 316 с.
4. Культура немцев, латышей, эстонцев Западной Сибири: в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. Омск: Изд. дом «Наука», 2012. 166 с.
5. Реестр немецких поселений России // Информационный портал российских немцев RusDeutsch [Электронный ресурс]. URL: <https://siedlung.rusdeutsch.ru/ru> (дата обращения: 05.09.2020).
6. Смирнова Т. Б. Вопросы сохранения культурного наследия в деятельности Международного союза немецкой культуры // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «История, филология». 2013. Т. 12. Вып. 3. С. 123–133.
7. Виртуальный музей российских немцев // Информационный портал российских немцев RusDeutsch [Электронный ресурс]. URL: <https://museum.rusdeutsch.ru/> (дата обращения: 05.09.2020).

УДК39(=112.2)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-299-302

Е. А. Шлегель

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

Этнографические экспедиции в немецкие поселения Алтая, Поволжья и Украины¹

Аннотация. В статье освещаются основные вехи этнографического обследования немецких поселений Поволжья, Алтая и Украины. Представлен опыт дореволюционных и советских лингвистов и этнографов, таких как Г. Г. Дингес, А. П. Дульзон, В. М. Жирмунский и др. в области изучения диалектов, истории и культуры этнических немцев. Экспедиционные работы, продолженные специалистами краеведческих музеев и университетскими коллективами, способствовали формированию основ современных коллекций музеев и сайтов, посвященных этнографии немцев регионов России и Украины. **Ключевые слова:** *поволжские немцы, диалекты, этнографические экспедиции, компактное проживание, музеи.*

Немцы как этническая группа всегда вызывали интерес со стороны исследователей истории и культуры народов. Культурное наследие этнических немцев складывалось под воздействием различных факторов. Многочисленные исторические события, связанные с переселением немцев с исторической Родины – Германии – в XVIII в. в Российскую Империю, образование Республики немцев Поволжья, депортация, трудовая армия, репатриация и многое другое, формировали самобытную культуру немцев, которая сохранилась до сегодняшних дней.

В различные периоды времени немцы составляли значительную часть населения некоторых регионов. До депортации на территории Республики немцев Поволжья, где изначально селились немецкие колонисты, проживало более 366 тыс. чел., или 60% от общей численности населения Республики [1, с. 57], затем, в результате принудительного переселения во время Великой Отечественной войны, немцы вошли в число крупнейших народов Сибири и Казахстана. Так, на территории Алтайского края, где сегодня проживает подавляющее большинство немцев, первой послевоенной переписью 1959 г. было зафиксировано более 143 тыс. лиц немецкой национальности [2]. Немцы, таким образом, заняли второе место в национальном составе региона после русских.

Немецкие сёла в Поволжье, Сибири и на Украине отличались особым укладом. В них говорили на различных диалектах немецкого языка, отмечали немецкие праздники и вели образ жизни, не похожий на тот, который был присущ соседним народам. Именно эти факторы способствовали началу этнографического обследования немецких поселений Сибири, Поволжья и Украины.

Дореволюционный период этнографического обследования немцев Поволжья связан с подготовкой к Первой этнографической выставке в Москве. Антрополог А. П. Богданов подготовил программу по сбору экспонатов с учетом инструкции Император-

ского русского географического общества, в которой оговаривалась необходимость сбора традиционных костюмов народов России со всеми характерными чертами для различных местностей [3]. Собранные в Поволжье, Украине и Закавказье 27 предметов традиционной одежды колонистов были представлены на выставке в 1867 г., а затем переданы на хранение в Дашковский этнографический музей.

Первые шаги в области исследования немецких диалектов были предприняты до начала Первой мировой войны А. Ф. Лонзингером. В 1913 г. писатель и педагог Саратовского реального училища в рамках работы по подготовке к изданию Атласа по немецким языкам разослал анкеты с «40 предложениями Венкера» по 195 колониям Саратовской и Самарской губерний, а также по школам Украины, Крыма, Кавказа и Урала. Многие анкеты исследователь собирал самостоятельно в ходе экспедиций. Е. М. Ерина высказывает предположение, что исходные материалы А. Ф. Лонзингер передал позже Г. Г. Дингесу [4, с. 5].

В советский период основные работы по изучению немецкого населения сделали выдающиеся исследователи, немцы по происхождению, Г. Г. Дингес и его ученик А. П. Дульзон. Собирая данные по диалектам немецких сел, Георгий Генрихович и Андрей Петрович одновременно способствовали накоплению материалов по фольклору и этнографии поволжских немцев. Созданный по инициативе Г. Г. Дингеса в 1925 г. Центральный музей Республики немцев Поволжья определил задачи первых целенаправленных этнографических экспедиций по сбору предметов материальной и духовной культуры, составивших будущую коллекцию музея. В число организаторов первых экспедиций в Поволжье входили супруга Г. Г. Дингеса Э. Г. Дингес, художественный руководитель Ансамбля песни и танца Республики немцев Поволжья Г. Г. Шмидер и председатель Союза немецких писателей А. А. Закс.

Во время экспедиций по Республике немцев Поволжья в 1920–1930-е гг. были собраны коллекции одежды и хозяйственных предметов, используемых в немецких семьях, различные письменные источники по истории колоний и многое другое. Современ-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00177 «Этническая идентичность на постсоветском пространстве (на примере немцев России, Украины и Казахстана)».

ные исследователи трудов Г. Дингеса отмечают, что, посетив 26 поволжских колоний и собрав 526 немецких народных песен, исследователю удалось представить уникальное музыкальное наследие немецких колонистов [5, с. 25]. В общей же сложности за период 1925–1928 г. Г. Г. Дингесом и его супругой было собрано более 2000 музейных предметов, переданных затем в Центральный музей.

Судьба А. П. Дульзона связана с двумя регионами страны: Поволжьем, где ученый родился, и Сибирью, куда он был депортирован во время войны. Еще во время экспедиций по районам Поволжья исследователя интересовали различные диалекты местного населения. По итогам комплексных экспедиций, к которым Андрей Петрович стремился в течение всей своей научной деятельности, ему удалось подготовить и защитить в 1938 г. кандидатскую диссертацию на тему «Альт-Урбахский диалект» и в 1939 г. докторскую «Проблема смешения диалектов по материалам говора села Прайс». Томский период работы ученого связан с изучением коренных народов Сибири.

Широкую научную деятельность развернул в 1920-е гг. В. М. Жирмунский, для которого языковедческие проблемы стояли на первом месте. Виктор Максимович в своих трудах писал о фольклоре и этнографии как о двух сторонах одного целого. Фольклор представлял собой духовную культуру и включал в себя традиционные знания и верования народа, а этнография – материальную культуру народа, поэтому экспедиции под руководством В. М. Жирмунского являлись комплексными в плане собираемых материалов по культуре немецкого этноса. Виктором Максимовичем и его учениками в результате обследования 26 немецких поселений Крыма, Закавказья и Украины, в том числе колонии Ямбург под Днепропетровском, в конце 1920-х гг. было собрано около 4000 текстов народных немецких песен [5, с. 30–31]. Результаты экспедиций В. М. Жирмунского были опубликованы в книгах и статьях «Die deutschen Kolonien in der Ukraine», «Volklieder aus der bayrischen Kolonie Jamburg am Dnjepr» и др.

Большой вклад в научное исследование немцев Поволжья внес профессор Ленинградского университета, научный сотрудник в то время Музея археологии и этнографии Е. Г. Кагаров, совершивший в 1929 г. экспедицию в немецкие колонии Поволжья. Экспедиционные работы Е. Г. Кагаров проводил в Бальцерском (колония Антон) и Зельманском (колония Куккус) кантонах. Евгению Георгиевичу удалось собрать материалы по духовной культуре немецких колонистов, их народному творчеству, а также произвести фотосъемку бытовой жизни жителей Республики. Популярностью пользуется и собранная коллекция керамики из Куккуса, ныне хранящаяся в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого. В опубликованных им материалах представлено описание свадебных и похоронных обрядов, а также праздничных обычаев, которые, по мнению Е. Г. Кагарова, сохранили черты немцев Германии XVIII в. [6, с. 235–236].

К сожалению, особого интереса к различным сторонам жизни немецких колонистов со стороны Института антропологии и этнографии в то время не наблюдалось. Во многом поездки финансировались сторонними организациями. Так, к примеру, произошло с Е. Г. Кагаровым, поездки которого финансировались Всеукраинской Академией наук. С началом политических репрессий этнографическое изучение немецкого населения фактически прекращается на длительное время.

Прекративший работу в 1941 г. Центральный музей Республики немцев Поволжья вновь разворачивает свою деятельность в 1990-е гг. С 1995 по 1998 г. сотрудники теперь уже Энгельсского краеведческого музея совместно с представителями Саратовского областного краеведческого музея и Красноармейского музея принимают участие в этнографической экспедиции в бывшие немецкие сёла Саратовской области. Целью экспедиций становится восстановление утраченных во время войны предметов материальной культуры немцев и формирование полноценной коллекции по истории и этнографии народа.

В первый год экспедиции в результате обследования населенных пунктов Красноармейского района Саратовской области было собрано 150 экспонатов, в том числе фотоматериалы, документы личных архивов, религиозные книги и предметы хозяйственного и ремесленного назначения. Среди наиболее значимых: станок для отжима свекольной и арбузной мякоти, деревянная кровать, ткацкий станок, колыбель, вафельницы и др. Во время второй экспедиции в 1996 г. были посещены 14 сёл Волгоградской области. Ценными материалами здесь, помимо собранных предметов материальной культуры, явились записанные интервью с местными жителями, некоторые из которых были свидетелями голода 1921 г., развернувшейся коллективизации, репрессий и последующих событий в истории Республики. В 1997 г. участники экспедиции посетили Жирновский район Волгоградской области. Респонденты делились историями своих семей, восполняли недостающие сведения по истории Республики немцев Поволжья 1920–1930-х гг. Были зафиксированы хозяйственные и жилые постройки, собраны сведения об одежде поволжских колонистов, переданы в дар членам экспедиции строительные инструменты и религиозные книги. В 1998 г. маршрут экспедиции проходил через Энгельсский и Ровенский районы Саратовской области. Коллекции трех музеев по итогам четвертой экспедиции пополнились предметами женского рукоделия, плотницкими инструментами, фотоснимками и записями устной истории немцев Поволжья [7].

Обследование немецких населенных пунктов Алтая в послевоенный период связано с диалектологической традицией Г. Дингеса и А. Дульзона. Их ученики И. Я. Авдеев, Г. Г. Едиг, А. И. Кузьмина приступают к изучению говоров немцев Алтайского края, а Н. Э. Медвидь и Э. Р. Стародымова занимаются изучением особенностей диалектов немецкого населения на Ук-

раине [8, с. 23]. Позже Л. И. Москалюк и Н. В. Трубавина по итогу экспедиционных работ в Немецком национальном районе, Табунском, Кулундинском, Бурлинском и других районах, подготовили атласы немецких диалектов на Алтае [9]. Этнографическое изучение немцев Алтая прочно связано с именем Л. В. Малиновского, который начинает делать осторожные шаги в запретной до того теме. С 1960-х гг. Лев Викторович акцентирует внимание на изучении немецких деревень Алтая. Так, в 1967 г. он посетил д. Константиновку в Немецком районе, где обратил внимание на жилую застройку, характерную для соседней деревни – Шумановки Немецкого района. Для установления причин подобных взаимосвязей Малиновский проводит этнолингвистическое изучение местных диалектов, в результате чего устанавливает пути перемещения немцев по территории Сибири, а также определяет земли Германии, из которых происходило изначальное переселение колонистов на территорию России. Л. В. Малиновский вслед за Е. Г. Кагаровым отмечает сохранившиеся историко-этнографические черты немцев Германии у местного населения [10, с. 81]. Его наблюдения немецких деревень вылились в первые в то время этнографические статьи «Жилище немцев-колонистов в Сибири», а 1967 г. была защищена кандидатская диссертация «Немецкая деревня в Сибири в период социалистического строительства (1925–1936 гг.)». В 1989 г. Малиновский защищает докторскую «Социально-экономическая жизнь немецкой колонистской деревни в Южной России (1762–1917 гг.)».

1989 год был знаменателен и для этнографической школы Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. С этого года начинаются комплексные экспедиции в немецкие поселения Сибири, прежде всего в Омскую, Новосибирскую области, а позже на Алтай. Всего было проведено 3 экспедиции в Алтайский край, в 1996, 1997, 2007 гг. при финансовой поддержке Ассоциации общественных объединений «Международный союз немецкой культуры» (МСНК). Руководителем экспедиций выступила д-р ист. наук, профессор Т. Б. Смирнова.

В результате экспедиций были обследованы сёла с компактным проживанием немцев в Благовещенском, Табунском, Суетском районах и Немецком национальном районе Алтайского края. В 1997 г. в исследовательское поле экспедиционной группы попал Кулундинский район. В 2007 г. омские исследователи посетили сёла Ананьевка, Гальбштадт и Подсосново. Были собраны многочисленные предметы материальной культуры, фотографии, документы, религиозные книги, принадлежащие меннонитскому населению Алтайского края, записаны беседы со старожилами. Результаты экспедиций хранятся в фондах Музея археологии и этнографии Омского государственного университета, а также представлены в постоянной экспозиции, посвященной этнографии немцев Сибири.

Современные экспедиционные работы на Украине проводила С. И. Бобылева. Светлана Иосифов-

на – профессор Днепрпетровского национального университета и руководитель Центра украинско-немецких научных исследований. Под ее руководством в 1990-е – нач. 2000-х гг. были совершены поездки в меннонитские общины Запорожской и Днепрпетровской областей. Многочисленные предметы мебели, музыкальные инструменты, одежда, фотографии и документы, собранные в Хортицах, Ямбурге, Рыбальском и Днепрпетровске, пополнили коллекции по этнографии немцев в Днепрпетровском историческом музее им. Д. И. Яворницкого.

Сегодня этнографическое обследование немецких сёл связано с работой по наполнению сайта Виртуального музея российских немцев, а также Реестра немецких поселений. Оба проекта инициированы МСНК под руководством Т. Б. Смирновой [11]. Для составления реестра поселений в 2012 г. была проведена еще одна экспедиция на Алтай, в результате которой были обследованы 14 немецких сел и составлены списки наиболее ценных объектов культурного значения. Все объекты представлены на информационном портале российских немцев «RusDeutsch» в разделе «Реестр немецких поселений» [12]. Исследователи из Новосибирска А. Ю. Охотников и Перми Д. И. Вайман неоднократно посещали Алтайский край в ходе подготовки проекта, а также для сбора материалов этнографического характера в целях написания научных статей.

Проект по созданию сайта Виртуального музея российских немцев был начат в 2017 г., а с 2019 г. сайт стал доступен для пользователей интернета [13, с. 10]. Один из разделов сайта посвящен этнографическим экспедициям в места компактного проживания этнических немцев. До конца 2020 г. планируется внести описания около 10 этнографических экспедиций, в том числе представленных в данной статье.

Традиции этнографического изучения немецкого населения в местах их компактного проживания имеют давнюю историю. Начиная со сбора данных в области языка и диалектов немецких колонистов, исследователи по крупицам собирали уникальный материал, ставший основой для составления лингвистических атласов, обобщающих этнографических работ и современных сайтов об этнических немцах. К сожалению, многие полевые дневники исследователей не были опубликованы ни в то время, ни сейчас, что вызывает определенные проблемы при подробном изучении экспедиционных работ. Однако многие исследователи прошлого воспитали плеяду учеников, которые продолжают традиции своих учителей и активно публикуют полученный в ходе историко-этнографических экспедиций материал. Работа по этнографическому изучению немцев сегодня активно продолжается и в районах Поволжья, и в Сибири, и на Украине. Многие исследователи сегодня являются членами Международной ассоциации исследователей истории и культуры российских немцев. Результаты проделанной работы можно увидеть на информационных порталах, посвященных поволжским, сибирским, украин-

ским немцам и т. д. Этнографические работы сегодня представлены в электронных форматах и доступны широкому кругу исследователей и любителям немецкой культуры.

E. A. Shlegel

Ethnographic expeditions to the German villages of Altai, Volga region and Ukraine

Annotation. The article presents the main stages of ethnographic study of the German villages of the Volga region, Al-

tai and Ukraine. The experience of pre-revolutionary and Soviet linguists and ethnographers (G. G. Dinges, A. P. Dulzon, V. M. Zhirmunsky etc.) in the study of dialects, history and culture of Germans is described. Subsequent expeditions, which were organized by specialists of local history museums and scientists from universities, contributed to the formation of modern collections of museums and sites dedicated to the ethnography of Germans in the regions of Russia and Ukraine. **Key-words:** *Volga Germans; dialects; ethnographic expeditions; compact residence; museums.*

Источники и литература

1. Всесоюзная перепись населения 1939 года: основные итоги / под ред. Ю. А. Полякова. Москва: Наука, 1992. 254 с.
2. Всесоюзная перепись населения 1959 года. Национальный состав населения по регионам России // Демоскоп Weekly [Электронный ресурс]. URL: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_59.php?reg=1 (дата обращения: 12.09.2020).
3. Федорова Г. А. Первая Этнографическая выставка в России 1867 года. Костюм крестьянки Судогодского уезда Владимирской губернии и его даритель Леонид Николаевич Майков // Ковровский историко-мемориальный музей [Электронный ресурс]. URL: http://www.kovrov-museum.ru/netcat_files/userfiles/RSb19/fedorova13sb19.pdf (дата обращения: 12.09.2020).
4. Ерина Е. М. Август Фридрихович (Федорович) Лонзингер, ученый, лингвист, преподаватель, писатель // Geschichteder Wolgadeutschen [Электронный ресурс]. URL: http://wolgadeutsche.net/jerina/jerina_lonsinger.pdf (дата обращения: 12.09.2020).
5. Пузейкина Л. Н. Мы пели, мы жили, мы были... Песни немецких колонистов Петербургской и других губерний России. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2015. 192 с.
6. Черказянова И. В. Этнографические материалы о немцах Поволжья в фонде Е. Г. Кагарова // Ежегодник Международной ассоциации исследователей истории и культуры российских немцев. 2018. № 4. С. 233–244.
7. Арндт Е. А. Экспедиции Международной ассоциации исследователей истории и культуры немцев Поволжья в бывшие немецкие села Саратовского Поволжья // Энциклопедия немцев России [Электронный ресурс]. URL: <http://enc.rusdeutsch.ru/articles/5974> (дата обращения: 13.09.2020).
8. Александров О. А. Немецкий «островной» говор Томской области. Томск: Изд-во Томск. политех. ун-та, 2008. 182 с.
9. Москалюк Л. И., Трубавина Н. В. Лингвистический атлас немецких диалектов на Алтае. Барнаул: АлтГПА, 2011. 199 с.
10. Малиновский Л. В. Культурное наследие немцев Алтая – ценности и значение // Этнография Алтайского края (науч.-метод. материалы). Барнаул, 1994. С. 79–84.
11. Смирнова Т. Б. Вопросы сохранения культурного наследия в деятельности Международного союза немецкой культуры // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «История, филология». 2013. Т. 12. Вып. 3. С. 123–133.
12. Реестр немецких поселений // Rusdeutsch [Электронный ресурс]. URL: <https://siedlung.rusdeutsch.ru/ru> (дата обращения: 13.09.2020).
13. Блинова А. Н., Шлегель Е. А. Идентичность через музей: трансляция культурного наследия немцев Омского региона // Кунсткамера. 2020. № 2(8). С. 7–12.

УДК 398(571.15)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-302-306

О. С. Щербакова

Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Российская Федерация

Частушки Алтая: собрание, публикации, гармонисты-исполнители (последняя треть XX — первое двадцатилетие XXI вв.)

Аннотация. В статье впервые рассматривается вопрос ведения исследовательской деятельности по собиранию частушек Алтая (в период последней трети XX — первого двадцатилетия XXI в.) и их публикации. Автор приходит к выводу, что эта работа была очаговой и бессистемной. В работе также раскрывается творческая деятельность носителей и пропагандистов данного жанра — ведущих алтайских гармонистов-исполнителей местных частушек. **Ключевые слова:** *фольклор, частушки, Алтай, публикации частушек, гармонисты-исполнители.*

В музыкальном оформлении большинства народных праздников второй половины XX — начала XXI в. доминирующую роль играет частушка. Этот жанр русского музыкального фольклора относится к числу наиболее поздних. По мнению ученых, частуш-

ка возникла в 60–70-е гг. XIX в. в результате освоения культурой русской деревни нового интонационного комплекса.

Отличительным признаком частушки является ее вокально-инструментальная природа. Определя-

ющее значение в рождении жанра частушки принадлежит гармонисту – инструменту, заимствованному русскими из Германии и завоевавшему популярность русского народа. Гармошечный репертуар включал наигрыши на уличных гуляньях, инструментальное сопровождение лирических песен и различных разновидностей частушек. Интонации, от которых отталкивались гармонисты, – это инструментально переработанные мотивы традиционных крестьянских плясовых (или «частых») песен (отсюда и происходит название «частушка», впервые введенное в Глебом Успенским в очерке «Новые народные песни»), городских танцев и песен, а также мелодические обороты городских песен.

Частушки с момента своего возникновения стали необыкновенно популярны, поскольку тексты, отражая реакцию их создателей на злободневные события, тут же подхватывались и входили в массовый народно-певческий оборот. В исполнительской основе частушечного жанра лежит творческое соревнование двух певцов либо музыканта-инструменталиста (гармониста, балалаечника) и певца-импровизатора. История формирования, тематическое содержание, музыкально-стилевые и поэтические особенности жанра русской частушки достаточно полно исследована в работах отечественных ученых XX в.: В. Бахтина, З. Власовой, Н. Котиковой, С. Лазутина, Т. Поповой, В. М. Щурова. Тексты и напевы частушек, бытующие в российских регионах, представлены в региональных изданиях песенного фольклора.

Цель настоящей работы – раскрыть вопрос собирания и публикаций частушек Алтая во временной период последней трети XX – первого двадцатилетия XXI вв., а также представить творчество алтайских гармонистов – носителей и пропагандистов русской частушки.

Проведенный нами анализ изучения вопроса собирания частушек в Алтайском регионе показал, что исследовательская работа по собиранию частушек и наигрышей Алтая велась с 30-х гг. XX в., но характер этой работы следует охарактеризовать как очаговый и бессистемный. Запись частушек являлась предметом исследовательского интереса отдельных энтузиастов:

– местных сельских учителей (М. А. Юрьева, с. Дородницы Бухтарминской волости Усть-Каменогорского уезда, 30-е гг. XX в. [1]);

– краеведов, в основном учителей истории (П. Ф. Рыженко, Целинный район; 40–90-е гг. XX в. [2]; М. Юзefович, В. Д. Надеева, Н. В. Ширяева, Тальменский р-н; 90-е гг. XX в. [3]);

– профессиональных (филармонических) исполнителей данного жанра (Александр и Геннадий Заволокины, 70–90-е гг. XX в. [4]);

– самодеятельных гармонистов и баянистов, любителей частушки (Николай Николаевич Вавилов [5, 6], Александр Иванович Юрьев [7], Александр Юрьевич Ланин).

Имеющиеся записи можно разделить на текстовые и музыкальные. Тексты частушек находятся:

– в архивных фондах местных краеведческих музеев (в фондах Чарышского музея имеется альбом «Частушки Чарышского района» [8], которые записал и обработал преподаватель Чарышской детской музыкальной школы Н. Д. Карпов. Частушки в альбоме классифицируются по месту их записи (села района) и далее по исполнителям. Частушки записаны по памяти, в том числе и авторские. В фондах Восточно-Казахстанского областного этнографического музея хранятся тетради с записями частушек учительницы М. А. Юрьевой, с. Дородницы Бухтарминской волости Усть-Каменогорского уезда, 1929 г.) [1];

– в публикациях материалов научно-практической конференции «Этнография Алтая и сопредельных территорий» (о бытовании частушек в Тальменском районе можно составить представление по публикации М. Юзefович, В. Д. Надеевой, Н. В. Ширяева «Ларичихинские частушки» [3], частушки Целинного района – предмет воспоминаний учителя истории, краеведа П. Ф. Рыженко [2]);

– в самостоятельных изданиях, например, в сборнике Н. Д. Карпова «Частушки Чарышского района» (2006), в который вошли материалы, записанные составителем в 1988 г. В основе сборника – полторы тысячи частушек любовно-лирического содержания, большинство из них относится к 20–80-м гг. XX в., но есть и более поздние. В сборнике есть как фольклорные безымянные, не имеющие авторства, так и авторские частушки чарышан А. Г. Чекмарева, Т. П. Завьяловой, Л. Т. Ковалик, А. А. Нетребы. Все материалы сборника классифицированы по месту записи и исполнителям [9].

Музыкальные образцы частушек, припевок, страданий, записанных в Алтайском крае, содержится в репертуарных сборниках для народно-певческих коллективов А. и Г. Заволокиных [4] и региональных фольклорных публикациях. В фольклорно-этнографических изданиях О. А. Абрамовой содержатся расшифровки частушек, бытующих в Рудном Алтае [10]. Частушечные образцы Краснощёковского, Курьинского, Целинного и Троицкого районов представлены в работах Н. И. Бондаревой [11; 12] и О. С. Щербаковой [13].

Частушечные наигрыши имеются в аудиозаписях Н. Н. Вавилова [5; 6] и экспедиционных материалах фольклорного центра «Песнохорки» (1997) «Гармонисты и частушечники Алтайского края» [14], представленных в социальных сетях.

Частушечный репертуар современных исполнителей А. И. Юрьева [7], А. Ю. Ланина и др. пока еще не представлен в публикациях.

Ниже рассмотрим творческую деятельность и вклад в собирание и популяризацию частушечного жанра на Алтае ведущих гармонистов-исполнителей местных частушек.

Первые музыкальные публикации алтайских частушек мы находим в собраниях братьев Александра и Геннадия Заволокиных, которые начали свою творческую деятельность по собиранию частушек Сибири в конце 70-х гг. XX в. В их первом нот-

ном сборнике «Это звонкое чудо – частушка» (1982), представлены частушки родины В. М. Шукшина – села Сростки. Заслужено братьев Заволокиных явилось появление на экране российского телевидения передачи «Играй, гармонь» (1986) и создание ансамбля «Частушка». Яркие и зрелищные передачи стимулировали творчество многих гармонистов-любителей, в том числе и в Алтайском крае. В масштабах же развития российского народного творчества они явились важным фактором сохранения, популяризации и развития частушечного жанра.

Энтузиастом-просветителем русской гармоники и частушки на Алтае являлся барнаульский гармонист Николай Николаевич Вавилов (1941–2008). Он родился в деревне Васильевка Горьковской области, начал играть на гармонии с семи лет. Чтобы приобрести гармонь, Николаю Вавилову пришлось два сезона пасти стадо коров и овец. За первый сезон купили гармонь 23 на 12, а за второй – 25 на 25. По воспоминаниям Н. Н. Вавилова, он уже в 14 лет он играл на «поседках». В то время зимой в клуб ходили мало, а вот летом молодежь со всех улиц (их было 13) тянулась в клуб. В селе на каждой улице жили по нескольку гармонистов, и гармонисты вечером «прямо заливались». Каждая улица старалась показать себя: девчонки с каждой улицы плясали поочередно друг перед дружкой. Когда же расходились из клуба, гармонь и на улице не утихала до рассвета.

В 1967 г. Н. Н. Вавилов приехал в Барнаул на ударную комсомольскую стройку – строительство шинного завода. Здесь он женился и осел на постоянное жительство, работал на заводе, но с гармонью не расставался. В 1987 г. в Новосибирске проходил праздник «Играй, гармонь», в котором принял участие около 600 сибирских гармонистов. Г. Д. Заволокин порекомендовал гармонистам Алтая организовывать свой клуб. Приехав в Барнаул, гармонисты организовали ансамбль, в который вошли участники Великой Отечественной войны Иван Павлович Печенкин, Иван Васильевич Белько, Николай Данилович Стебунов, Николай Савельевич Бариллов, а также Павел Кузьмич Мещеряков, Семен Герасимович Решетов, Николай Вавилов и Константин Малышев. Ансамбль гармонистов существовал до 1996 г., пока были активны гармонисты старшего поколения. Любимыми частушками Н. Н. Вавилова были такие:

Я мальчишка со смекалкой,
Я не бью лягушек палкой.
Хоть оно болотное,
Но все-таки животное.
Самогоночка – не водочка,
И пиво – не вино.
Кому надо старых девок –
Поезжайте на село [5].

К известным частушечникам Алтая следует отнести и Александра Ивановича Юрьева. А. И. Юрьев родился 6 августа 1949 г. в селе Оплеухино Кытмановского района Алтайского края. Играть

А. И. Юрьев научился сам, по слуху, «где-то лет в шесть»; играл частушки, таборок, различные песни. После окончания школы-восьмилетки и двух классов детской музыкальной школы А. Юрьев поступил в Алтайское культурно-просветительное училище. Демобилизовавшись в 1971 г. из армии, он поступил в Кемеровский институт культуры (1971–1976 гг.) на оркестровое отделение (к преподавателю Р. И. Макаренко по классу баяна). С 1976 г. А. И. Юрьев являлся сотрудником Алтайской краевой филармонии как лектор и артист-гармонист. С 1992 г. он – активный участник телепередач «Играй, гармонь», участник второй «Золотой десятки» лучших гармонистов России, неповторимый автор и исполнитель частушечно-песенных юмористических миниатюр. Любимыми частушками А. И. Юрьева являются алтайские частушки:

Эх, гармошка ты моя,
Поиграй-ка для меня,
Алтай горный я пою,
Никого не признаю.

Не люблю я русских девок,
Я алтаечку нашел.
У милашки плоский носик –
Целоваться хорошо [7].

На пеньке сидит медведь,
Мою песню слушает,
Если петь я перестану,
То меня он скушает.

К поколению молодых гармонистов, исполнителей частушек относится Александр Юрьевич Ланин (родился 19 июля 1982 г. в г. Барнауле). В его семье музыкантов не было, любовь к музыке досталась Александру от деда Геннадия Степановича, который красиво пел народные и городские песни. Друг отца Александр Павлович Чуварлев подарил юному Саше гармошку и время от времени показывал ему некоторые наигрыши.

В 1989 г. Александр поступает в музыкальную школу по классу баяна. Телевизионные передачи «Играй, гармонь» под руководством Г. Д. Заволокина внесли большой вклад в музыкальное развитие А. Ланина. После окончания музыкальной школы он поступает в Барнаульский строительный колледж, где помимо учебы вплотную занимается музыкальной деятельностью и играет в вокально-инструментальном ансамбле. В 2000 г. А. Ю. Ланин знакомится с ведущими гармонистами Алтайского края – С. Н. Клоковым, Н. Н. Вавиловым, А. И. Юрьевым, С. Г. Решетовым. Именно это знакомство решило его дальнейшую судьбу. После окончания Барнаульского строительного колледжа он поступает в Алтайский государственный институт искусств и культуры на кафедру народного хорового пения, где активно проявляет себя как солист-гармонист.

В 2001 г. А. Ю. Ланин начал играть в ансамбле «Алтайская гармоника» под управлением Заслуженного артиста России С. Н. Клокова. В 2003 г. вместе

с наставником Н. Н. Вавиловым А. Ю. Ланин едет в Новосибирск на международный конкурс-фестиваль гармонистов имени И. И. Маланина, где был удостоен звания Лауреата первой степени. В том же году состоялось знакомство А. Ю. Ланина с Анастасией Заволокиной и ансамблем «Частушка». В 2004 г. на всероссийском фестивале имени Г. Д. Заволокина «Играй, гармонь» (г. Иваново) А. Ю. Ланин становится лауреатом первой степени. В том же году он был включен в десятку лучших гармонистов страны.

За время своей активной творческой деятельности А. Ю. Ланин выступал во многих российских городах (Барнаул, Новосибирск, Томск, Омск, Москва, Санкт-Петербург, Владимир, Уфа, Анапа, Кемерово, Иваново и др.), неоднократно выезжал за рубеж (в Германию и Голландию).

В настоящее время А. Ю. Ланин сотрудничает с ансамблем «Частушка» под управлением заслуженной артистки России А. Г. Заволокиной, часто снимается в телепередаче «Играй, гармонь». Работая в барнаульском объединении «Город мастеров», он собирает и исполняет местные частушки. Приведем некоторые частушки из репертуара А. Ю. Ланина (запись Т. И. Кудрявцевой, О. С. Щербаковой в г. Барнауле в мае 2009 г (в расцвет концертной деятельности исполнителя).

Частушки о войне

Ой, какие наши годики,
Какие времена!
В самые юны наши годики
Нагрянула война.
Ешь, коровушка, соломку,
Забывай-ка травушку.
Собирай, солдат котомку,
Забывай сударушку.
Сидит Гитлер на березе,
А береза гнется.
Посмотри, товарищ Сталин,
Как он навернется.
Ох, война, ты война,
Что же ты наделала?
За проклятую войну
Не пощупал ни одну.
На столе стоит стакан,
А в стакане каша.
Сколько Гитлер ни воюет,
А победа наша.

Частушки про матаню

Под окном стоит береза,
Тонкая, гибучая.
У матани глазки серы,
Как крапива жгучая.
Ох, матанечка моя,
Чем обидел я тебя?
Купил юбку и платок,
Сам остался без порток

Я свою матаню Машку
Знаю вдоль и да поперек.
Все ребята с ней гуляли,
А я ж, дурак, ее берег.

А я матаню размотаю
И повешу на трубу.
Ты виси, моя матаня,
Пока с улицы приду.

Из-за леса вылетает
Восемнадцать голубей.
Хорошо гулять с матаней,
Сколько б не было детей.

Частушки про любовь

Разверну гармонь-тальянку,
Разгоню по жилам кровь.
Хватит петь про ваши беды,
Щас спою вам про любовь.

Полюбила бизнесмена,
Дура, я ему дала
Свои деньги со сберкнижки
На торговые дела.

Мужские частушки

Мужики мы, мужики,
До чего мы дожили.
Девки курят, водку пьют,
И на нас положили.
Полюбите меня, девки,
Я пока еще в красе.
Не совсем еще плешавый,
Да и зубы еще все.
Я к молоденькой девчонке
Не однажды хаживал.
У нее была подруга,
Я двоих обхаживал.
Ой, товарищ дорогой,
Здоровенна харища.
Выходи да подпевай,
Не подводи товарища.
То ли ты не так играешь,
Толи я не так пою.
Вот найду такую бабку,
Обоссют гармонь твою.
Я частушки петь кончаю,
И гармошку на плечо.
Если публика попросит,
Я спою тогда еще.

Сегодня во многих районах Алтайского края известны гармонисты – исполнители местных частушек. Это Иван Иванович Ковшов (с. Екатериновка Третьяковского района, руководитель народного хора и фольклорного ансамбля «Веселуха»), Николай Анагольевич Ивонин (с. Чарыш, концертмейстер Чарышского казачьего хора, ныне переехавший в г. Тюмень), Сергей Викторович Поздняков (с. Барановка Змеиногорского р-на), Александр Валентинович Головин (с. Чарышское). Поют частушки и молодые

барнаульские гармонисты Вадим Вяткин, Дмитрий Бандяев.

Таким образом, несмотря на кажущуюся несерьезность рассматриваемого фольклорного жанра, в последней трети XX – первом десятилетии XXI в. частушки на Алтае записывались и опубликовывались. Они до сих пор любимы в народе и с удовольствием исполняются на семейных торжествах и свадебных застольях. Но если в конце XX в. на каждой свадьбе еще был приглашенный гармонист, то к окончанию первого десятилетия XIX в. эта «профессия» стала редкой. Вероятно, с ее возможным исчезновением грозит вымирание и жанру частушки в бытовой среде россиян.

O. S. Shcherbakova

Altai ditties: collecting, publications, harmonic performers (last third of XX – first twenty years of XXI centuries)

Annotation. In this article, for the first time, the issue of conducting research activities on collecting ditties of Altai (during the last third of the XX – first twenty years of the XXI centuries) and their publication is considered. The author comes to the conclusion that the nature of this work should be characterized as focal and unsystematic. The work also reveals the creative activity of the carriers and propagandists of this genre – the leading Altai harmonica players – performers of local ditties. **Keywords:** folklore, ditties, Altai, publications of ditties, harmonica performers.

Источники и литература

1. Шарабарина Т. Г. Частушки в записи учительницы М. А. Юрьевой (из фондов Восточно-Казахстанского областного этнографического музея) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 2005. С. 186–189.
2. Рыженко П. Ф. Сибирская деревенская вечерка // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 2003. С. 300–306.
3. Юзефович М., Надеева В. Д., Ширяева Н. В. Ларицихинские частушки // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 2003. С. 307–313.
4. Заволокины А. и Г. Это звонкое чудо – частушка. Москва: Сов. композитор, 1989. 64 с.
5. Вавилов Н. Гармонист земли сибирской! [Электронный ресурс]. Барнаул: Концертный зал, 2003. Электронный оптический диск (DVDROM).
6. Вавилов Н. Играй, Гармонь Алтая! Краевой фестиваль гармонистов [Электронный ресурс]. Барнаул, 2002. Электронный оптический диск (DVDROM). Герой номера: Александр Юрьев // Играй, гармонь. 2000. № 6. С. 38–45.
7. Хромченко Н. В. Золотые Россыпи (частушки Чарышского района) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы III междунар. науч. конф. Барнаул, 1998. С. 238–241.
8. Карпов Н. Д. Частушки Чарышского района: сборник. Барнаул: ОАО Алтай, 2006. 152 с.
9. Абрамова О. А. Традиционная народная культура «поляков» и «каменщиков» Рудного Алтая. Барнаул: Песнохорки, 1999. 238 с.
10. Бондарева Н. И. Песни земли Колыванской. Барнаул, 1999. 146 с.
11. Бондарева Н. И. Песня в наследство: учеб. пособие для учеб. заведений культуры и искусства и рук. народно-песенных коллективов. Барнаул: Диалог-Сибирь, 1998. 244 с.
12. Щербакова О. С. Фольклорно-этнографические и песенные традиции русских Алтая: учеб. пособие: в 2 ч. Ч. 2.: Хрестоматия. Барнаул, изд-во АлтГАКИ, 2005. 287 с.
13. Русская гармонь: наигрыши, частушки, Алтай. 1997-7 [Электронный ресурс] URL: https://zen.yandex.ru/media/id/5bafcacfd8c7a300aa76a517/russkaia-garmon-naigryshi-chastushki-altai-1997-5ed68a5eca6c9260b4c62416?utm_source=serp (дата обращения: 15.09.2020).

УДК 39(571.15)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-306-314

И. Г. Черлояков

Тондошенская ООШ, Республика Алтай, с. Тондошка, Российская Федерация

Роль детского рисунка в отражении повседневной жизни села (на материалах Северного Прителечья)

Аннотация. В статье рассматриваются основные этапы изучения детского рисунка как средства отражения повседневной жизни, через анализ художественного творчества обучающегося 5 класса Турочакской семилетней школы 1946–1947 учебного года. **Ключевые слова:** рисование, детское творчество, отражение повседневной жизни, послевоенное село, Северное Прителечье.

Детский рисунок, согласно мнению исследователей, считается одним из главных видов творческой деятельности ребенка. Несмотря на то, что еще с древности он использовался в воспитательных целях, научный интерес к нему возник лишь на рубеже XIX–XX вв. Результаты первых работ, посвященных особенностям детского рисования, можно найти в тру-

дах европейских ученых этого периода, таких как К. Риччи, К. Лампрехти др. Они выделили ведущие направления в изучении детского рисунка – художественного и психолого-педагогического.

В России первыми исследователями детского рисунка были В. М. Бехтерев, С. А. Левитин и Ю. Н. Болдырева. Так, работа выдающегося психо-



Рис. 1. Обложка альбома Г. И. Чертоякова.

лога и психиатра В. М. Бехтерева «Первоначальная эволюция детского рисунка в объективном изучении» представляет собой изучение характера штрихов и форм в рисунках у детей 3–4 лет. На основании своих исследований он сделал вывод, что для правильной оценки творчества ребенка необходимо выяснять условия, в которых он находится [1, с. 45].

В интересующий нас советский период вопросами изучения детского рисунка занимались Ф. И. Шмит, А. В. Бакушинский, Н. А. Рыбников и др. Работы этих авторов приоткрыли психологическую природу феномена детского рисования. Исследователи отмечали, что детский рисунок передает отношение ребенка к окружающей действительности, само по себе рисование стало использоваться как метод изучения внутреннего мира маленького человека, его способности отражать картину мира в целом, мир своих переживаний. А. В. Бакушинский отмечал, что на стадии эгоцентризма ребенок изображает себя в центре рисунка, соответственно, воспринимает себя центром повседневной жизни. Позже, преодолевая эту позицию, он начинает изображать действительность «со стороны наблюдателя». Исследователь показал, что уже начиная с младшего школьного возраста ребенок через рисунок выражает собственную идентичность: мальчики изображают себя в битвах, приключениях, девочки – в домашней обстановке. При этом большое значение в содержании изображения отводилось социальному окружению ребенка, его культурно-бытовой среде [2, с. 184].

В русле своих общих концепций психического развития рассматривал детский рисунок Л. С. Выготский. Он показывал социальную природу детского рисования. В работах, посвященных вопросам психолого-педагогического анализа детского творчества, Л. С. Выготский отмечал особенность графической формы детских изображений. По его мнению, они свидетельствуют о том, что «ребенок рисует не то, что видит, а то, что знает», не считаясь с действительным видом предметов [3; 4].

Советский психолог В. С. Мухина продолжила развивать идеи Л. С. Выготского о детском рисовании как процессе присвоения социального опыта, разработала концепцию социальной природы детского рисунка. В проведенном ею исследовании «Изобразительная деятельность ребенка как форма усвоения социального опыта» убедительно доказывалась позиция, что рисование для ребенка является специфической формой познания действительности и с возрастом становится одним из каналов социальной детерминации развития изобразительной деятельности в целом [5]. Интересным представляется изучение эмоционального отношения детей к социальному окружению через рисунок, проведенное В. С. Мухиной. Она проводила анализ детских рисунков на темы «Самое красивое» и «Самое некрасивое», что позволило выяснить: «красивое» для них – это то, что может быть связано с приятными зрительными впечатлениями (яркие цвета, явления природы, животные, несбывшиеся желания). «Некрасивым» изображалось все неприятное, страш-



Рис. 2



Рис. 3

ное, пугающее в реальности и в сказках (волк, черти, «грязнули» и т. д.). В. С. Мухина подчеркивала значимость овладения детьми выразительными средствами и применения их для выражения своего социального опыта, отношения к нему: «Ребенок присваивает

выразительные средства так же, как всю духовную культуру общества, в котором живет» [5]. Анализируя рисунки детей в разные периоды истории нашей страны (годы войны и период 1950-х гг.), автор отмечает, что в содержании рисунков детей от-



Рис. 4

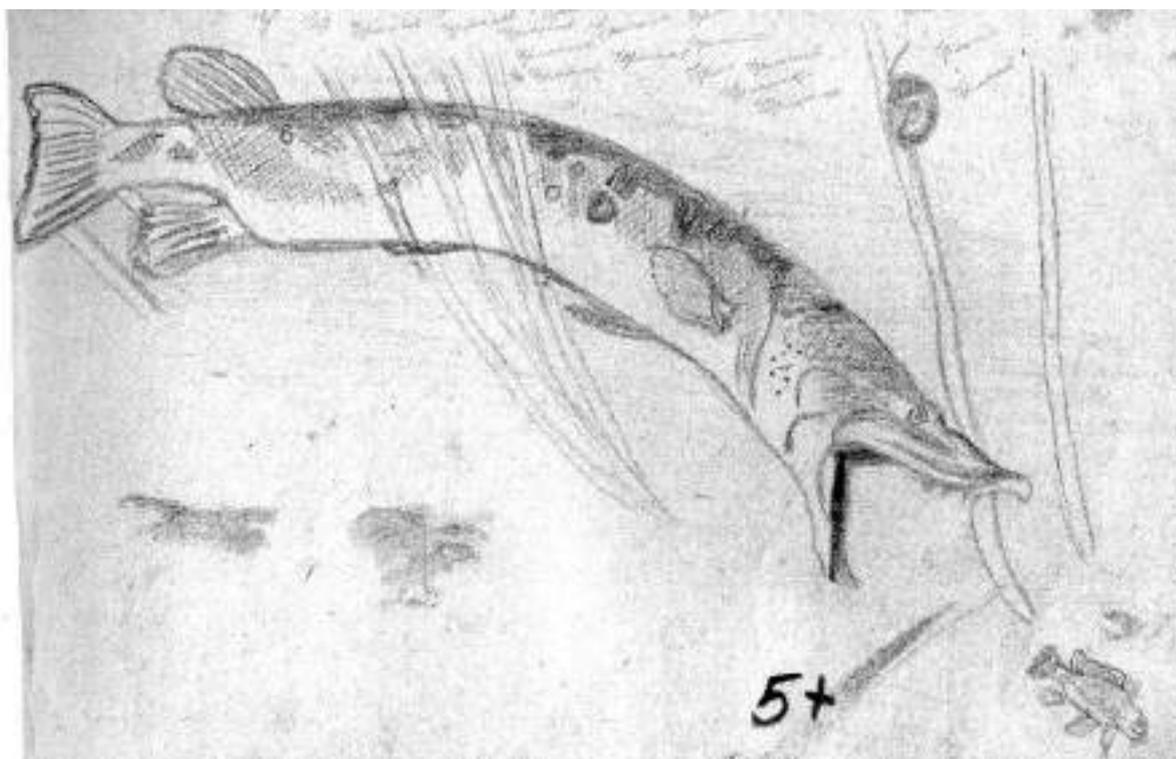


Рис. 5

ражаются общественно значимые события, происходящие в их время.

Нами представлены и проанализированы рисунки из альбома для рисования обучающегося пятого класса Турочакской семилетней школы за 1946–1947 учебный год (рис. 1). Он уроженец с. Тондошка Турочакского аймака, тубалар по национальности

из рода (сеока) кузен [6]. Работы ребенка можно сгруппировать по нескольким направлениям в соответствии с представленными концепциями вышеуказанных ученых.

Во-первых, эмоциональное отношение детей к окружающему миру согласно В. С. Мухиной и В. М. Бехтереву. Мы видим, что немалая часть ри-



Рис. 6

цы» Алтая, верили, что вся таежная живность находится в полном распоряжении «хозяев» («Ээзи») гор и тайги. Поэтому каждый сеок почитал свою священную гору как покровительницу рода. Таковыми у кузенов были Актыган и Салоп (Солог, Кузенташ). (рис. 3). Женщинам строго-настрою запрещалось даже находиться вблизи почитаемой родовой горы, а мужчинам – с обнаженной головой или босиком подниматься на нее или называть ее имя вслух. Отклонение от этих правил, по представлению кузенов, влекло несчастье не только нарушившему табу, но и всей его семье. Такие родовые горы принадлежали отдельным родам и являлись их охотничьими угодьями, где хозяева гор и тайги позволяли охотнику ловить зверей от самого малого до крупного и «красного». Например, убив лису, зверобой раз-

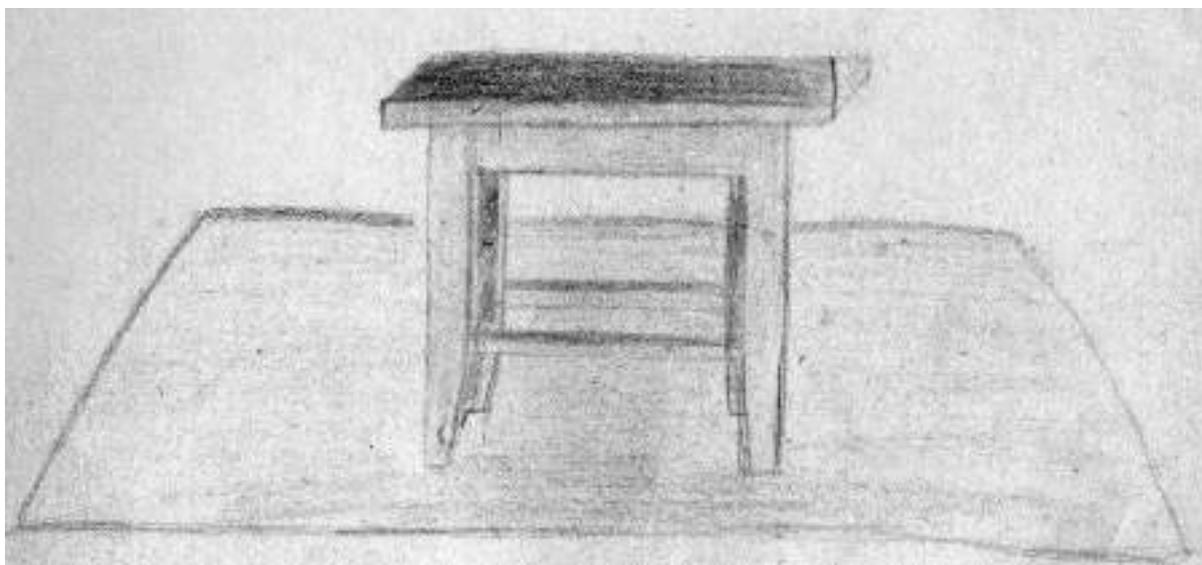


Рис. 7.



Рис. 8



Рис. 9

сунков посвящена природе, естественному окружению ребенка. Выделим изображение с медведем (рис. 2). К нему особое отношение: он «кырдынэзи» (хозяин горы). Северные алтайцы, как и все «инород-

махивал ею на месте охоты и с благодарностью обращался к своим «покровителям» [7, с. 124] (рис. 4). Рыболовство занимало у тубалар не меньшее место в повседневной жизни, чем охота. Обычно в августе,



Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12

когда вода в р. Тондошка светлела, ночью с лодки-долбленки при свете бересты ловили острой щуку (рис. 5).

Во второй группе рисунков большое значение в содержании изображений отводится социальному окружению ребенка, его культурно-бытовой среде по выводам А. В. Бакушинского. Центр этой жизни — дом (рис. 6). Типичный дом алтайцев Северного Прительчя того времени — избы и пятистенки с русской печкой и незамысловатой мебелью (рис. 7, 8).

Не секрет, что досуг сельчан в послевоенные годы скрашивался самогонварением (рис. 9). Про-

стой в обращении агрегат позволял изготовить веселящий напиток для местных жителей на День урожая, 7 Ноября или День Победы. Обычно гуляния проходили на берегу реки у моста (рис. 10) под неизменные наигрыши гармоны в сопровождении тройки (рис. 11, 12). Причем на рисунке очень скрупулезно выведены конская сбруя, бубенцы и шаркунцы.

В третьей группе рисунков обучающегося отражаются общественно значимые события, происходившие в его время. Это утраты, переживания и надежда на будущее в мечтах. Только что отгремела война. С фронта вернулся его отец — Черляков



Рис. 13



Рис. 14



Рис. 15



Рис. 16

Иван Лукич (рис. 13). Родился в 1909 г. в с. Санькино Турочакского аймака Ойротской области, член

КПСС, окончил Алма-Атинскую партийную школу. Призван 10.04.1942, демобилизован в мае 1944 г. Воевал на Северо-Западном фронте, сержант, инвалид Отечественной войны II группы. Работал председателем колхоза в Верхней Тондошке им. Кагановича. Умер в 1947 г. от туберкулеза. Переживания о потере отца отразилась в альбоме сына. Следующий портрет – дяди Александра Григорьевича Кызлакова (рис. 14). Он родился в 1916 г. в с. Тондошка



Рис. 18

Турочакского аймака Ойротской области. Призван 11.07.1941. Погиб в ноябре 1941 г. в Ленинградской области при вывозе раненых на танке с поля боя. Похоронен в деревне Радово Демьяновского района. Ребенок запечатлел также свою первую учительницу Зою Сергеевну Кызлакову (рис. 15). Она родилась в 1920 г. в селе Белый Ануй, после окончания педагогического техникума Ойрот-Туры (Горно-Алтайск) в числе других выпускников была направлена в Турочакский аймак с целью ликвидации неграмотности. Работала в селе Чебечень, а затем в Турочакской школе. В 1939 г. Зоя Сергеевна переезжает в старейшее село аймака – Тондошку. Здесь была начальная школа, преобразованная еще в 1923 г. на базе миссионерской школы грамоты. В этом селе она познакомилась со своим будущим мужем Николаем Григорьевичем Кызлаковым. У них родились две дочери: Людмила и Вера. С началом войны мужа призвали на фронт. По ее воспоминаниям, работа в эти годы была очень тяжелой. Школа располагалась в доме раскулаченных крестьян. Две комнаты занимали по два класса одновременно. Дрова для печного отопления готовили сами. Учебников и тетрадей не хватало, писали на обрывках газет или бересте, вместо чернил использовали свекольный сок. Дети очень часто пропускали занятия. Тому виной была весенняя распутица или отсутствие одежды и обуви. Николая Григорьевича комиссовали по болезни. Работал председателем колхоза в Нижней Тондошке, пока не умер от туберкулеза в 1949 г. После смерти мужа Зоя Сергеевна вместе с дочерьми переехала в Барнаул, устроилась учителем в вечернюю школу. Одна поднимала дочерей. Старшая выучилась на инженера котельного завода, а младшая трудилась ревизором в УВД Алтайского края. Учительскую династию Черлояковых продолжили Сергей Иванович (директор Онгудайской средней школы, доктор физико-математических наук в Новосибирском Академгородке), Иван Геннадьевич (учитель истории и обществознания МОУ «Тондошенская ООШ») и Михаил Геннадьевич (директор МОУ «Тондошенская ООШ»).



Рис. 17

40–50-е гг. XX в. невозможно представить без тотального влияния советской идеологии, причем школа – ее верный проводник. Портрет «вождя народов» занимает свое положенное место (рис. 16). Для этой эпохи характерен не только культ личности, но и культ спорта, физической культуры и здорового тела. Несмотря на череду переживаний, рисунки полны надежд на будущее через мечту о спортивных достижениях (рис. 17–18). Они воплотятся в жизнь. Повзрослевший Геннадий Иванович Черлояков станет чемпионом РСФСР по гиревому спорту и штанге.

Таким образом, важно отметить, что в последнее время сложилась традиционная проблематика изучения детского рисунка. Автором статьи было собрано большой фактический материал, он сгруппирован по основным направлениям изучения, выделены особенности детского рисунка, охарактеризована каждая из групп: мотивация детского рисования, специфика рисунков этого этапа, их социальная природа. Однако как источник детское творчество носит субъективный характер.

I. G. Cherloyakov

The role of children's drawing in reflecting the daily life of the village (based on the materials of the Northern Prityeche)

Annotation. The article examines the main stages of the study of children's drawing as a means of reflecting everyday life, through the analysis of the artistic creativity of a student of the 5th grade of the Turochak seven-year school in the 1946–1947 academic year. **Keywords:** drawing, children's creativity, reflection of everyday life, post-war village, Northern Prityeche.

Источники и литература

1. Бехтерев В. М. Первоначальная эволюция детского рисунка в объективном изучении: сочинения. Санкт-Петербург: Психоневрологический институт, 1910. 50 с.
2. Троицкая И. Ю. Что рисуют наши дети? // Приволжский научный вестник. Сер. «Науки об образовании». 2014. № 11. С. 183–185.
3. Выготский Л. С. Проблемы развития психики. Москва: Педагогика, 1983. 369 с.
4. Выготский Л. С. Воображение и творчество и детском возрасте: психологический очерк. Москва: Просвещение, 1991. 93 с.
5. Мухина В. С. Изобразительная деятельность ребенка как форма усвоения социального опыта. Москва: Педагогика, 1981. 240 с.
6. ПМА 1997 г.: Турочакский район, с. Тондошка. Черляков Г. И. 1941 г. р.
7. Потапов Л. П. Религиозные верования и представления. Место и значение их в промысле // Тубалары / под ред. С. Н. Тарбанакова. Барнаул, 2008. С. 116–129.



6

Этнографическое
музееведение:
актуальные проблемы
и исследования

УДК 069.02

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-316-319

А. Н. Блинова*Омская лаборатория этнографии, археологии и музееведения Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Омск, Российская Федерация***Культурное наследие российских немцев в музейных коллекциях Западной Сибири¹**

Аннотация. В статье представлен обзор музеев Западной Сибири, в которых хранятся материалы по истории и культуре российских немцев. Дана краткая история формирования и характеристика коллекций, выявлен их источниковедческий и познавательный потенциал. Особое внимание уделено сельским музеям как самой многочисленной категории среди таких музеев. **Ключевые слова:** музеи, культурное наследие, этнография, российские немцы, Западная Сибирь.

Музеи для российских немцев стали важным инструментом в процессе сохранения культурного наследия народа, формирования и поддержания этнической идентичности. Активно создаваться музеи стали во второй половине 1990-х гг., побудительным мотивом было желание сохранить культуру в условиях массовой эмиграции народа на историческую родину. Больше всего таких музеев в Омской области и Алтайском крае, что не удивительно: именно здесь сегодня проживает больше всего российских немцев. Однако и в других областях Западной Сибири есть самобытные музеи и музейные проекты [1].

Омский государственный историко-краеведческий музей ведет активную собирательскую, экспозиционную и научно-фондовую работу по «немецкой» тематике. Сформирована представительная коллекция, в которой представлены разнообразные предметы. Ее основу составляют изобразительные экспонаты – фотографии и образцы самодеятельного художественного творчества. Письменные источники содержат документы как личного происхождения, например архив Д. Д. Тиссена, директора школы с. Миролюбовка Омской области, так и официальные, например документы об образовании Азовского немецкого национального района, и др. В коллекции широко представлены книги, которые можно разделить на три категории: духовные, светские и учебные. Старейший предмет коллекции – алфавитный указатель к духовной литературе, изданный в Лейпциге в 1711 г., он относится именно к этой категории музейных предметов. Основу вещественной коллекции составляют этнографические и бытовые предметы, которые связаны с основными хозяйственными занятиями российских немцев. В музее хранятся музыкальные предметы: фисгармонии, гитары, скрипки, цитра, так как немецкая культура имеет богатые музыкальные традиции, обучение детей музыке в семьях начиналось довольно рано и затем продолжалось в школе. В целом коллекция музея разноплановая, она охватывает все стороны жизни российских немцев. Всего в ней насчитывается более 1000

предметов, которые представлены в альбоме-каталоге, опубликованном в 2017 г. [2]. Кроме того, предметы часто выставляются в постоянной экспозиции «Этническая панорама Сибири», где есть раздел, посвященный российским немцам.

В Алтайском крае небольшие по объему коллекции по культуре и истории российских немцев хранятся в Алтайском государственном краеведческом музее и Славгородском городском краеведческом музее. В последнем «немецкая» тема представлена в экспозиции мебелью, утварью, предметами женского рукоделия, образцами домашней обуви и копиями документов.

При Омском государственном университете им. Ф. М. Достоевского создан Музей археологии и этнографии, в котором хранятся материалы по этнографии немцев Западной Сибири. Начало немецкой коллекции было положено в 1989 г., когда была организована первая историко-этнографическая экспедиция в места компактного проживания российских немцев. Коллекция за 30 лет ее формирования превратилась в добротное музейное собрание, в котором отражена этническая специфика сельской культуры немцев Сибири. Большая часть коллекции была собрана в 1990-е гг., всего она содержит около 800 предметов, половина из них представлена в опубликованном каталоге [3]. Основу музейного собрания составляют орудия труда, инструменты, утварь, посуда, предметы интерьера, религиозного культа и др.

Схожий музей существует при Алтайском государственном педагогическом университете. Этнографическая коллекция этого музея формируется также в результате этнографических экспедиций. Началом формирования коллекции по этнографии немцев Алтая в историко-краеведческом музее АлтГПУ можно считать сборы участников историко-этнографических экспедиций 1998–2001 гг. в селах Немецкого национального района. Всего было привезено более 40 предметов, среди которых колыбель, маслобойка, вафельница и многое другое. Сегодня это одна из коллекций, активно пополняемых студентами, преподавателями и сотрудниками университета. В собрании музея – предметы интерьера, предметы религиозного, бытового и хозяйственного назначения немецкого населения, этнически окрашенные образцы декоративно-прикладного искусства.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ проект № 20-09-00177 А «Этническая идентичность на постсоветском пространстве (на примере немцев России, Украины и Казахстана)».

Большинство музеев немцев Западной Сибири сосредоточено в сельской местности, в первую очередь в немецких национальных районах. Азовский районный историко-краеведческий музей был создан в 1994 г., активная собирательская работа началась в 1998 г. В феврале 2001 г. музей получил помещение на втором этаже районного Дома культуры. Экспозиция отражала историю с момента основания первых поселений до наших дней. В основной фонд музея входят более 4000 единиц хранения. В настоящее время музей имеет три филиала в селах Александровка, Пришиб и Трубецкое. Коллекция музея включает в себя этнографические предметы, технику, музыкальные инструменты, картины самодельных художников, произведения мастеров прикладного творчества, например в Трубецком отделении хранится коллекция шпрухов (настенных панно), выполненных в интересной технике – росписи по стеклу.

Межпоселенческий музей истории Немецкого национального района в Гальбштадте организован в 2008 г. Однако работа по сбору этнографических предметов и материалов по истории немцев ведется с 1996 г. – с момента организации краеведческого кружка при Центре немецкой культуры. Инициатором создания музея была Татьяна Николаевна Берзо, которая и внесла значительный вклад в формирование коллекции. Современная, обновленная в 2018 г., экспозиция охватывает период от переселения немцев в Россию до настоящего времени, особое место занимает история восстановления и развития Немецкого национального района на Алтае.

Помимо государственных (муниципальных), существуют общественные музеи. Организованы они чаще всего при школах, библиотеках, российско-немецких домах и центрах немецкой культуры. Например, в Цветнопольской средней общеобразовательной школе Омской области музей создан в 1995 г. Помещение музея разделено на две зоны, одна из которых оформлена как жилая комната и кухня с макетом печи. Экспозиция наполнена множеством предметов быта и культуры российских немцев. В музее хранятся альбомы с фотографиями и воспоминаниями, письма, документы, личные вещи, предметы быта. Особый этнографический интерес представляет тетрадь-песенник Марии Давыдовны Майер с записанными текстами бытовых и лирических песен популярными в 1948–1949 гг. и трудармейским фольклором. Записи сделаны в Ухте в Комилаге на немецком и русском языках. Первая запись – песня «Das Leben im 3 Barak» носит билингвальный характер, насыщена бытовыми подробностями:

5. Я wirde schreit: «Die Supp назад,
Одна вода und Kraut!»
Und schimpfen fängt man an опять
Я снова wirdeslaut.
6. И вдруг идет один гудок
Auf Arbeit in лесной
Ein jeder gibt mit хлеб кусок
Die eine за другой... [4]

При Гришковской средней общеобразовательной школе Алтайского края существует уникальный музей «Колесо истории». Светлана Абрамовна Генрихс организовала в школе кружок «Искатель», основными направлениями его работы были поисковая, исследовательская и проектная деятельность. На основе собранных кружком материалов в 2000 г. была создана музейная экспозиция, а в 2013 г. в музее реализован большой проект по ее модернизации. В результате был реконструирован немецкий дом, в том числе возведены стены традиционными для немцев способами. Первыми жилищами немцев в Сибири были землянки или дома из земляных пластов. В некоторых случаях устанавливали деревянный каркас (столбы в углах дома), а пласти укладывали друг на друга и обмазывали раствором глины. Крыша в таких домах чаще всего была из соломы. В степной зоне для строительства домов помимо дерна часто использовали саман. Именно эти технологии были использованы для «строительства дома» на экспозиции, причем школьники под руководством Ивана Ивановича Фризена (преподавателя отделения детской школы искусств, художника) сделали это сами. В доме кропотливо воспроизведен интерьер жилой комнаты, что создает эффект полного погружения в традиционное немецкое жилище середины XX в.

В с. Ананьевка Кулундинского района Алтайского края в 1995 г. создан музей «Меннонитский двор». Первоначально он располагался в здании детского сада, затем под музей выделили здание старой школы 1964 года постройки. Организацией его занимались работники детского сада и школы. Музей обладает представительной и богатой коллекцией. Наиболее значимые предметы в ней – старые Библии с генеалогическими записями; мебель (шкаф, диван), изготовленные местными мастерами Вайс; свадебное платье 1954 г., швейная машинка «Кайзер», шкатулка для украшений на волосы, похоронные повязки и многое другое. В музее собрана многочисленная коллекция инструментов. В 2012 г. к столетию села музей был обновлен, открыта экспозиция под открытым небом, в которой представлено устройство немецкой усадьбы, построены летняя печь и коптильня.

Музей истории и этнографии российских немцев Новосибирской области при Новосибирском Российско-немецком доме создан в 1999 г. Немецкий исследовательский центр при Новосибирском государственном университете провел историко-этнографические экспедиции по области. Собранный материал лег в основу экспозиции, которая состоит из трех разделов и позволяет проследить историю российских немцев от Манифеста Екатерины II до наших дней. Исторический раздел наполнен документами и фотографиями, собранными из семейных архивов. В разделе этнографии представлены предметы быта, ручного труда, мужских и женских ремесел; восстановлена часть внутреннего интерьера дома в немецкой колонии. Количество единиц хранения – 2466. В 2015 г. музей выступил с инициативой создания разделов по истории и культуре российских нем-

цев в краеведческих музеях Новосибирской области, а также мобильной передвижной выставки по истории и культуре российских немцев, и за четыре года реализации этого проекта во всех районных музеях созданы такие разделы и представлена выставка.

Музей, созданный в 2013 г. при Томском Российско-немецком доме, носит самобытный характер. Его экспозиция посвящена немецким исследователям Сибири, в частности выдающемуся лингвисту, этнографу и археологу Андрею Петровичу Дульзону, который внес значительный вклад в изучение языков народов Сибири. Музей проводит активную выставочную работу, в последнее время были реализованы проекты, посвященные великим немецким изобретениям, вкладу в науку томских российских немцев. При этом коллекция предметов мебели, быта и женского рукоделия также присутствует.

Омская, Новосибирская области и Алтайский край – это территории добровольного переселения немецкого населения, соответственно тема переселения и адаптации, устройства на новом месте занимает центральное место в музейных собраниях.

Территории Томской, Кемеровской областей и Красноярского края стали местом вселения депортированного немецкого населения, трудмобилизации и спецпоселения, что нашло отражение и в музейных экспозициях. Так, «немецкая тема» в Анжеро-Судженском городском краеведческом музее представлена в постоянной экспозиции разделом по истории депортаций. В нем рассказывается о судьбах спецпоселенцев через современные фотографии бывших лагерных объектов, предметы, обнаруженные на местах дислокации лагпунктов Анжеро-Судженского отделения Севкузбаслага, фрагменты воспоминаний и биографические материалы заключенных. Подобные разделы есть в краеведческом музее г. Юрги (Кемеровская область), музее с. Колыон (Кемеровская область), музее истории и культуры с. Александровское (Томская область), школьном музее Балахтонской средней общеобразовательной школы (Красноярский край), Таймырском окружном краеведческом музее (Красноярский край).

В Томском областном краеведческом музее им. М. Б. Шатилова с 2013 г. реализуется проект «Сибиряки вольные и невольные». Это интернет-ресурс, на котором представлены материалы по проблеме формирования населения Сибири и Дальнего Востока. Здесь размещены специальные исследования по теме, краеведческие очерки, истории населенных пунктов и истории семей сибиряков, в том числе и российских немцев. Например, «Советские немцы – наказанный народ». Интервью с Флорентиной Зауэр. 1996 год» [5]. Подобные материалы содержит коллекция Томского мемориального музея «Следственная тюрьма НКВД», в ходе реализации проектов «Последний свидетель» и «Сибирские „спецы“» были собраны рассказы людей, подвергшихся репрессиям, в том числе и воспоминания российских немцев [6].

В 2011 г. в Кемеровской области был создан Музей-заповедник «Трехречье», состоящий из двух ча-

стей: музейно-мемориального комплекса «ГУЛАГ» и археолого-этнографического комплекса «Усть-Пызас». Мемориальная экспозиция «Шорский ГУЛАГ» посвящена памяти жертв репрессий (среди которых было немало российских немцев). Это экспозиция под открытым небом в виде типового лесозаготовительного лагеря 1930–1950-х гг. Его территория обнесена двойной линией ограждения: высоким деревянным забором и линией колючей проволоки, образующей запретную зону со смотровыми вышками. На территории музейного комплекса семь объектов: КПП, штрафной изолятор, штабной барак, клуб-столовая, жилой барак, баня-прачечная. Представлена бытовая специфика жизни заключенных, спецпоселенцев – нехитрые бытовые предметы, посуда, одежда. В музейном комплексе в отдельную площадку выделена промзона. Это интерактивная площадка, где расположены подлинные экспонаты, отражающие лагерное производство. Рядом с ними расположены орудия труда заключенных.

Созданные в последние годы музейные коллекции и экспозиции, посвященные тяжелым моментам этноистории российских немцев, дают возможность в некотором смысле пережить и осмыслить ее. Период 1940–1950-х гг. в этнической истории немцев определил траекторию их идентичности [7, с. 278]. Экстремальные условия жизни и изоляция оказали влияние на основы идентичности немцев – как поколения трудармейцев и спецпоселенцев, так и их потомков. Для последних историческая судьба семьи и народа в целом стала этноконсолидирующим признаком и основой для выстраивания своей идентичности.

В целом большинство музеев, в коллекциях которых хранятся материалы по истории и культуре российских немцев, расположены в районах традиционного проживания немецкого населения в Западной Сибири. Во многом процесс формирования коллекций носил стихийный характер в условиях интенсивной эмиграции. Большинство экспозиций посвящены этнографии и традиционной культуре, второй доминирующей темой музейных собраний является «переживание» трагических страниц истории народа. Сейчас можно с уверенностью сказать, что музеи взяли на себя роль трансляторов этнически значимой информации, поддержания культурной памяти народа и формирования этнической идентичности.

A. N. Blinova

Cultural heritage of Russian Germans in museum collections of Western Siberia

Annotation. The article provides an overview of the museums, the collections of which contain materials on the history and culture of the Russian Germans in Western Siberia. A brief history of the formation and characteristics of the collections is given, source study and cognitive potential is revealed. Particular attention is paid to rural museums as the largest category among such museums. **Keywords:** museums, cultural heritage, ethnography, Russian Germans, Western Siberia.

Источники и литература

1. Карта // Виртуальный музей российских немцев [Электронный ресурс]. URL: <https://museum.rusdeutsch.ru/> (дата обращения: 10.09.2020).
2. История российских немцев в собрании Омского государственного историко-краеведческого музея: Альбом-каталог / сост. и науч. ред. П. П. Вибе. Омск: ОГИК музей, 2017. 302 с.
3. Блинова А. Н., Смирнова Т. Б. Культура немцев, латышей, эстонцев Западной Сибири в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского: каталог. Омск : Изд. дом «Наука», 2012. 166 с.
4. ПМА 2019 г.: Омская область, Азовский немецкий национальный район, Цветнополье, музей.
5. Советские немцы – «наказанный народ». Интервью с Флорентиной Зауэр. 1996 год. Часть 2. // Сибиряки вольные и невольные [Электронный ресурс]. URL: <https://xn--90anbaj9ad0j.xn--80asehdb/documents/sovetskie-nemcy-nakazannyj-narod-intervyu-s-florentinoj-zauer-1996-god-chast-2/> (дата обращения: 10.09.2020).
6. Проекты // Мемориальный музей «Следственная тюрьма НКВД» [Электронный ресурс]. URL: <https://nkvd.tomsk.ru/projects> (дата обращения: 10.09.2020).
7. Киссер Т. С. Советские немцы в трудармии на Урале: факторы формирования лагерной идентичности // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». 2018. № 2. С. 270–279.

УДК 398.3

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-319-323

А. В. Богочанова

*Государственный художественный музей Алтайского края, Барнаул, Российская Федерация***Праздники-реконструкции на открытом воздухе (из опыта работы ГХМАК)**

Аннотация. В статье исследуется опыт Государственного художественного музея Алтайского края по проведению праздников-реконструкций на открытом воздухе. Площадкой для проведения мероприятий была выбрана территория «Зеленого сквера», прилегающего к зданию музея.

Ключевые слова: Государственный художественный музей Алтайского края, праздники крестьянского календаря, реконструкция, Масленица, Троица, народные игры.

Историческое самосознание – основа устойчивого развития общества. Ощущение причастности каждого человека к истории и культуре своего народа способствует общественной консолидации, дает мощный импульс к решению самых сложных общенациональных задач. Тем не менее представление о причастности каждого поколения судьбам своего народа не дается от рождения: его нужно целенаправленно воспитывать. В связи с этим актуальным направлением музейно-педагогической работы Государственного художественного музея Алтайского края является знакомство посетителей с традиционной культурой старожилов Алтая. На основе собранных в экспедициях по Алтайскому краю полевых этнографических материалов сотрудниками сектора «Русская традиционная культура» создан комплекс программ, знакомящих зрительскую аудиторию с народными ремеслами, фольклором, обычаями и обрядами. Эти программы включают экскурсии по этнографическим выставкам ГХМАК, мастер-классы, лекции, игровые программы. Занятия сопровождаются показом большого количества демонстрационного материала: подлинных и реконструированных предметов крестьянского быта, фотографий, аудио- и видеозаписей. Программы охватывают самую разнообразную аудиторию: учащуюся молодежь, людей среднего и старшего возраста, семейную аудиторию, представителей общественных объединений.

Наиболее зрелищными, яркими и привлекательными являются праздники-реконструкции народ-

ных гуляний. Необходимо отметить, что среди множества направлений современной молодежной субкультуры историческая реконструкция материальной и духовной культуры определенной исторической эпохи или же исторического события занимает особое место [1]. Реконструкторы стремятся с исторической точностью воссоздать одежду, оружие, бытовые принадлежности того или иного исторического периода, региона. Популярность среди молодежи фестивалей исторической реконструкции обусловлена зрелищностью, привлекательностью, возможностью самореализации в сфере досуга. Историческая реконструкция на сегодняшний день актуализируется в рамках молодежной политики государства, так как способствует физическому развитию, здоровому образу жизни, а также патриотическому воспитанию подрастающего поколения.

К разновидностям исторической реконструкции можно отнести и реконструкцию праздников народного календаря, так как в них присутствуют все необходимые элементы: воссоздание исторических комплексов костюмов, бытовых предметов, праздничных реквизитов, фольклорных образцов, способствующих погружению участников мероприятия в атмосферу народного гуляния. К праздникам-реконструкциям активно привлекаются и мастера народного творчества, которые на глазах у зрителей восстанавливают старинные технологии изготовления и декорирования предметов, что способствует созданию ситуации эмоционального «проживания» праздничных моментов.



Рис. 1. Хоровод

Народные праздники-реконструкции — это, как правило, массовые гулянья, в которых задействовано большое количество участников. Проводятся мероприятия на открытом воздухе: в лесопарках, возле природных водоемов, поймы реки, у опушки естественного леса. В городской среде наиболее подходящим местом для проведения праздников-реконструкций являются парки, скверы, где можно, не мешая потоку транспорта и движению людей, свободно перемещаться, водить хороводы, устраивать спортивные состязания, проводить обряды и другие праздничные мероприятия.

Первым опытом Государственного художественного музея Алтайского края по организации празд-



Рис. 2. Силовые игры

ника-реконструкции на открытом воздухе явилось проведение в феврале 1998 г. Масленицы в «Зеленом сквере» — парковом пространстве, прилегающем к зданию музея на проспекте Ленина. Праздник состоялся при поддержке администрации Октябрьского района. На несколько часов территория парка превратилась в площадку для проведения игр, забав, хороводов, увеселений. Целью проведения мероприятия явилось привлечение внимания жителей города, в первую очередь молодежи, к фольклору, народным обрядам, обычаям, играм, в которых отражена духовная красота и сила народа. Праздник должен был наглядно продемонстрировать, что народное творчество не умирает, а сохраняется и развивается.

Масленица — самый веселый, красочный, любимый народом праздник. В нем просматриваются отголоски древних культов, связанных со сменой природных циклов, традициями поминовения предков и всевозможными молодежными увеселениями: катанием на лошадях, состязаниями в силе и ловкости, играми и развлечениями. Кульминацией праздника является сжигание Масленицы. В основу проведения праздника-реконструкции в «Зеленом сквере» были положены материалы, полученные в ходе этнографических экспедиций ГХМАК по Алтайскому краю. В программу праздника были включены такие элементы, как масленичный поезд, забавы с ряжеными, угощение блинами Емелей, игры,

хороводы, вынос и сжигание Масленицы, частушки под гармонь, взятие снежного городка. Особенностью праздника-реконструкции является включение всех участников мероприятия в происходящее действо. В масленичных забавах, играх, хороводах в «Зеленом сквере» с удовольствием приняли участие дети, молодежь, представители старшего поколения. Каждый стал неотъемлемой частью праздничного веселья. Вместе с тем организаторы мероприятия стремились сохранить архаичные черты праздника в предметах реквизита, праздничного инвентаря, костюмах персонажей, а также в исполнении фольклорных произведений, записанных у старожилов нашего края и разученных участниками музейного фольклорного ансамбля «Беловодье».

К идее проведения Масленицы музейные сотрудники вернулись в феврале 2011 г. в контексте сотрудничества с учебными учреждениями г. Барнаула. В частности, в течение ряда лет в начальных классах лицея № 86 проводились уроки русской культуры, где дети знакомились с народными традициями, играми, фольклором. В течение учебного года дети получали знания о православном значении календарных праздников, их народной интерпретации. Помимо этого, школьники разучивали фольклорные произведения, на каждом занятии играли в народные игры. К Масленице в музее дети подготовили заклички, песни, хороводы, костюмы ряженных, познакомились с правилами взятия снежного городка (рис. 1–4). Большую помощь оказали родители учеников: вместе с детьми придумывали костюмы, пекли блины, подготавливали чаепитие.

Помимо лицея № 86, в празднике приняли участие дети, занимающиеся в ДШИ г. Новоалтайска,



Рис 3. Перетягивание каната.

которые изготовили под руководством преподавателей чучело Масленицы, разучили народные игры (рис. 5). Кульминацией праздника стало сжигание Масленицы, а на прощание детям было устроено чаепитие с самоваром, блинами и сладостями. Совместные действия учителей, учащихся, родителей, музейных сотрудников в организации праздника помогли создать атмосферу сотрудничества, стали поводом к планированию дальнейших общих мероприятий. Расположение парка в центре города способствовало привлечению внимания к мероприятию жителей Барнаула, которые с удовольствием присоединились к участникам праздника.

Дальнейшее сотрудничество музея с лицеем № 86 г. Барнаула выразилось в проведении в марте 2011 г. праздника «Сороки». Предварительно дети познакомились с православным праздником, его значением в народном календаре. Сороки приходятся на весеннее равноденствие и ассоциировались в



Рис. 4. Взятие снежного городка.



Рис. 5. Масленица.



Рис. 6. Подготовка к празднику Сороки с учениками лицея № 86.



Рис. 7. Праздник Сороки в Зеленом сквере.



Рис. 8. Весенние заклички в Зеленом сквере.



Рис. 9. Зеленые святки в Зеленом сквере.



Рис. 10. Игра в бабки с детьми в Зеленом сквере.



Рис. 11. Игры в Зеленом сквере.



Рис. 12. Зеленые Святки.

народе с прилетом первых перелетных птиц – жаворонков. На занятиях по традиционной культуре учениками были разучены весенние заклички, игры (рис. 6). Дети совместно с родителями изготовили из теста фигурки птиц. В «Зеленом сквере» школьники, одетые в народные костюмы, исполняли весенние заклички, призывали первых перелетных птиц и таким образом проживали моменты народного праздника, приобщались к традиционной культуре своего народа (рис. 7, 8). По окончании праздника для ребят было устроено праздничное чаепитие.

Не остались без внимания музейных сотрудников и летние календарные праздники, такие как Троица, Яблочный Спас, которые также проводились на открытом воздухе. В частности, большой интерес у школ города вызвала музейная программа «Зеленые святки», посвященная традициям празднования Троицы. Целевая аудитория мероприятий – дети, отдыхающие в летних пришкольных лагерях. В программах для детей использовались элементы реконструкции традиционного праздника Троица: игры, хороводы, хождение с обрядовой куклой, девичьи кумления. В рамках мероприятия дети с удовольствием играли в подвижные игры: в бабки, чижика, лапту. Эти мероприятия способствовали физическому развитию детей в летний период, сплочению детского коллектива, знакомству с традиционной культурой, патриотическому воспитанию (рис. 9–12).

Летом 1999 г. в «Зеленом сквере» был проведен праздник в рамках регионального фольклорного фестиваля «На Троицу», организованного ГХМАК, в котором помимо местных исполнителей приняли участие коллективы из Новосибирска, Омска, Томска,

Усть-Каменогорска. Красочное зрелище представляли весенние орнаментальные хороводы, проводимые фольклористами из городов Западной Сибири и Восточного Казахстана. Во время проведения фестивальных мероприятий в парковой зоне был организован праздник народных ремесел.

Идея проведения мастер-классов по народным ремеслам имела продолжение в рамках проекта «Молодежная палитра» 2005, 2006 гг., когда в парковой зоне мастера художественных промыслов обучали детей несложным приемам изготовления сувенирных изделий. Мероприятие имело большой успех у жителей города, привлекло внимание специалистов по народным ремеслам.

В заключение отметим, что общественный интерес к реконструкциям народных праздников и обрядов с каждым годом возрастает. Данные мероприятия, проводимые на открытом воздухе, привлекают все больше зрителей. Таким образом, ГХМАК, имеющий опыт проведения таких мероприятий, и в дальнейшем продолжит работу по проведению праздников-реконструкций для жителей Барнаула и гостей краевой столицы.

A. V. Bogochanova

Open air reconstruction holidays (from the experience of work of GСМАК)

The article examines the experience of the State Art Museum of the Altai Territory in holding reconstruction holidays in the open air. The venue for the events was the territory of the «Green Square» adjacent to the museum building. **Keywords:** State Art Museum of Altai Territory, holidays of the peasant calendar, reconstruction, Maslenitsa, Trinity, folk games.

Источники и литература

1. Историческая реконструкция [Электронный ресурс] // URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

УДК 7.08

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-324-327

Н. В. Веницкая, И. А. Шевлякова*Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В. М. Шукшина,
г. Бийск, Российская Федерация*

Творчество художников Алтая как результат коммуникации прошлого и настоящего

Аннотация. В статье рассматриваются особенности тенденции «возвращения к истокам», характерной для различных направлений в искусстве, начавшейся на рубеже XIX–XX вв. и продолжающейся по сей день. В работе подробно рассмотрены причины обращения современных художников Алтая к архаичным образам традиционных фольклорных сюжетов при создании новых произведений и отличительные структурно-символические элементы картин, содержащие в себе ортодоксальные семиотические единицы культур коренных народов Алтая. **Ключевые слова:** традиционная культура, новописьменные культуры Алтая, композиционное оформление пейзажа, шаманизм, изобразительное искусство.

Без выяснения особенностей исторической и культурной памяти трудно понять, как люди воспроизводят прошлое для себя самих, как складываются устойчивые образы, характерные для больших групп людей, находящиеся в рамках одной культуры, как они понимаются представителями иных культур. Попытка реконструировать образы прошлого на разных этапах была вызвана различными причинами и (как следствие) давала различные результаты. Даже в рамках отечественной истории и культуры в пределах одного только XX века можно проследить интересные и непохожие друг на друга попытки и способы воссоздать картины прошлого условиях современности.

Не находя возможности сохранять мифологические представления как часть повседневной жизни, деятели культуры дают им вторую жизнь в профессиональном искусстве, туристической и развлекательной индустрии. Большую роль в сохранении культурного наследия берет на себя образование. И в представлениях современного зрителя, читателя, слушателя, обывателя часто формируется представление о традиционной культуре не по ее аутентичным образцам или не только по ним, но по тем авторским интерпретациям, которые «вернули» их к жизни в современном обществе.

А интерес к традиционной культуре действительно продолжает сохраняться устойчиво, особенно на протяжении последнего столетия. На территории огромного Российского государства это объясняется многими причинами. Рубеж XIX–XX вв. был отмечен формированием новописьменных культур на территориях Сибири и Дальнего Востока. Этот процесс неизменно связан с несколькими этапами:

- интерес к малоизученной культурной традиции со стороны миссионеров, исследователей;
- создание российскими музыкантами, художниками, писателями этнографических зарисовок и художественных произведений, отражающих видение иной культуры как бы со стороны. Интерес к деталям в данном случае вызван стремлением охватить и отразить весь пласт незнакомой, но уникальной

традиции. Поэтому рисунки и описания на данном этапе нередко сохраняют характер документальности, а в текст авторского музыкального произведения цитатой включаются подлинные напевы и мелодии иной фольклорной традиции;

– появление собственных профессиональных композиторов и художников внутри культуры малочисленных народов дает больше возможностей для работы с фольклорными первоисточниками. Знающие традицию изнутри, эти авторы могут создавать и произведения, способные не только описать традиционные образы со стороны, но и объяснить их значение и смысл. Более свободное владение материалом, понимание того, что более ценно, а что вторично, позволяет интерпретировать первоначальные мотивы и образы более осознанно и искусно. А у людей, которые знакомятся с новой для себя культурой через эти произведения, и исследователей-культурологов шансов ответить на вопрос «Что это значит?» будет гораздо больше, так как носитель традиции чаще сохраняет смыслы и ценности, которые могут быть непонятны при поверхностном знакомстве с культурой.

Рубеж XX–XXI вв. отмечен новой волной интереса к малочисленным народам и культурным традициям. В условиях глобализации возрастает интерес к проблеме этнической самобытности, сохранения национальной идентичности и региональной культуре во всех ее проявлениях. В связи с этим филолоско-культурологическое исследование сибирской культуры, выявление ее особенностей представит как научная потребность. С другой стороны, привлекательна сама возможность оценить значение современного профессионального изобразительного искусства художников Алтая через анализ способов интерпретации в художественных произведениях традиционных для алтайцев мифологических образов. Включая древние образы в контекст европейских жанров (пейзаж, портрет, бытовая или жанровая сцена), современные художники часто вносят в них глубокий смысловой план. Посредством своих картин алтайские художники передают глубину

мифологического мышления с его дуализмом, символикой, сюжетами. Они идут дальше этнографических зарисовок и этностиля европейского модерна. Они зрительно воплощают первобытные ценности алтайских народов, дух и жизнеощущение их первобытных предков.

Сами по себе религиозно-мифологические образы в рамках традиционной культуры не нуждаются в интерпретации, так как они статичны, незыблемы, раз и навсегда закреплены традицией. Обращение к ним художников предполагает авторскую интерпретацию. При этом древние религиозные и мифологические образы как универсальные символы могут по-разному интерпретироваться современными художниками, либо сохраняя свое первоначальное, религиозно-мифологическое значение, либо становясь образом-памятником, позволяющим художнику воссоздать, реконструировать сюжеты исчезнувшей культуры, приближаясь к национальным истокам культурных ценностей, либо полностью утрачивая свое первоначальное религиозно-мифологическое значение, превращаясь в фон, элемент стилизации декора.

Исследования, имеющие отношение к проблеме, можно классифицировать по нескольким доминирующим направлениям. Первую группу научных работ составили труды известных тюркологов, собравших и обобщивших материал о феномене алтайской культуры в начале XX в. (А. В. Анохин, В. В. Радлов, Л. П. Потапов). Вторую группу исследований составляют материалы по особенностям этнической культуры алтайцев, их народных верований, особенностях декоративно-прикладного творчества (В. Эдоков). Третья группа представлена научным осмыслением мифологических сюжетов как выражения особенностей традиционного сознания тюрков. Это работы В. П. Дьяконовой, А. М. Сагалаева, Г. Д. Гачева.

Мифологический образ часто является воплощением идеальной реальности, напрямую связан с утраченным в процессе культурного развития целостным восприятием окружающей действительности. Нетождественность образа объекту изображения и составляет сложность для понимания и интерес для исследователя одновременно. Живя своей конкретной жизнью, каждый мифологический образ существует не для демонстрации своей уникальности, а ради постижения сущего, воплощения определенных идей, понятий. При анализе мифологических символических представлений важнее оказываются не мотивы, а отношения в виде элементарных семантических единиц.

Образная сфера в традиционной культуре Алтая формировалась под влиянием богатой духовной традиции в рамках которой существовали различные верования. В скифскую и гуннскую эпохи предки современных алтайцев выработали идеи монотеизма (Тенгри). Почитание неба соседствовало с тотемизмом. Большое значение играл шаманизм, связанный с идеей многоуровневой Вселенной, верой в

возможность перемещения по другим мирам. Впитав в себя фрагменты шаманизма (идея многослойности мира и обязательной жертвы), ламаизма (акцент на обрядности, идее перерождения), особое отношение к белой березе как символу бескровной «белой, молочной веры» сформировался бурханизм.

Появившись на территории региона в XVIII в., на систему традиционных верований оказывало влияние и православие. Анализируя сегодняшнее состояние религии алтайцев, необходимо отметить преобладание в нем дуалистических представлений, отголосков первичного синкретизма первобытной культуры (анимизм, тотемизм, магия) и формирования вторичного синкретизма, сложившегося при взаимодействии автохтонных верований (обожествление сил природы и шаманизм) и мировых религий.

Шаманизм как широкое культурное явление формирует, объединяет и объясняет появление целого круга образов — как антропоморфных, так и зооморфных. Образы священных животных могут не только восприниматься как «помощники» кама, но и олицетворять определенную стихию — небесную, земную, водную. Иногда они воспринимаются как отголоски скифо-звериного сибирского стиля. А. В. Эдоковым было выделено семь основных икон (образов-знаков), составляющих элементную основу звериного стиля [1, 30]. Среди них орнамент, травяндные, хищники, фантастические существа, птицы и рыбы. Могут формироваться и пары противоположностей (сцены терзания, символизирующие столкновения между стихиями).

Образы священных животных (олени, барсы) встречаются уже в наскальных росписях. Первое копирование и сбор наскальных рисунков Алтая мы находим в работах известных художников Г. И. Гуркина и Н. К. Рериха, оба художника исследовали Центральную Азию практически в одно и то же время (начало XX в.). Некоторые из алтайских писаниц исследователями древних культур в разные периоды исследования Алтая открывались повторно. В XX в. вновь возник интерес к этой теме как в исследовательском, так и художественно-эстетическом ключе. В 1970–1980-х гг. Е. А. Окладникова систематизирует, публикует и вводит в научный оборот значительное число алтайских наскальных изображений. В 1980–1990-х гг. новые изображения открываются В. И. Молодиным, А. П. Дервянко. Особое внимание исследованиям алтайских писаниц уделил Е. П. Маточкин. Он предпринял попытку объяснить формирование образной сферы в изобразительном искусстве Горного Алтая как основанную на преемственности. Прослеживая эволюцию ряда образов, он останавливается на трех этапах: древние наскальные росписи — декоративно-прикладное творчество — современное профессиональное искусство.

Анализируя и систематизируя этимологию анималистических мотивов в алтайском народном искусстве, А. В. Эдоков [1, 12] пишет: «Кроме реальных животных, изображенных целиком, в качестве декоративных мотивов использовались части тела

животных. Например, волчи головы, известные из Пазырыкского искусства, грифоны, драконы и другие мифологические образы». Уже с середины I тыс. до н. э. натуралистическая трактовка животных в скифо-сибирском «зверином» стиле начинает тяготеть к орнаментальности, схематичности в построении композиции.

Образ мирового дерева играл особую роль по отношению к конкретным мифологическим системам, определяя их внутреннюю структуру. В качестве такого дерева может выступать тополь (Бай Терек – родовое дерево), кедр. Бурханизм (белая верба) связан с почитанием белой березы. Мотив священного «мирового дерева» и в декоративно-прикладном искусстве алтайцев, и в профессиональном творчестве сибирских художников можно встретить часто. Дерево мыслится как ось мира, его сакральный центр, священная коновязь. Оно объединяет верх и низ, небо и землю, небесную сферу с земным и подземным миром. В разных культурных традициях Мировое дерево называется «древом жизни», «мировой осью», «древом познания добра и зла» [2, 219].

Помимо вертикального деления, можно обнаружить две горизонтальные линии (оси) относительно мирового дерева – слева направо и спереди назад. А. Эдоков характеризует роль мирового дерева как доминанту, определяющую формальную и содержательную организацию пространства вселенной. Оно позволяет дифференцировать и противопоставлять верх–низ (небо–землю) – пространственную сферу, голову – туловище – ноги (анатомическую сферу). На основе таких противопоставлений происходит и дальнейшее формирование пространственных и временных (прошлое – настоящее – будущее или предки – современники – потомки) оппозиций. Они затрагивают элементную основу: огонь – земля – вода. Сюда может быть отнесена и сфера мифологических персонажей: боги и духи – герои – люди. Последняя группа может быть дифференцирована по степени «приближенности» к сфере сакрально-го, по степени включенности в обряд.

Значительное место в верованиях алтайцев занимают представления о духах-хозяевах природы (*ээзи*), хозяевах воды (*суг ээзи*), духах горы (*таг ээзи*). Мотив горы как центра мироздания – лейттема сибирской культуры – уходит корнями глубоко в традиционное мышление. Дух-хозяин Алтая (*Алтай ээзи*) часто представлен в образе седого мудрого старца и связывается как с почитанием духов природы, так и духов предков. Белый старец является в настоящее время одним из самых популярных фольклорных образов, выступая в новогодних торжествах покровителем бурятского народа. В «Очерках северо-западной Монголии» (1881) Г. Н. Потанина зафиксированы случаи бытования культа Белого старца в середине XIX в. на территории Монголии. Старец-гора – мудрый и сильный – один из ярких символов тюркской культуры. В рамках теории К. Юнга данный символ может трактоваться как Дух-Отец.

Бинарным понятием для Духа-Отца может считаться Природа-Мать. Образ матери (Хозяйки мира) – один из наиболее важных в традиционной культуре Алтая. Он имеет множество аспектов. Мать может быть изображена как конкретная личность, как кормилица и дарительница жизни, как родоначальница или защитница. Этот перечень указывает только на некоторые черты архетипа матери. Его свойство – это проявление всего женского: мудрости и духовной чистоты, нежности, верности, доброты и всепрощения...

Формирование профессионального творчества на Алтае происходило как результат слияния двух тенденций – народной (тюркской) и уже сложившейся профессиональной русской. Проблема синтеза профессионального и народного искусства – одна из актуальных тем в истории культуры региона. Освоение новых жанров шло параллельно с фиксацией образцов традиционной культуры. Стремление к новому не перечеркивало традиции, но по-новому их переосмысливало.

Собранные этнографические материалы первого профессионального на Алтае художника Г. Гуркина и первого композитора А. Анохина сохранили для потомков сведения о шаманских мифах, мотивах и особенностях проведения обрядов. Творчество Г. Гуркина часто рассматривается с точки зрения сохранения традиционных взглядов на мир, природу и место человека в нем. Возможность оценки его творчества с этой позиции связана с исследованиями Е. Маточкина, проанализировавшего образы, созданные художником, с точки зрения традиционного для алтайца мировоззрения.

Правильным в этом контексте является стремление объяснить пейзажи Г. Гуркина с точки зрения образов и символов шаманизма как широкого культурного явления. Например, основных героев произведения «Хан Алтай», кедр и орла Е. Маточкин сопоставил с персонажами шаманского действия. Хан Алтай оценен им как верховный дух Алтая, представленный в виде могучих гор, своим рисунком напоминающих треугольники. Кедр он связал с шаманским деревом, орла – с помощником шамана в его путешествиях по мирам Вселенной. Основная идея шаманизма – идея многослойности мира, единства всех стихий присутствует не только в картинах Г. Гуркина, но в большинстве пейзажей, созданных на Алтае.

Композиция многих произведений этого жанра реализована таким образом, чтобы все стихии, почитаемые коренными народами, были на них показаны. Так возникает триада небо – земля (камни, горы) – вода (реки, озера). Эти три составляющие варьируются по колориту и расположению, но присутствуют практически во всех работах. Небо, горы и озеро часто располагают ступенчато. Такой подход проявляется в работах «Художник Мерген» и «Озеро Шавло» И. Ортоңулова, «Слияние Катуня с Семей» и «Заветное» В. Ельникова, «Катунь», «Водопад» и «Закат на Катуня» В. Чукуева. На переднем плане – вода, да-

ющая начало жизни, следующая ступень – это горы, промежуточная ступень между небом и землей, и третий план – небо, почитавшееся тюрками издавна.

Композиционное оформление алтайского пейзажа, в центре которого находится смысловая ось (гора, дерево, камень) – явление частое. К таким работам относятся «Вечные стражи» и «Белая вода», «Островок» и «Ледоход на Катунь» В. Ельникова, «Морозное утро на Катунь» Г. И. Чорос-Гуркина. При таком расположении композиция выстраивается с определенной долей симметрии относительно вертикального центра.

Реже обнаруживается ось-горизонталь. В мифах и в картинах Н. Чепокова (например, «Заоблачная снежного барса») она представлена шаманской рекой, отделяющей мир людей, птиц и духов-покровителей от хищников, которые олицетворяют «нижний мир». Контур реки напоминает силуэт мифической рыбы «кер-балык», находившейся у основания земли и отвечавшей за деторождение. Иногда река в картинах Н. Чепокова – это граница, за пределами которой зеркально отражается мир человека и природы. Это согласуется с мифическими представлениями о мире, находящемся в недрах земли. В сюжетных композициях этого художника встречаются и смысловые противоположности: гора – ступень, соединяющая небо и землю, пещера – ступень к подземным глубинам. Пещера при этом часто трактуется как чрево матери-природы, одушевленной и прекрасной [3, 300].

Символически трактованные образы животного мира присутствуют во многих работах. Чаше остальных встречаются олень и козерог как солярные символы. Конь стал животным, осуществляющим связь потомков и предков, а также главной ритуальной жертвой в шаманизме. С «верхним миром» связаны изображения птиц, «нижний мир» представлен фигурами хищников (волков, барсов, фантастических грифонов).

Художники Алтая, интерпретируя мифологические образы в своем творчестве, нашли собственный стиль, в котором сумели средствами изобразительного искусства раскрыть феномен мифа как самостоятельного мира, его внутренние законы, символику. Зная и понимая значение символов, которые они используют в большом количестве в своем творчестве, зритель выходит за рамки эстетического наслаждения. Это путь от созерцания к пониманию.

Профессиональные художники Алтая XX в. проделали путь от наивного объективизма, стремившегося подробно воспроизвести детали, до обобщенной стилизации атмосферы традиционного быта, древних и сакральных изображений, представленных в наскальной живописи Алтая, декоративно-прикладном творчестве коренных народов Сибири, росписи шаманских бубнов. Кроме того, в произведениях современных художников – носителей культурной традиции своего народа – осознанно используются образы и символы народной культуры того периода, когда изображение передавало и делало доступной важную информацию, являлось средством коммуникации.

N. V. Vinitskaya, I. A. Shevlyakova

Artistic creation of Altay painters as an outcome of the communication between past and present

Annotation. The article considers the peculiarities of the trend of “return to origins” as a characteristic in the different directions of art, which has been started at the turn of the 19th-20th centuries and continues to this day. The work examined in detail the reasons for the conversion of contemporary Altai artists to archaic images of traditional folklore plots in the creation of new works and the distinctive structural and symbolic elements of paintings, containing the orthodox semiotic units of the cultures of the indigenous peoples of Altai. **Key-words:** traditional culture; Altai modern written culture; landscape composition; shamanism; fine arts.

Источники и литература

1. Эдоков А. В. Декоративно-прикладное искусство Алтая (С древнейших времен до наших дней). Горно-Алтайск, 2006. 180 с.
2. Виноцкая Н. В. Мифологический жанр в творчестве Мирослава Чевалкова // Мир науки, культуры, образования № 3 (34). Горно-Алтайск: 2012. С. 218–220.
3. Виноцкая Н. В. Художественный символизм Николая Чепокова // Мир науки, культуры, образования № 2 (45). Горно-Алтайск, 2014. С. 299–301.

УДК 069.4

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-328-331

И. А. Глуховских

Формирование этнографической коллекции в Государственном художественном музее Алтайского края в 2001–2020 гг.*Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, Российская Федерация*

Аннотация. В статье делается попытка исследовать процесс формирования этнографической коллекции Государственного художественного музея Алтайского края на основе учетной документации, выявить способы и источники поступления, факторы влияния. **Ключевые слова:** музей, комплектование фондов, этнографическая коллекция, традиционная культура, Алтайский край, Республика Алтай.

Коллекция декоративно-прикладного искусства Государственного художественного музея Алтайского края (ГХМАК) насчитывает более 4000 предметов. Значительную часть собрания составляют произведения народного искусства, которые, в свою очередь, подразделяются на коллекции народных художественных промыслов и народного искусства Алтая.

Формирование коллекции народного искусства Алтая берет свое начало с первой экспедиции, осуществленной старшим научным сотрудником музея, искусствоведом Ларисой Иосифовной Снитко (1928–1982) совместно с художницей Илзе Рихардовной Рудзите-Цесюлевич в 1968 г. [1]. В результате этих изысканий собрание пополнилось старообрядческими полотенцами, ткаными поясами, вожжами, иконами, привезенными из Усть-Коксинского района Горно-Алтайской автономной области (ныне Республика Алтай). Следует отметить, что полевые экспедиционные исследования, ставшие неотъемлемой частью научной деятельности музея, были направлены, прежде всего, на изучение традиционной культуры народов края.

В настоящее время музейная коллекция народного искусства Алтая включает так называемую этнографическую коллекцию, куда входят произведения домовой и прялочной росписи, резьбы по дереву, предметы народного ткачества, вышивки, народный костюм, старинная керамическая посуда, бытовая утварь, поступившие не только в результате экспедиций, но и путем дарения и приобретения у граждан.

Особое место занимают современные произведения народных мастеров традиционных ремесел. Прежде всего это керамика народного художественного промысла «Турина гора» и работы ремесленников, которым присвоено звание народного мастера Алтайского края. Оно ежегодно присваивается мастерам, работающим в области народных художественных промыслов и ремесел на территории Алтайского края пять и более лет, при совокупности следующих условий: высокий художественный уровень изделий, сочетающих народные традиции и творческую индивидуальность; активная деятельность по пропаганде народной культуры и искусства региона, подготовке и воспитанию учеников, созданию творческой школы; участие в краевых, межрегиональных, всероссийских и международных выставках, фести-

валях, форумах, конкурсах, ярмарках народного художественного творчества [2].

К концу XX в. в Государственном художественном музее Алтайского края сложилась значительная этнографическая коллекция, насчитывающая около 600 предметов. Значительную ее часть составили экспонаты, переданные из фонда отдела реконструкции и реставрации традиционной русской культуры музея (позже отдел традиционной русской культуры, с 2012 г. – сектор «Традиционная русская культура» научно-исследовательского отдела). Например, в 1997 г. в фонды музея было передано 163 предмета, привезенных из экспедиций первой половины 1990-х гг. [3]. Реорганизованный в 1994 г. из краевого центра фольклора и народных ремесел, отдел активно продолжил работу по изучению историко-культурного наследия народов Алтайского края. Кроме того, его сотрудники активно занимались различными формами просветительской деятельности, направленной прежде всего на воспроизводство нематериального культурного наследия.

В начале 2000-х гг. в этнографическая коллекция Государственного художественного музея Алтайского края почти не пополнялась, несмотря на экспедиционные поездки сотрудников отдела традиционной русской культуры. В книге поступлений научно-вспомогательного фонда значится тканый опоясок, подаренный музею в 2001 г., а также сундук, привезенный из экспедиции 1972 г. в Сорокинский (Заринский) район (собиратели Л. И. Снитко, И. К. Галкина) и, вероятно, относящийся к ранее не инвентаризованным предметам [4]. Единичное поступление отмечено в главной инвентарной книге ГХМАК в 2006 г. – домотканое вышитое полотенце, подаренное бывшей сотрудницей музея Е. П. Муравьевой [5].

Комплектование возобновилось лишь в 2008 г., когда на средства музея были приобретены три части расписных полатей и двухстворчатая дверь, привезенные из экспедиции в Заринский район. Примечателен факт, что фрагменты полатей, расписанных в 1911 г. красильщиком Петушком (красильщиками называли художников, занимавшихся домовой росписью), дополнили фрагменты, найденные в 1994 г. в доме Ильи Артамоновича Каркавина (с. Гоношиха, Заринский район) [6, с. 12] и переданные в фонд музея в 1997 г. [3]. В 2019 г. полати были отправлены на реставрацию во Всероссийский художествен-

ный научно-реставрационный центр имени академика И. Э. Грабаря.

В 2009 г., после долгой атрибуции, в фонд музея поступил свадебный комплекс курских переселенцев работы М. С. Деговцовой, подаренный в конце 2007 г. Е. Е. Поповой, вдовой художника И. П. Попова, близкого родственника В. М. Шукшина [7]. Часть предметов – кафтан жениха, косоклинный сарафан, женская верхняя одежда «корсет», – имевшие неудовлетворительную сохранность (многочисленные загрязнения, повреждения и утраты), были отреставрированы в 2017–2018 гг. специалистами Всероссийского художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря и реставратором Омского областного музея имени М. А. Врубеля Е. В. Галенбиковой.

В том же году сотрудниками отдела традиционной русской культуры были переданы керамика, вышитое полотенце, тканые опояски, пояса и вожжи, ранее собранные в экспедициях 1992 г. (Чарышский, Солонешенский районы) и 1994 г. (Алтайский, Заринский, Кытмановский районы). Кроме того, в фонд поступили глиняный горшок из экспедиции 2006 г. в Алейский район и свадебное полотенце из экспедиции 2008 года в Заринский район. Несколько предметов были подарены горожанами, в том числе бывшей сотрудницей музея М. В. Дубровской.

В 2010 г. этнографическая коллекция пополнилась всего двумя предметами (рубелем и прялкой), подаренными сотрудницей музея Н. П. Гончарик. В 2011 г. за счет средств музея были приобретены полотенца, прялки, кувшины у коллекционера, искусствоведа, бывшего главного хранителя В. В. Саоновой.

Комплектование следующих лет тесно связано с государственной политикой в области культуры. Так в 2012 г. начала действовать ведомственная целевая программа «Сохранение и развитие традиционной народной культуры Алтайского края», целью которой было заявлено сохранение, возрождение и развитие традиционной народной культуры как основной составляющей процесса формирования единого культурного пространства региона. Среди программных мероприятий – организация и проведение фольклорно-этнографических экспедиций; приобретение (закуп) в фонды государственных музеев изделий народных художественных промыслов признанного достоинства [9]. Решение о закупе было возложено на созданный Экспертный Совет по закупке изделий народных художественных промыслов и ремесел, в который вошли представители управления Алтайского края по культуре и архивному делу, краевых музеев, Алтайской краевой творческой общественной организации «Город мастеров» и Ассоциации народных и художественных промыслов Алтайского края [10].

В 2012 г. в рамках реализации программы в фонды музея были приобретены восемь этнографических экспонатов, в том числе прекрасно сохранившиеся полати из с. Боровлянка Заринского района и

с. Титово Тогульского района. Последние, по мнению специалистов ГХМАК, по характеру росписи напоминают работы Красильщика Петушка, работавшего в Заринском районе. Кроме того, коллекция пополнилась тремя предметами, подаренными бывшей сотрудницей С. Г. Здеревой.

Благодаря целевой программе в 2012 г. состоялись экспедиции в Усть-Канский и Усть-Коксинский районы Республики Алтай, целью которых было найти сохранившиеся памятники традиционного народного искусства старообрядцев и переселенцев. Результаты изысканий были приняты в собрание музея в 2013 г. Среди экспонатов – элементы традиционного женского костюма, бытовая утварь.

Также в 2013 г. у коллекционеров было приобретено 12 предметов, в том числе домотканые орнаментированные полотенца из с. Первокаменка Третьяковского района, Заринского района, образец домовой росписи из Усть-Канского района, предметы утвари. Одно гончарное изделие было передано в дар.

В 2014 – начале 2015 г. в фонды поступили еще четыре экспоната, закупленные в рамках программы. Также были подарены три предмета молельного костюма.

В 2015 г. в собрание музея сектором «Традиционная русская культура» была передана коллекция из 35 глиняных игрушек. Значительная часть из них являются реконструкциями аутентичных изделий, выполненными носителями традиций во время проведения экспедиций, организованных в 1990-е гг. по различным районам Алтайского края. Кроме того, этнографическую коллекцию пополнили 16 предметов, привезенных из экспедиций различных годов в Алейский (2006), Тогульский (2011), Советский (2011), Смоленский (2012).

Государственная поддержка музеев по части комплектования нашла продолжение в региональной государственной программе «Развитие культуры Алтайского края», действующей с 2015 г. Ее приоритеты включают пополнение музейного фонда Алтайского края, возрождение и развитие народных художественных ремесел, декоративно-прикладного творчества. Подпрограмма «Наследие» ориентирована на сохранение культурного и исторического наследия, расширение доступа населения к культурным ценностям и информации. В рамках этого направления предполагается закупка произведений искусства, в том числе для пополнения музейных фондов [10]. Функции окончательного отбора и оценки художественных произведений возлагалась на художественно-экспертную комиссию управления Алтайского края по культуре и архивному делу, тогда как приобретение других музейных предметов и произведений народных художественных промыслов и ремесел осуществлялось по решению экспертных фондово-закупочных комиссий музеев, согласованному с учредителем [11]. При этом была регламентирована доля расходов, направленных на закупку. Но уже в 2016 г. все решения, связанные с

приобретением предметов для музеев, фактически были возложены на художественно-экспертную комиссию учредителя.

В 2016 г. для музейного собрания, помимо произведений живописи, графики и декоративно-прикладного искусства, были приобретены четыре предмета женского молельного костюма старообрядцев филипповского согласия.

В следующем году сектором «Традиционная русская культура» музея вновь были переданы этнографические экспонаты, привезенные из экспедиций прошлых лет в следующие районы края: Красногорский (2002, 2004), Заринский (2004, 2007, 2014), Советский (2011), Тогульский (2011), Третьяковский (2013), Смоленский (2013), Тюменцевский (2014), Каменский (2014).

Закупка предметов традиционного народного искусства не осуществлялась два года. В это время было решено оказать государственную поддержку ремесленникам Алтайского края, и фонды музея пополнились многочисленными работами местных мастеров и промыслов (керамикой, росписью по дереву, лоскутным шитьем, ткачеством, образцами современного камнерезного искусства).

Согласно новому Положению о закупке произведений искусства для пополнения музейных фондов и публичной демонстрации в административных зданиях, утвержденному в 2018 г. и действующему в целях реализации мероприятия государственной программы Алтайского края «Развитие культуры Алтайского края на 2015–2020 годы», отбор (в том числе по представлению музеев) и оценки произведений была возложена на вновь созданную комиссию учредителя, состоящую из двух секций — секции произведений изобразительного искусства и секции произведений народных художественных промыслов и ремесел [12].

В 2019 г. благодаря программе, кроме произведений народных мастеров, у заринского коллекционера были приобретены 14 предметов, в том числе украшенные росписью двери, предметы быта, элементы традиционного костюма, домотканые головные полотенца (приняты в фонд музея в 2019 г. и первом квартале 2020 г.). Тогда же были переведены в основной фонд музея предметы, ранее прошедшие реставрацию.

Анализируя последние два десятилетия формирования этнографической коллекции ГХМАК, насчитывающей в настоящее время почти 800 экспонатов, можно отметить влияние на этот процесс не только государственной политики, проводимой регионом в области пополнения музейных фондов, но и специфики работы сотрудников сектора «Традиционная русская культура», которые в большинстве случаев занимались исследованием экспедиционных материалов, минуя их своевременную передачу в собрание музея. В последние годы накопленный материал активно изучается, что во многом связано с подготовкой новой масштабной музейной экспозиции, посвященной народному искусству Алтая. Таким образом, этнографическая коллекция, сложившаяся в ГХМАК, имеет широкую перспективу для дальнейших исследований.

I. A. Glukhovskikh

Formation of the ethnographic collection at The State Art Museum of Altai Krai in 2001–2020

Annotation. The article makes an attempt to explore the process of forming the ethnographic collection of the State Art Museum of the Altai Krai based of the museum's registration documentation, identify methods and sources of enter, factors of influence. **Keywords:** *museum, fund acquisition, ethnographic collections, traditional culture, Altai region, Altai republic.*

Источники и литература

1. Богочанова А. В. История формирования этнографической коллекции Государственного художественного музея Алтайского края // Четвертые искусствоведческие Снитковские чтения : сб. материалов XII всерос. науч.-практ. конф. Барнаул, 2011. С. 193–198.
2. Закон о почетном звании Алтайского края «Народный мастер Алтайского края» // Министерство культуры Алтайского края [Электронный ресурс]. URL: www.culture22.ru/upload/iblock/28b/zakon.docx (дата обращения: 01.09.2020).
3. Акт приема на постоянное хранение от 10.10.1997 № 20 // Архив фондов ГХМАК. Акты приема произведений на постоянное хранение. Д. 32. Л. 71–85.
4. ГХМАК. Книга поступления музейных предметов научно-вспомогательного фонда.
5. ГХМАК. Книга поступления музейных предметов основного фонда (Главная инвентарная книга).
6. Домовая и прялочная роспись Алтая / Л. В. Живова, И. В. Шлейхер; науч. ред. Л. Г. Красноцветова-Тоцкая. Барнаул: ООО ТЛ «Красный угол», 2012. 100 с.
7. Боровцова Т. А. Коллекция традиционного костюма Курской губернии // Четвертые искусствоведческие Снитковские чтения: сб. материалов XII всерос. науч.-практ. конф. Барнаул, 2011. С. 198–203.
8. Ведомственная целевая программа «Сохранение и развитие традиционной народной культуры Алтайского края» на 2012–2014 годы // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/453110673> (дата обращения: 01.09.2020).
9. Приказ управления Алтайского края по культуре и архивному делу от 30.12.2011 г. № 358 «Об организации работы по закупке изделий народных художественных промыслов и ремесел» // Гарант.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/7347842/> (дата обращения: 01.09.2020).
10. Государственная программа Алтайского края «Развитие культуры Алтайского края» // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/422454788> (дата обращения: 01.09.2020).
11. Приказ управления Алтайского края по культуре

- и архивному делу от 05.03.2015 г. № 56 «Об организации работы по приобретению (закупке) в фонды государственных музеев произведений искусства, произведений народных художественных промыслов и ремесел, а также других предметов».
12. Приказ управления Алтайского края по культуре и архивному делу от 23.10.2018 № 299 «О закупке

произведений искусства для пополнения музейных фондов и публичной демонстрации в административных зданиях» // Министерство культуры Алтайского края [Электронный ресурс]. URL: <http://www.culture22.ru/upload/iblock/e10/299.pdf> (дата обращения: 01.09.2020).

УДК 902 (904+069 (57117))
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-331-332

В. М. Кимеев

Кемеровский государственный университет, г. Кемерово, Российская Федерация

Археолого-этнографические исследования русских Притомья

Аннотация. Активные исследования археологических памятников, связанных с колонизацией Притомья русскими, начались в послевоенный период и до настоящего времени проводятся археологами Томского университета, Новокузнецкого и Кемеровского краеведческого музея, музея «Кузнецкая крепость» (Г. В. Трухин, Н. М. Петров, А. И. Матющенко, М. П. Черная, А. И. Мартынов, Ю. В. Ширин). С 1970-х гг. в Томске проходят археолого-этнографических совещания (с 1981 г. – конференции) музейных и вузовских сотрудников, на которых подводятся итоги и определяются перспективы полевой экспедиционной работы. В частности, ныне действующая Кузбасская комплексная этно-археологическая экспедиция КемГУ занимается обследованием территорий бывших острогов XVII – начала XVIII в. Архитектурно-этнографическое обследование русских поселений Притомья фрагментарно проводилось томскими и кемеровскими этнографами и архитектурной мастерской Новокузнецка в рамках различных программ по сохранению этнокультурного наследия Томской и Кемеровских областей. Наиболее слабо исследовано Среднее Притомье, где в результате строительства Крапивинского водохранилища исчезло большинство старинных сел и деревень XVIII – начала XX в. Памятники народной архитектуры русских разрушились во многих населенных пунктах в результате коллективизации и развития промышленности в Кузбассе, а сами творцы этого наследия выехали в города и урбанизировались, выбросив за ненадобностью традиционные предметы быта и православного культа. Лишь небольшая их часть попала в музеи Кузбасса и г. Томска. **Ключевые слова:** этно-археологические памятники, музеи, русские старожилы-чалдоны, предметы быта, одежда, атрибуты православной религии.

Случайные археологические находки случились еще при строительстве острогов – Томского (1604), Кузнецкого (1618), Сосновского (1657), Верхотомского (1665), Мунгатского (1703) и продолжились в период первоначального освоения русскими крестьянами долин Томи, Ини, Искитима, Бачата, Уската и низовьев Кондомы, формирования усадеб с домами, хозяйственными постройками и огородами, развитием в окрестностях пашенного земледелия.

Самые ранние археологические сборы на месте Кузнецкого острога были произведены новокузнецким краеведом К. А. Евреиновым. Примерно в те же годы подъемный материал на склонах Воскресенской горы Томского острога собрал учитель-краевед М. В. Татауров. В послевоенный период и до настоящего времени профессиональные раскопки мест острогов проводили археологи Томского университета, Новокузнецкого и Кемеровского краеведческого музея, музея «Кузнецкая крепость» (Г. В. Трухин, Н. М. Петров, А. И. Матющенко, М. П. Черная, А. И. Мартынов, Ю. В. Ширин), что нашло отражение во многих публикациях [1].

Начиная с 1997 г. комплексная этно-археологическая экспедиция КемГУ обследовала места бывших государевых острогов Притомья – Сосновского,

Мунгатского, Верхотомского, а также проводился этносоциологический опрос русского старожильческого населения – чалдонов [2, с. 108; 3].

Первые раскопки окрестных деревень, основанных в XVII–XVIII вв., были проведены в 1953 г. сотрудником Новокузнецкого краеведческого музея У. Э. Эрдниевым, который собрал русскую керамику, бытовые предметы и остатки пластинчатого доспеха с Бедаревского поселения. На месте старинных деревень Шебалино Антоновское, Тихонова и Ильинская протока археологами С. В. Маркиным и Ю. В. Шириным в 1970–1980-х гг. обнаружен культурный слой с обломками русской керамики и кости домашних животных [4, с. 96]. Исследования поселений русских старожил Притомья довольно активно стали инициативно проводиться только в последние годы археологами музея-заповедника «Томская писаница» [5, с. 472].

По сравнению с археологией историко-этнографическое изучение населения Притомья началось еще в конце XIX в. Однако до настоящего времени это наименее исследованная территория Сибири, населенная не только остатками аборигенного населения (шорцев, телеутов, притомских татар), но также потомками русских старожил-чалдонов (XVII –

сер. XIX в.), «рассейских» переселенцев конца XIX — начала XX в., ссыльных, репрессированных, эвакуированных и добровольцев строек коммунизма различных национальностей. Последняя категория в конечном итоге в условиях промышленного освоения и тотальной урбанизации осела в основном в городах, потеряв свою этническую специфику, что ограничивало их этнографическое обследование.

Сельское население более изучено в Нижнем Притомье этнографами Томского университета П. Е. Бардиной [6] и Н. А. Томиловым [7], историком Н. Ф. Емельяновым [8]. История заселения Среднего и Верхнего Притомья описана историками И. П. Каменецким [9], И. Ю. Усковым [10] и В. И. Пановым [11]. Этнографическое описание занятий и традиционной культуры по полевым материалам изложено в работах Л. А. Скрябиной [12] и В. М. Кимеева [13], по музейным коллекциям — в работах Т. И. Кимеевой [14].

V. M. Kimeev

Archcity-ethnographic Russian Pritomy

Annotation. Active research on archaeological sites associated with the colonization of Pritomia by Russians began in the post-war period and is still being carried out by archaeologists from Tomsk University, the Novokuznetsk and Kemerovo Museum of Local Lore, the Kuznetsk Fortress Museum

(G. V. Trukhin, N. M. Petrov, A. I. Matyushchenko, M. P. Chernaya, A. I. Martynov, Yu. V. Shirin). Since the 1970s, the city of Tomsk has hosted archaeological and ethnographic meetings (conferences since 1981) of museum and university employees, at which results are summarized and prospects for field expeditionary work are determined. In particular, the current Kuzbass Integrated Ethno-Archaeological Expedition of KemSU is engaged in the study of territories of the former fortresses of the 17th and early 18th centuries.

The architectural and ethnographic survey of the Russian settlements of Pritomye was fragmentarily carried out by Tomsk and Kemerovo ethnographers and the architectural workshop of Novokuznetsk as part of various programs to preserve the ethnocultural heritage of Tomsk and Kemerovo regions. The Middle Pritomie is most poorly studied, where as a result of the construction of the Krapivinsky reservoir, most of the ancient villages and villages of the 18th — early 20th centuries disappeared. XX century.

Monuments of Russian folk architecture collapsed in many localities as a result of collectivization and industrial development in Kuzbass, and the creators of this heritage traveled to cities and urbanized, discarding traditional household items and Orthodox cults as unnecessary. Only a small part of them went to the museums of Kuzbass and the city of Tomsk **Keywords:** ethno-archaeological sites, museums, Russian old-timers-chaldons, household items, clothes, attributes of the Orthodox religion.

Источники и литература

1. Черная М. П. Томский кремль середины XVII — XVIII вв. Проблемы реконструкции исторической интерпретации. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 187 с.
2. Кимеев В. М. Археологические памятники русской колонизации Притомья // Культура русских в археологических исследованиях: сб. науч. ст. Омск: Изд. дом «Наука», 2017. С. 106–110.
3. Кимеев В. М. Сибирские остроги Притомья: монография. Кемерово, 2018. 156 с.
4. Кимеев В. М. Проблемы современных комплексных археолого-этнографических исследований в Притомье // Сибирь, Россия, мир в исследовательском и образовательном пространстве: материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием, посвящ. памяти проф. В. И. Соболева / под ред. В. А. Зверева. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2019. Ч. 1. С. 96–101.
5. Сизев А. С. Материалы русского времени из поселений Среднего Притомья (работы хозяйственной темы «Волна») // Культура русских в археологических исследованиях: сб. науч. ст. / под ред. Л. В. Тагауровой. Омск: Изд. дом «Наука», 2017. С. 471–476.
6. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 224 с.
7. Томилов Н. А. Русские Нижнего Притомья (конец XIX — первая четверть XX в.) / отв. ред. Ф. Ф. Болонев. Омск: Изд-во Омск. пед. ун-а, 2001. 198 с.
8. Емельянов Н. Ф. Заселение русскими Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск: Изд-во ТГУ, 1981. 182 с.
9. Каменецкий И. П. Русское население Кузнецкого уезда в XVII — начале XVIII вв. (Опыт жизнедеятельности в условиях фронта Южной Сибири). Омск: Тип. ИП Долгов Р. Н. 2005. 340 с.
10. Усков И. Ю. Формирование крестьянского населения Среднего Притомья в XVIII — первой половины XIX в. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2005. 130 с.
11. Панов В. И. История заселения Кузнецкого района (XVII — нач. XX вв.) // Кузнецкая старина: ист.-краевед. сб. / отв. ред. Ю. В. Ширин. Новокузнецк, 1999. С. 36–52.
12. Скрябина Л. А. Русские Притомья. Историко-этнографические очерки (XVII — начало XX вв.). Кемерово: Кузбассвузиздат, 1997. 130 с.
13. Кимеев В. М. Касьяминские чалдоны. Быт и культура русских старожилов Касьяминской волости. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1997. 250 с.
14. Кимеева Т. И. Культура народов Притомья как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX — начала XX в.). Кемерово: Кузбассвузиздат, 2007. 295 с.

УДК 7.02

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-333-335

И. В. Куприянова*Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Российская Федерация***Популяризация традиционной культуры средствами научно-музейной реконструкции**

Аннотация. В статье рассматривается понятие «музейная реконструкция», уточняется его содержание. Проанализированы возможности ее внедрения в целях презентации и популяризации традиционной культуры в различных направлениях музейной деятельности. С опорой на базовые дефиниции ведущих научно-музейных учреждений показаны перспективы, условия и область применения реконструкции в фондовой, экспозиционной, научно-исследовательской и культурно-образовательной работе музея. **Ключевые слова:** традиционная культура, наследие, музейная реконструкция, реставрация, копия, новодел.

В настоящее время возрастает интерес к исторической реконструкции — перспективному направлению музейной и внemuзейной деятельности. Применительно к задаче пропаганды наследия традиционной культуры реконструкция представляется особенно актуальной, поскольку многие компоненты этой культуры оказались утраченными вследствие радикальных преобразований, которым подверглось российское общество в XX в.

На состояние народной культуры в наибольшей степени повлияли процессы коллективизации и последующие социально-экономические и культурные преобразования деревни, во многом разрушившие старинный уклад с его, казалось бы, неизбежными хозяйственными, семейными и религиозными устоями, привнесшие новые идеологические установки, необратимо изменившие формы труда и быта. Следствием социальных потрясений стало отмирание традиций, устаревание и выход из употребления предметов материального мира, утрата связей между ними. В этих условиях, с учетом того, что целью музейной экспозиции является показ не столько суммы отдельных предметов, сколько целостным комплексом традиционной культуры, единственным методом восстановления ее утраченных звеньев является реконструкция.

В понимании значения термина «музейная реконструкция», применяемого к обозначению и самого процесса, и его результатов, можно отметить большую вариативность трактовок. В ряде публикаций даются разнообразные, порой крайне некорректные формулировки и классификации, которые их авторы — преимущественно представители дизайнерского сообщества и участники движения исторической реконструкции как воспроизведения исторических событий — постоянно заимствуют друг у друга.

В этих теоретических выкладках можно встретить подразделение музейной реконструкции на такие разновидности, как «реплика», «копия», «новодел», «модель», «макет», даже «бутафория» (!) [1, с. 143]. Некоторые авторы выделяют и такие типы, как «реконструкция пяти шагов», просто реконструкция, «полная» реконструкция и др. [2] Кроме того, реконструкция часто понимается как прикладная, вспомогательная сфера производственной практи-

ки [3, с. 127], что вообще выводит этот вид деятельности за рамки музейной работы. Зачастую объединяются, как явления одного порядка, термины «реконструкция» и «реставрация», трактуемые в качестве основных методов сохранения наследия в музее [4, с. 5]. Такое объединение понятий верно лишь отчасти, когда речь идет не об имитации оригинала, а о выявлении его подлинных частей и привнесении в него методически оправданных восполнений — иными словами, о нарочито упрощенной и легко опознаваемой «доделке», произведенной в интересах научности экспозиции.

Стоит отметить, что такиевольные истолкования могут считаться допустимыми, когда речь идет о внemuзейной деятельности, но совершенно необоснованны применительно к музейной сфере, в которой существуют выверенные и четко сформулированные категории, требования и нормы. В интерпретации понятия «реконструкция» мы опираемся на дефиниции, предлагаемые специалистами Всероссийского художественного научно-реставрационного Центра им. академика И. Э. Грабаря — ведущей научно-методической реставрационной организации Российской Федерации, — определяющие ее как «совокупность работ по воссозданию полностью или в значительной мере утраченного произведения, выполняемых с различной степенью приближения к оригиналу (его аналогии или же гипотетическому прообразу)». При этом выделяются научно-музейная и производственная реконструкции, из которых только вторая ставит своей задачей «полную подмену утраченного или руинированного памятника» [5].

Таким образом, в данном случае реконструкцию можно трактовать как копию музейного экспоната, выполненную при помощи современных материалов и технологий, близких или тождественных материалам и технологиям изготовления подлинника. В этой ситуации является совершенно неправомерным объединять понятия «реконструкция» и «реставрация», поскольку они обозначают близкие, но разные виды деятельности: если реставратор восстанавливает частично утраченный памятник, максимально сохраняя его подлинные элементы, то реконструктор создает его копию — новый, ранее не существовавший

объект, который в музейной практике принято обозначать термином «новодел».

Для понимания возможностей использования реконструкций памятников традиционной культуры нужно четко и недвусмысленно определить место, занимаемое ими в музейном деле.

В настоящее время в зарубежных музеях преобладает подход, преувеличивающий значение копий в построении музейной экспозиции: в ряде случаев они предлагаются в качестве доминирующего или даже основного экспозиционного материала. Этот подход начинают заимствовать и некоторые отечественные музеи. В то же время наиболее авторитетные российские теоретики музейного дела, стоящие на принципе строгой научности экспозиции, считают этот путь неприемлемым, справедливо полагая, что он ведет к «девальвации подлинника и музея в целом» [6].

Сказанное отнюдь не означает, что копиям-новоделам совсем уже не место в музейной экспозиции: в строго ограниченном количестве их присутствие бывает не только вполне допустимым, но иногда и необходимым. В классической работе «Музейное дело России» в соответствующем разделе говорится: «...в отдельных случаях возможно введение в экспозицию воспроизведений предметов отсутствующих, но чрезвычайно важных для восстановления первоначальных связей предметов со средой» [6]. Подобный подход актуален, когда музей не располагает нужными подлинниками или когда они имеются, но не могут быть представлены в экспозиции по соображениям сохранности.

В данном случае авторы сравнивают такое включение, дающее возможность целостного воспроизведения эпохи, с реставрационной «докомпоновкой», придающей реставрируемому предмету целостный экспозиционный вид. При этом делается оговорка, что все неподлинные элементы экспозиции должны быть выделены, с тем чтобы ни в коем случае не выдавать копии за оригиналы и не вводить тем самым в заблуждение музейную аудиторию: «Зрелищность экспозиции не может достигаться за счет ее подлинности» [6].

В региональных музеях в отдельных случаях, при соответствующем научно-методическом обосновании, возможно включение реконструкций в основной фонд. Например, аутентичные реконструкции, отражающие принципиальные особенности местной этнокультурной традиции, теоретически могут быть подвергнуты музеефикации в целях полноты собрания, когда музей почему-либо не имеет в своих фондах соответствующих подлинников, а возможности пополнения их за счет вещевых сборов уже исчерпаны.

Так, например, в фондах государственных музеев Алтайского края в весьма скудном и разрозненном виде присутствует такой важный элемент традиционной культуры, как материальный комплекс алтайских старообрядцев. Несмотря на то, что Алтайский горный округ — территория юга бывшей

Томской губернии — являлся одним из крупнейших очагов сибирского старообрядчества, его самобытная культура по ряду причин не получила должного отражения в местных музейных собраниях.

В то же время одежда различных этнокультурных групп старообрядцев Алтая, представляющая собой наиболее ценную по причине своей архаичности, красочности, богатству орнаментики, наполненную всевозможными смыслами, разновидность костюма русских старожилов Сибири, — в большом числе представлена за пределами Алтайского края, в фондах музеев столиц, в частности РЭМ (Санкт-Петербург), а также Омска и Новосибирска. Снятые с этих предметов копии, выполненные на высоком техническом уровне, с большой степенью приближения к оригиналам, на наш взгляд, было бы допустимо в ограниченном объеме включить в фонды музеев Алтайского края соответствующего профиля.

Таким образом, в исключительных случаях реконструкции могут иметь не только вспомогательное, но и основное значение в музейно-фондовой и экспозиционно-выставочной работе.

Кроме того, копийный материал можно продвигать в научно-исследовательской, научно-методической, популяризаторской, культурно-массовой работе. В настоящее время он широко используется в ряде музеев при проведении научных, обучающих, культурно-познавательных и развлекательных мероприятий: научно-практических конференций, семинаров, мастер-классов, лекций, концертов и пр., посвященных народной культуре. Так, например, копии традиционного костюма могут быть использованы для выступлений фольклорно-этнографического ансамбля, студии или театра, если таковые имеются в музее. В свою очередь, работа творческих коллективов этого профиля также связана с реконструкцией: восстановлением и демонстрацией песенного фольклора, элементов календарно-праздничной и семейной обрядности. Эту форму работы можно считать уже утвердившейся в современной музейной деятельности, так что она даже не считается новаторской, «нетрадиционной», как это было еще несколько десятилетий назад.

В работе семинаров и мастер-классов, занятий клубов, студий и кружков, создаваемых при музеях, посвященных освоению народных ремесел — шитья, вышивки, ручного ткачества, кружевоплетения, гончарного дела, росписи, изготовления кукол и др., часто используются технологии и инструментарий, реконструированные музейными работниками в процессе получения ими практических навыков непосредственно от носителей традиции.

Итак, исходя из сказанного, можно отметить, что в музее, основной функцией которого является документирование — хранение подлинных свидетельств прошлого, реконструкции могут иметь лишь второстепенное, вспомогательное значение. Большинство музеев России принята точка зрения, согласно которой при включении копийного материала в экспозиции и выставки требуется большая осторожность.

Вместе с тем применительно к наследию традиционной культуры реконструкция может выполнять функцию демонстрации ее привлекательного зрительного образа, воплощенного в целостных хозяйственно-бытовых, ремесленных, костюмных и прочих комплексах, в которых она заменяет подлинники, отсутствующие или не имеющие экспозиционного вида.

Во всех возможных вариантах привлечения реконструкций к тем или иным формам музейной деятельности обязательным требованием является их достоверность, которая обеспечивается прочной опорой на источники, которыми могут быть материалы полевых этнографических исследований и фондовые собрания музеев.

Источники и литература

1. Кумпан Е. В., Камалетдинова А. И. Реконструкция, как основной метод воссоздания исторического национального костюма // Вестник Казанского технологического университета. 2014. № 13. С. 143–145.
2. Историческая реконструкция (Быков Александр, заметки) // «Золотые леса», творческий клуб [Электронный ресурс]. URL: http://www.goldenforests.ru/library/misc/bykov_rekonstrukciya.html (дата обращения: 20.09.2020).
3. Павлова С. В., Батуева О. И., Баймеева Е. И. Некоторые аспекты использования метода реконструкции в изучении народного костюма // Технические науки в России и за рубежом: материалы VII Междунар. науч. конф. Москва : Изд. дом «Буки-Веди», 2017. С. 126–128.
4. Бердник Т. О., Евсеева Е. А. Значение реставрации и реконструкции объектов материальной культуры в сохранении исторического наследия. Типология, методы реконструкции и реставрации // Научный форум: Филология, искусствоведение и культурология: сб. ст. по материалам VI междунар. заоч. науч.-практ. конф. № 4(6). Москва : МЦНО, 2017. С. 5–11.
5. Реставрация музейной керамики. Методические рекомендации / Л. Н. Андреева А. С. Антонян, Т. И. Барбанова [и др.] / под общ. ред. Л. Н. Андреевой. Москва : ВХНРЦ им. акад. И. Э. Грабаря, 1999. 144 с. // АРТконсервация, мастерская [Электронный ресурс]. URL: <http://art-con.ru/node/232> (дата обращения: 20.09.2020).
6. Музейное дело России / под ред. М. Е. Каулен (отв. ред.), И. М. Коссовой, А. А. Сундиевой. М.: Изд-во «ВК», 2003. 614 с. // Файловый архив для студентов [Электронный ресурс]. URL: <https://studfile.net/preview/6188142/> (дата обращения: 20.09.2020).

УДК 39

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-335-341

О. С. Мамонтова

Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, Российская Федерация

Музейная коллекция как источник по изучению обрабатывающих промыслов русского населения Алтая

Аннотация. В статье представлена краткая характеристика этнографической коллекции и фотоколлекции Алтайского государственного краеведческого музея по истории развития обрабатывающих промыслов русского населения Алтая. Вводятся в научный оборот музейные материалы по различным формам пимокатного, кожевенного, овчинного производства. Приводится общая информация об их состоянии в первой половине XX в. **Ключевые слова:** Алтай, русские, обрабатывающие промыслы, музейная коллекция, этнографический предмет, фотография.

Обрабатывающие промыслы русских как тема научных интересов на протяжении длительного времени привлекают к себе внимание этнографов, историков, экономистов. Для изучения процессов их формирования и развития используются различные источники и междисциплинарные подходы. В настоящее время в этнографической литературе промыслы рассматриваются в качестве кластеров локальных этнографических групп; как система факторов обеспечивающих жизнедеятельность этноса, его воспроизводство и саморегуляцию через предметы и вещи хозяйственно-бытового назначения; как мелкое се-

мейное производство товаров на сбыт. Обращается внимание на их особенности в полиэтнических регионах [1–3].

Источниковая база подобных исследований, помимо письменных, устных, включает в себя визуальные и вещественные источники, одними из крупнейших держателей которых выступают музеи. Особой категорией музейного предмета является этнографический предмет. Представляя собой часть какого-либо этноса, он содержит информацию о нем, его культуре, быте, религиозных представлениях, основных занятиях, уровне развития обрабатывающих

промыслах. Для включения предмета в музейное этнографическое собрание требуется оценить, насколько он традиционен. Проводя научную атрибуцию предмета, сотрудник музея определяет аутентичность используемых материалов, техник его изготовления, форм, декора, бытования. «В процессе тщательного и всестороннего исследования предмета, включения его в музейное собрание, а также в результате использования в музейной экспозиции происходит раскрытие его информационного потенциала и выяснение его значения как факта традиционной культуры. Значимость музейного предмета определяется его основными свойствами (информативность, репрезентативность, экспрессивность) и степенью реализации его функций (научно-информативная, моделирования действительности, коммуникативная)» [4, с. 329]. В связи с этим этнографический предмет и этнографические музейные коллекции — один из важнейших вещественных источников для изучения традиционно-бытовой культуры.

Коллекции региональных музеев обладают некоторыми особенностями. В этих коллекциях представлены этнографические памятники, характеризующие не только общие явления культуры того или иного этноса, но и отдельные региональные группы. Таким образом, на их основе может быть прослежена вариативность, присущая явлениям традиционно-бытовой культуры, что особенно важно для изучения такого этноса как русские [5, с. 3].

К визуальным источникам, хранящимся в музеях, относятся фотографии. Введение в научный оборот малоизученных музейных фотоматериалов помогает расширить эмпирические основы исследования. Но использование данного вида источника при этнографическом изучении явлений традиционной культуры вызывает ряд вопросов. Во-первых, что может считаться этнографическим визуальным источником? К сожалению, «процесс выработки универсального определения предмета и объекта этнографического визуального источника не завершен. Имеющиеся определения неполны, появляется множество исключений» [6, с. 10]. Во-вторых, насколько информативен и независим для науки фотодocument? Описание фотоматериала является также отдельной и сложной проблемой. В связи с этим, в настоящее время каждый автор интерпретирует его в зависимости от целей и задач своего исследования.

Алтайский государственный краеведческий музей (АГКМ) является хранителем вещественных и визуальных источников, которые используются исследователями в процессе изучения культуры различных групп русского населения Алтая, в частности одной из ее составляющих — обрабатывающих промыслов и производств. В собрании музея хранятся орудия труда по обработке волокнистых растений и ткачеству, обработке дерева, металла, кожи, шерсти, а также изделия из этих материалов. Экспонаты датируются 1880 — началом 2000-х гг. Фотоколлекция АГКМ иллюстрирует историю развития производств на территории региона на протяже-

нии XX в. и позволяет проследить трансформацию технико-технологических традиций некоторых форм обрабатывающих промыслов и производств, гендерный состав работников, изменения условий труда под влияние исторических, политических, экономических факторов. Снимки представляют так называемый «сопутствующий материал, содержащий интересный сюжет, который можно рассматривать с точки зрения этнографической информации, при том, что цель их создания была иной» [7, с. 38].

Одними из самых распространенных обрабатывающих промыслов и производств на Алтае в первой половине XX в. являлись кожевенный, пимокатный и овчинный, что было связано с наличием сырьевой базы, рынков сбыта, притоком переселенцев в первой четверти XX в., событиями Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. В различные периоды на территории региона эти промыслы и производства имели несколько форм: домашнюю, ремесленную, кустарную, форму смешанной мануфактуры, промыслово-артельного производства, товарного производства централизованной экономики (местная промышленность по производству товаров широко потребления). По статистическим данным, в 1915 г. в Барнаульском, Бийском и Змеиногорском уездах в 165 селениях 271 семья занималась обработкой кож, в 277 населенных пунктах 482 семьи выделяли овчины, в 331 селении 932 семьи катали валяную обувь [8, с. 79–81, 86–87, 91–94]. Перепись предприятий мелкой промышленности в 1930 г. отмечала «гнездующий» характер распространения обрабатывающих промыслов и производств. Выделялись пимокатные центры в Волчихинском, Родинском, Павловском, Локтевском, Ельцовском, Тогуйском, Крутихинском и Мамонтовском районах. Выделкой кож и овчин занимались в Павловском и Михайловском районах [9, с. 386–387].

Как видно из приведенных выше данных, среди промыслов и производств по обработке животных материалов лидирующее место по распространению занимало пимокатное производство, которое в различных населенных пунктах Алтая как существовало «изстари», так и зародилось благодаря переселенцам из европейской части России. Как правило, в пимокатных заведениях оказывали услуги по битью шерсти или же шерстобитчики соседствовали с пимокатами. Так, в 1907 г. в д. Маношкиной находился довольно значительный центр шерстобитно-пимокатного производства, на котором было занято до 40 человек. Подобные центры располагались в с. Усть-Ануйское и Жилино [10, с. 48, 494–495]. В 1915 г. изготовлением валяной обуви занималось 1485 мужчин, 823 женщины, 862 подростка обоего пола [8, с. 74–65]. Они работали как на собственном, так и на давальческом сырье. В гг. Барнауле и Бийске существовали фирмы, которые сдавали пимокатам на дом шерсть и получали от них готовую валяную обувь [9, с. 383]. Мастера в осенне-зимний период выделяли пимы, пимные калоши, кошмы, чулки, чесанки, бурки. Рынки сбыта находились как в местах прожи-



Рис. 1. Пимокаты за работой. г. Барнаул. Начало XX в. АГКМ НВФ 527

вания пимокатов, так и в пределах волостей, уездов, губернии. Продукция реализовывалась в гг. Барнаул, Ново-Николаевск, Семипалатинск, Бийск, с. Камень, Берское, Залесово, Сорокино, Сузун, Анисимово, Локоть, Зырянское, Алтайское, Усть-Чарышская Пристань. Средний заработок в Барнаульском уезде составлял 268 руб., в Змеиногорском – 113 руб., в Бийском – 167 руб. Прибыль крупных барнаульских пимокатов варьировалась от 900 до 2400 рублей [11, л. 51, 52–52 об., 189, 190–190 об.].

В сельской местности помещение мастерской, как правило, представляло собой бревенчатую постройку с полом и потолком из плах. По площади оно могло достигать 42 м² [12, л. 69 об.–70, 78 об.–79]. Городские пимокатные и шерстобитные заведения в санитарном отношении имели ряд проблем. Условия труда барнаульских пимокатов иллюстрирует негатив из собрания АГКМ, на котором изображен интерьер мастерской начала XX в. (рис. 1). Оно представляло собой деревянное помещение с полом из плах, освещаемое керосиновой лампой. Буквой «Г» вдоль стен располагался верстак, на котором пимокаты проводили закладку шерсти. В огромных плетеных коробах находилось сырье. Из-за влажности и высоких температур в помещении пимокаты одеты лишь в укороченные холщовые штаны.

В большинстве своем труд в пимокатном, шерстобитном промыслах и на производствах долгое время оставался ручным. В начале XX в. начинается постепенная модернизация технико-технологического процесса. Так, в 1907 г. в с. Жуланиха одна из шерстобиток была оснащена шерстобитной машиной [10,

с. 485]. В 1914 г. в барнаульских заведениях применялись конная тяга, паровые и нефтяные двигатели. Но даже при наличии нового оборудования санитарные нормы оставляли желать лучшего. Так, в 1917 г. комиссия Барнаульского городского народного собрания провела осмотр предполагаемого к запуску шерсточесального заведения Черкашина, находящегося в доме А. П. Бухалова по Сузунской улице г. Барнаула. Члены комиссии выявили, что в помещении был деревянный потолок, обитый железом. На плахах, перекрывающих окна и двери обивка отсутствовала. Шерстобитный и три шерсточесальных станка были расположены в одной комнате деревянного одноэтажного здания. Шерстобитный станок, дающий большое количество пыли во время работы, был покрыт деревянным чехлом, который имел массу щелей и дыр и не защищал работников в процессе производства. Комиссия, осознавая необходимость обработки шерсти, шедшей на выделку валяной обуви, постановила разрешить временное открытие шерсточесального заведения Черкашина до 1 мая 1918 г. При этом требовалось плотно заделать все щели в деревянном чехле станка, а также в двух оконных проемах и двери. В помещении, где размещался двигатель, требовалось обить железом оконные перекрытия и двери [13, л. 1–1 об.].

В 1920–1930-х гг. государство приступило к кооперированию пимокатов, организации артелей, заводов. В районных центрах при промкомбинатах мастеров объединяли в пимокатные цеха. Одним из крупных предприятий в крае, возникших в этот период, был Барнаульский пимокатный завод. На заво-

де, созданном в декабре 1923 г., работал 91 человек, в 1929 г. – 700. Выпуск продукции постоянно рос. Так, в 1924 г. было изготовлено 55 000 пар валенок, а в 1932 г. – 540 000 пар [14, с. 111]. Несмотря на попытки механизации трудовых процессов, стремление улучшить условия труда рабочих, существовал ряд недостатков. Так, в 1928 г. комиссия Барнаульского окружного исполнительного комитета произвела осмотр пимокатного завода «Алтаймехтреста» на предмет выявления технических недостатков в производстве. В ходе осмотра были выявлены проблемы в работе парового котла; в сушильные камеры поступает воздух, насыщенный влагой, и происходит неправильная циркуляция воздуха; в стиральном цехе под влиянием сырости и кислот происходит разрушение стен, деревянный потолок покрыт плесенью и каплями воды; стиральные машины находятся в неудовлетворительном состоянии [15, л. 72–75].

Состояние помещений и трудовой процесс на заводе иллюстрирует комплекс фотографий из собрания АГКМ. В 1920-х гг. в музее формировался промышленный отдел, который должен был комплектовать материалы, отражающие историю развития промышленных предприятий Алтая. В результате в 1929 г. директором пимокатного и овчино-шубного заводов «Алтаймехтреста» в фонды были переданы 23 черно-белые фотографии (АГКМ ОФ 2935–2958). Еще пять снимков было выполнено заведующим музейной фотолабораторией краеведом П. А. Казанским (АГКМ ОФ 1124, 1127, 1130–1131, 1153). В обязанности Порфирия Алексеевича входила фотосъемка предприятий края для промышленного отдела Барнаульского музея. При поддержке директора завода в августе 1931 г. он провел съемку машин, приспособлений и рабочих процессов, «призванных показать модернизацию пимокатного производства»: закладку шерсти и вывертку валенок на механических рубелях, стирку пимов на машине системы Романенко, загрузку паровой сушилки, калориферную установку для сушки, механическую чистку с вентиляционной установкой, работу на выхлопной машине. Несмотря на процесс модернизации производства, на снимках нашел отражение и ручной труд с традиционным инструментом, который использовался на различных этапах производства: закладка и вывертка валенок, ручная стирка, чистка и выхлоп изделий деревянными рубелями [14, с. 111]. На фотографиях показана территория завода, на которой, помимо основного кирпичного производственного двухэтажного помещением с одноэтажными пристройками, располагались деревянные одноэтажные постройки (склады, цех ручной выхлопа). В цехах имелись большие окна, электрическое освещение. В цехе ручной формовки и стиральном цехе из-за влажности и высокой температуры пимокаты работали в штанах и фартуках. В закладочном цехе, на центрифугах по обжимке и машинах для вытягивания пимов, применялся женский труд.

В 1920-х гг. параллельно с артельным, заводским производством продолжало существовать домаш-

нее, ремесленное и кустарное. Так, в 1923–1925 гг. в Барнаульском округе обработкой шерсти занималось 127 семей, в г. Барнауле – 18 семей. Сельские пимокаты получали сырье, топливо и воду от заказчика. Работали зачастую в помещении заказчика, обычно в бане. Городские пимокаты, в особенности члены кооперативов, работали в специализированных помещениях и катали пимы из покупаемой ими же шерсти [16, л. 53, 62–63]. В 1930–1940-х гг. на пимокатное и шерстобитное производство в сельской местности оказали влияние прежде всего социально-экономические преобразования (раскулачивание, Великая Отечественная война). Пимокатный промысел адаптировался к новым условиям. К традиционным мужским промыслам были вынуждены подключиться женщины [17, с. 439]. Если ранее они лишь помогали мужчинам на различных этапах работы, то теперь им пришлось заменить их на всех стадиях производства, так как пожилые мастера были не в состоянии и удовлетворять нужды односельчан, и выполнять заказы для фронта.

Домашняя, ремесленная и промыслово-артельная формы пимокатного промысла просуществовала вплоть до начала 2000-х гг. Об этом свидетельствуют материалы этнографической коллекции АГКМ, которая включает в себя 83 орудия труда пимоката. Комплекс начал формироваться в 1960-х гг. Экспонаты из Барнаула, Новоалтайска, Зонального, Ельцовского, Каменского, Краснощековского, Залесовского, Заринского районов датируются XX – началом XXI в. и включают в себя шерстобитный лучок, прутки, битки, колодки, деревянные и железные рубеля, вальки, весы для взвешивания шерсти с фунтовыми гирьками (АГКМ ОФ 10238, 10606, 12462, 15047/19, 18164/7, 18164/15-21, 18527/4, 19277/1-29). У датчиков сохранялись отдельные части пимокатного комплекса. Наиболее полный набор был передан А. И. Елесиним, жителем Ельцовского района, потомственным пимокатом из семьи костромских переселенцев. Орудиями труда пользовались как мужчины, так и женщины. Катали пимы в 1920-х, 1950-х, 1970-х – начале 2000-х гг. для себя и по заказу односельчан, а также в годы Великой Отечественной войны для отправки на фронт. Среди экспонатов выделяется деревянный рубель из с. Новошипуново Краснощековского района, состоящий из нескольких деревянных блоков и достигающий в длину 120 см. Вероятно, он мог использоваться пимокатами в специализированном помещении артели. Аналогов ему на территории Алтайского края пока нами выявлено не было.

Кожевенный и овчинный промыслы и производства очень часто соседствовали друг с другом. В Барнаульском, Бийском и Змеиногорском уездах в 1915 г. выделкой кож занималось 511 мужчин, 295 женщин и 316 подростков обоего пола. В овчинное производство было вовлечено 789 мужчин, 475 женщин, 492 подростка. На городских заводах труд женщин мог использоваться сезонно. Так, на кожевенном предприятии слободского мещанина Вят-



Рис. 2. Ручная выделка кож. г. Барнаул. Начало XX в. АГКМ НВФ 525.



Рис. 3. Обезжиривание овчины глиной. г. Барнаул. Начало XX в. АГКМ. НВФ 526.



Рис. 4. Крюки для выделки шкур. АГКМ. ОФ 12509, 19277.

ской губернии И. Д. Лалетина под Малым Гляденем в апреле–мае во время промывки шерсти нанимали до 60 женщин-поденщиц.

Если кожевенные заведения чаще всего работали круглогодично, то обработка овчин считалась «зимним» промыслом. Кожевники вырабатывали так называемый «сапожный товар» – выросток (кожа телят до года, перешедших на растительный корм), коневую, опойковую (кожа телят до 6 месяцев, находящихся на грудном вскармливании) и подошвенную кожу, а также гамбургский товар (сорт кожи, выделанной из крестца лошадиной шкуры краснодубным способом). Рынками сбыта служили населенные пункты и волости мастеров, а также соседние города, села, уезды: города Барнаул, Ново-Николаевск, Семипалатинск, Бийск, села Залесово, Сузун, Камень, Локоть, Зыряновское, Алтайское, Черный Ануй, Усть-Каменогорское, Маслянино, Берское. Например, мастера д. Южакова выделывали в год около 4000 кож, которые продавали в Барнаул и Бийск по 6–8 руб. За выделку на заказ брали от 60 до 80 коп. Овчинники п. Чудотвориха работали сдельно в г. Барнауле и предлагали свои услуги жителям соседних деревень.

Средний заработок кожевника на семью в год варьировался от 638 до 1244 руб., у овчинников сумма была ниже – от 156 до 236 руб. [8, с. 29–30, 60–62, 68–69, 86–87; 10, с. 483, 485, 497]. Прибыль городских кожевенных и овчинных заводов были выше – от 2000 до 7000 [18, л. 332–332 об., 771–771 об.].

Как и в большинстве обрабатывающих промыслов, у кожевников и овчинников рабочие процессы на протяжении длительного времени выполнялись вручную. Кожевенные заводы в сельской местности представляли собой бревенчатое помещение, построенное в паз, с полом и потолком из плах. Крыша была крыта соломой или вообще отсутствовала. Площадь помещения колебалась от 41 до 133 м². В нем размещались чаны, верстак, дубильни, зольники, кисельники. На прилегающей территории устанавливали толчеи для дуба с колесом и пестом, избу для дымления кож или отдельно для кож с верстаком [12, л. 77 об. – 85]. В издании «Россия. Полное географическое описание нашего отечества» содержится краткая информация о кожевенных заводах г. Барнаула, которые располагались в 2–5 верстах от города по течению р. Обь. В нем указыва-

лось, что здания кожевен были деревянные, «выстроенные безо всяких соображений с фабричной гигиеной, не имеющие вентиляции» [10, с. 483]. На негативах музейной коллекции запечатлены барнаульские мастерские овчинников и кожевников начала XX в. Видно, что выделка кож производится в деревянном помещении с окном и полом из плах. Для освещения служит керосиновая лампа. Вдоль стен установлены лавки, на которых лежат инструменты. Трое мужчин в фартуках снимают мездру с кожи на деревянных колодах при помощи изогнутого ножа – «мездрыка» (рис. 2). Аналогичные условия работы можно видеть у овчинников. На негативе запечатлены три мастера, проводящие обезжиривание овчины глиной. Здесь же в помещении установлена емкость, в которой в квасах лежат шкуры (рис. 3).

Постепенно в производственный процесс стали внедрять сначала конные приводы, а затем паровой двигатель. Владельцы крупных заведений начали строить каменные здания. В собрании АГКМ хранится фотография первой четверти XX в., на которой изображено одно из старейших кожевенных предприятий Алтайского округа – Барнаульский кожевенный завод № 2, основанный в 1893 г. барнаульским купцом П. Д. Суховым (АГКМ ОФ 13990/9). На фотографии запечатлены кирпичные помещения предприятия. Завод выпускал обувную юфть и сыромять. В 1913 г. на кожевенном заводе П. Д. Сухова работало 15–30 человек. Производство было ручным с применением конной тяги. В 1920 г. оно было национализировано.

В коллекции музея хранится комплекс фотографий Барнаульского овчинно-шубного завода, выполненных в 1931 г. П. А. Казанским для отдела промышленности музея (АГКМ ОФ 913, 1573–1586). Завод был создан в августе 1917 г. решением собрания артезианцев и был национализирован в 1920 г. Предприятие работало на давальческом сырье и осуществляло выделку овчин, пошив полушубков, шуб. В годы Великой Отечественной войны завод выпускал армейские бекешки. После войны производил шубную овчину и шубные изделия гражданского назначения. На снимках нашли отражение как внедряемое новое оборудование, так и ручной труд с использованием традиционных орудий труда и традиционных технико-технологических практик. Среди новшеств можно отметить мездрильную машину, пикелевочный барабан и вращающий его мотор, воронежскую машину для тяги овчин, кулачную машину для подминки овчин, экстрактор для обезжиривания овчин бензином, пемзовальный мотор, дубильный барабан, шлихтовальную машину для тяги овчин. Традиционным оставались техника отмопки овчин в чанах, мездрение шкур литовками, обезжиривание шкур глиной, тяга овчин крюком.

Как и в случае с пимокатным промыслом, в 1920-х гг. в сельской местности параллельно с артельным производством продолжало существовать домашнее и ремесленное. По данным 1925 г. в Барнаульском округе (без учета г. Барнаула) обработкой

кож занималось 158 семей, а выделкой овчин – 185 [16, л. 57]. К отдельным производственным процессам активно подключались дети, например к толчению дуба [19, с. 82]. Под влиянием социально-экономических факторов в 1930–1940-х гг. произошла деформация технико-технологических традиций, что привело к повсеместному распространению среди русского сельского населения изготовления обуви из сырой кожи и появлению новации – замене кож домашних животных шкурами диких зверей [17, с. 439–441].

Комплекс вещественных экспонатов, связанных с кожевенным и овчинным промыслами и производствами, малочислен по сравнению с пимокатным. Он насчитывает всего 6 предметов (крюки, тисы, скребок), которые датируются 1916–1993 гг. (рис. 4). Инструменты использовались на таких стадиях мездрения, обезжиривания и разминки шкур. Предметы поступили в музей в 1960–2010-х гг. из г. Барнаула, Петропавловского, Троицкого, Ельцовского районов. Они характеризуют такие формы производства, как домашнее, промыслово-артельное, местная промышленность. Интересен крюк для разминки шкур, изготовленный в 1916 г. мастером-шубником, работавшим на Барнаульском овчинно-шубном заводе. Предмет передан дирекцией предприятия в 1967 г. (АГКМ ОФ 12509). Инструмент изготовлен вручную из корневища дерева, в естественную развилку которого вставлено заточенное металлическое полотно. Самый поздний экспонат датируется 1993 г. Поступил в 2012 г. в ходе историко-этнографической экспедиции в Ельцовский район. Пимокат А. И. Елсин изготовил крюк для разминки и чистки шкур для своей жены, которая разводила кроликов и выдывала кроличьи шкурки (АГКМ ОФ 19277). В состав комплекса входят деревянные тисы, которые обычно использовали шорники и скорняки для шитья шлей, сшивания шкур. Сдатчики дополнительно использовали их для натягивания шкур при мездрении.

Музейное собрание АГКМ имеет потенциал как источник по изучению обрабатывающих промыслов и производств русского населения Алтая. Нами еще не затрагивались такие виды музейных предметов, как документ, карта, книга. Несомненно, подобные источники имеют и ряд недостатков. Например, информация об их бытовании может быть зафиксирована частично либо вовсе отсутствовать. Несмотря на это, привлечение фондовых материалов АГКМ и дополнительно муниципальных музеев Алтайского края к исследованию данной темы позволит расширить географию распространения промыслов, познакомиться с технико-технологическими традициями через видовое разнообразие орудий труда.

O. S. Mamontova

Museum collection as a source on the study of processing industries of the Russian population of Altai

Annotation. The article presents a brief description of the ethnographic collection and photo collection of the Altai State Museum of Local Lore on the history of the development of

the processing industries of the Russian population of Altai. Museum materials on various forms of pimokat, leather, sheep-skin production are introduced into scientific circulation. Gen-

eral information about their condition in the first half of the 20th century is given. **Keywords:** *Altai, Russians, processing crafts, museum collection, ethnographic object, photography.*

Источники и литература

1. Верняев И. И. Промысловые кластеры как локальные этнографические группы: хозяйство, социум, культура и идентичность // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2011. Вып 1. С. 47–84.
2. Лузгин А. С. Промысловая деятельность крестьян Мордовии во второй половине XIX – начале XX в.: Этнокультурные аспекты : дис. ... д-ра ист. наук. Саранск, 2002. 324 с. // disserCat – электронная библиотека диссертаций [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/promyslovaya-deyatelnost-krestyan-mordovii-vo-vtoroi-polovine-xix-nachale-xx-v-etnokulturnye> (дата обращения: 10.09.2020).
3. Анисимова Е. Ю. Кустарные промыслы Симбирско-Ульяновского Поволжья конца XIX – второй половины XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2004. 23 с.
4. Мастеница Е. Н. Информационный потенциал музейного предмета: этнокультурный аспект // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв.: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Рос. этногр. музея. Санкт-Петербург ; Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 328–330.
5. Ивановская Н. И. Формирование этнографических коллекций в региональных музеях Северо-Запада Европейской России (середина XIX – 80-е годы XX в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 1997. 26 с. // Человек и наука [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com/formirovanie-etnograficheskikh-kollektsiyv-regionalnyh-muzeyah-severo-zapada-evropeyskoy-rossii-seredina-xix-80-egody-xx-#ixzz6XHd3YNGi> (дата обращения: 10.09.2020).
6. Толмачева Е. Б. Фотография как этнографический источник (по материалам фотоколлекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 2011. 22 с. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat_tolmacheva.pdf (дата обращения: 26.08.2020).
7. Толмачева Е. Б. Методология изучения фотографии с этнографическим содержанием // Фотография. Изображение. Документ. 2010. Вып. 1 (1). С. 38–42 // Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodologiya-izucheniya-fotografii-etnograficheskim-soderzhaniem/viewer> (дата обращения: 26.08.2020).
8. Материалы анкетного обследования кустарно-ремесленной промышленности в Томской губернии / Томский губернский кустарный комитет. Томск: Типография В. М. Перельмана, 1915. – IV, 134, 193, [1] с.
9. Сибирская Советская Энциклопедия: в 4 т. / под общ. ред. М. К. Азадовского и др. Т. 3: Л–Н. 1932. 804 стб.
10. Россия. Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей: [В 19-ти т.] / под ред. В. П. Семенова и под общ. руководством П. П. Семенова, вице-пред. Русского геогр. о-ва и проф. В. И. Ламанского, пред. Отд-ния этнографии Рус. геогр. о-ва; предисл.: Вениамин Семенов. Санкт-Петербург : А. Ф. Девриен, 1899–1914. Т. 16: Западная Сибирь: [Тобольская и Томская губ.] / сост. И. П. Толмачев, Г. М. Красных, А. Н. Седелников [и др.], 1907. VIII, 591 с.
11. ГААК. Ф. 52. Оп. 1. Д. 21.
12. ГААК. Ф. 56. Оп. 1. Д. 1.
13. ГААК. Ф. 51. Оп. 2. Д. 173.
14. Мамонтова О. С. Пимокатное производство Алтая XX в. в собрании Алтайского государственного краеведческого музея // Труды Алтайского государственного краеведческого музея: Т. IV. Барнаул, 2013. С. 110–122.
15. ГААК. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 224.
16. ГААК. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 74.
17. Щеглова Т. К. Культура и быт русского сельского населения юга Западной Сибири в 1930–1950-х гг.: жилище, пища, одежда, семейные и трудовые традиции: монография. Барнаул: АлтГПУ, 2018. 508 с.
18. ГААК. Ф. 52. Оп. 1. Д. 36.
19. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история : монография. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.

УДК 069: 061.4 (571.150) +3
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-342-350

И. И. Назаров

Алтайский государственный университет, г. Барнаул, Российская Федерация

Этнографическая выставка в современном музейном пространстве Барнаула¹

Аннотация. В публикации презентуется опыт организации и проведения этнографических выставок на различных площадках города Барнаула. Выставки проводились по двум основным тематическим направлениям: первое связано с презентацией коллекции традиционных головных уборов народов мира из коллекции автора этой публикации, второе актуализировало этнографическую коллекцию по культуре коренных народов Северного Алтая из фондов Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета. Выставки получили положительные отклики различных групп посетителей и широко освещались в различных средствах массовой информации. Успешность выставок была связана и с их активным продвижением в социальных сетях. **Ключевые слова:** этнография, музей, выставки, коллекционирование, головные уборы, Центральная Азия, Северный Алтай.

Современная практика этнографической и музейной работы наделена новыми инструментами, дающими уникальную возможность создания кратковременных проектов, обеспеченных информационной поддержкой СМИ и выходом на большую аудиторию, в том числе в социальных сетях. В этой публикации анализируется опыт проведения подобных выставочных проектов с этнографической тематикой, которые в течение последних трех лет реализовывались г. Барнауле на разных площадках при участии автора этой публикации.

Наша работа по организации этнографических выставок проводилась по двум тематическим направлениям. Первое из них было связано с презентацией коллекции традиционных головных уборов народов мира, собранных автором этой публикации. Второе направление отразило изменение парадигмы деятельности Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета, который в последние годы активизировал выставочную деятельность на своей площадке. В контексте этого изменения стало возможным оформление выставки по этнографии, отразившей коллекцию предметов по традиционной культуре аборигенных групп Северного Алтая.

Рассмотрим опыт реализации выставочных проектов по двум указанным выше направлениям, которые, как показала практика, оказались востребованными у посетителей и получили широкое освещение средствами массовой информации. Из-за введенных в марте 2020 г. ограничительных мер в деятельности музеев из-за угрозы распространения новой коронавирусной инфекции выставочные проекты получили свое закономерное продолжение в социальных сетях.

Проведению всех выставок, о которых будет сказано ниже, предшествовала активная кампания продвижения в СМИ и в популярных социальных сетях. В последнем случае в социальных сетях «ВКонтакте» и «Facebook» создавались тематические мероприятия, которые с помощью доступных инструментов обеспечивали приглашение гостей на открытие выставок. В специально созданных группах в социальных сетях и личных аккаунтах автора этой статьи в ходе работы выставок публиковались информационные материалы о выставках, их посетителях, а также о планируемых акциях. Информационная кампания в интернет-пространстве обеспечила привлечение большого числа посетителей, а также способствовала формированию устойчивого интереса к этнографической проблематике.

Опыт презентации частного собрания

На протяжении уже почти 10 лет автор этой публикации осуществляет целенаправленный сбор головных уборов, отражающих этнические традиции народов мира. Наша увлеченность центральноазиатскими традиционными головными уборами берет начало в 2011 г. Именно тогда наш коллега Д. А. Глазунов подарил узбекскую тюбетейку. Со временем увлеченность постепенно переросла в профессиональный интерес, сопровождающийся системным поиском головных уборов в разных частях планеты.

В настоящее время коллекция размещается в рабочем кабинете автора публикации в Алтайском государственном университете (АлтГУ). Коллекция пополняется во время поездок автора в страны ближнего зарубежья, благодаря подаркам коллег, а также в ходе поиска и заказа интересующих головных уборов через социальные сети. На момент написания этой статьи в коллекции имелось уже более 150 уборов, отражающих этнические традиции 50 народов из 25 стран мира. При этом самая представительная часть коллекции отражает все же центральноазиатские традиции: казахов, киргизов, туркмен, таджиков и узбеков.

Поскольку коллекция, разрастаясь, перестала помещаться в небольшом рабочем кабинете, возни-

¹ «При подготовке публикации использованы материалы гранта РГНФ, проект 13-01-00170 а – «Геоинформационный мониторинг уязвимых компонентов этнокультурной среды в местах традиционного проживания и хозяйственной деятельности коренных малочисленных этносов Алтае-Саянского региона».



Рис. 1. Открытие выставки «Все дело в шляпе» в Алтайском государственном краеведческом музее в октябре 2018 г. Фото из архива автора.

кла идея о ее обнаружении, презентации на выставочных площадках города. До этого автор рассказывал о коллекции в социальных сетях: «Facebook», «Instagram», «ВКонтакте» и «Одноклассники». Положительные отклики и комментарии к тематическим постам о коллекции подтвердили интерес общества к такому выставочному проекту.

В 2018 г. идея презентации национальных головных уборов нашла поддержку у нового руководства Алтайского государственного краеведческого музея (АГКМ), включившего наш проект в график выставок на новой площадке музея по адресу ул. Ползунова, 39. Проект был реализован в октябре 2018 г. Он получил название «Все дело в шляпе» и объединил в экспозиции около сотни предметов из частной коллекции и предметы из фондов АГКМ. Соединение в рамках одной экспозиции музейных коллекций и предметов из нашего личного собрания позволило представить для зрителей развитие головных уборов разных национальных групп на протяжении целого столетия [1–3].

Существенную помощь в организации, монтаже и открытии выставки оказали сотрудники АГКМ Л. С. Супонина и Д. В. Емельянов, получившие специализированное образование на историческом факультете АлтГУ. За все время работы выставку посетили несколько сотен человек. Для организованных групп школьников были проведены экскурсии. Выставка «Все дело в шляпе», не имевшая анало-

гов среди выставочных проектов на музейных площадках г. Барнаула, привлекла живой интерес региональных СМИ, которые подготовили об этом проекте серию газетных публикаций [4–7], а также передачу на радио [8].

Второй выставочный проект под название «Из сердца Азии: символика национальных головных уборов» был реализован весной 2019 г. на базе Алтайского краевого Российско-немецкого дома в г. Барнауле и был поддержан правительством Алтайского края. В рамках этого проекта на выставке были представлены более семидесяти головных уборов из разных регионов Азии [9–14]. В его реализации оказали помощь студенты исторического факультета АлтГУ, обучавшиеся по направлению подготовки «Музеология и охрана объектов культурного и природного наследия». Данная выставка была нацелена на демонстрацию разнообразия хозяйственных, культурных, и религиозных особенностей азиатских народов [15].

Учитывая специфику выставочной площадки Российско-немецкого дома, большой интерес к выставке «Из сердца Азии: символика национальных головных уборов» был проявлен со стороны национально-культурных организаций Алтайского края и студентов высших учебных заведений г. Барнаула. Для них автором коллекции проводились экскурсии по выставке. В ходе самой выставки, работа которой по просьбам посетителей неоднократно про-



Рис. 2. Выставка «Из сердца Азии: символика национальных головных уборов» в Алтайском краевом Российско-Немецком доме, март 2019 г. Фото из архива автора.

длевалась [16], коллекция азиатских головных уборов пополнилась десятью предметами, подаренными благодарными экскурсантами.

Третий выставочный проект был реализован в феврале 2020 г. в галерее «Универсум» Алтайского государственного университета. Он носил название «Ритмы Центральной Азии: многоголосье головных уборов». Его открытие было приурочено к проведению в АлтГУ международной стратегической сессии «Развитие международного сотрудничества в Центрально-Азиатском научно-образовательном и культурном пространстве: опыт и лучшие практики» [17]. На выставке в четырех витринах были размещены пятьдесят традиционных и современных мужских и женских головных уборов народов Центральной Азии: казахов, кыргызов, монголов, таджиков, туркмен, узбеков и уйгуров [18–22].

В оформлении выставки ее организаторам оказали помощь студенты исторического факультета АлтГУ, обучающиеся по новому направлению под-

готовки бакалавриата «Антропология и этнология». Эта выставка стала для них не только первым опытом музейной работы, но и своего рода учебным пособием, по которому они в рамках учебной дисциплины «Антропология и этнография народов мира» смогли познакомиться с материальной культурой центральноазиатских народов.

Выставку в момент ее открытия посетили иностранные гости участники стратегической сессии, а в последующие недели интерес к ней был проявлен со стороны студентов алтайских вузов, жителей и гостей Барнаула. Дальнейшей работе выставки, однако же, помешали ограничительные мероприятия, связанные с пандемией.

Университетский музей и этнографические выставки

Второе направление выставочной деятельности связано с актуализацией историко-культурного наследия коренного населения Северного Алтая, которое отложилось фондах Музея археологии и этнографии Алтая АлтГУ. Этнографическая коллекция университетского музея формировалась на протяжении многих десятилетий в ходе экспедиционного изучения сотрудниками АлтГУ южных [23] и северных групп [24] коренного населения Алтая. В числе хранящихся в музее предметов, отражающих традиционную культуру аборигенов Алтая, преобладают посуда и утварь, орудия труда, средства передвижения и культовые объекты [25].

В плане этнокультурной принадлежности большая часть музейных предметов отражает традиционную культуру кумандинцев, тубаларов, челканцев и шорцев – коренных малочисленных народов, проживающих в районах Северного Алтая. Основу их традиционной системы жизнеобеспечения в прошлом составляла зимняя таежная пешая охота, ско-



Рис. 3. Открытие выставки «Ритмы центральной Азии: многоголосье головных уборов» в галерее «Универсум» в Алтайском государственном университете в феврале 2020 г. Фото из архива автора.



Рис. 4. Выставка «Культура народов Северного Алтая» и ее первые посетители: ректор АлтГУ С. Н. Бочаров, губернатор Алтайского края В. П. Томенко, Полномочный представитель Президента РФ в Сибирском федеральном округе С. И. Меняйло, 3 декабря 2019 г. Фото из архива автора.

товодство и мотыжное земледелие с сопутствующими домашними ремеслами, обеспечивающими производство предметов утвари и посуды. Осмысление предметов, имеющихся в этнографических фондах Музея археологии и этнографии Алтая? позволило разработать проект небольшой выставки, раскрывающей особенности традиционной культуры северных алтайцев. В разработке выставки, помимо автора этой статьи, принимал участие и директор названного музея кандидат исторических наук Я. В. Фролов.

Пилотная версия этой выставки была презентована в АлтГУ 3 декабря 2019 г. в рамках заседания экспертно-консультативного совета по делам коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Первыми ее посетителями стали полномочный представитель Президента Российской Федерации в Сибирском федеральном округе С. И. Меняйло, губернатор Алтайского края В. П. Томенко, члены экспертно-консультативного совета, а также представители коренных малочисленных народов Северного Алтая [26].

В дальнейшем выставочный проект о культуре северных алтайцев был доработан и реализован на площадке самого Музея археологии и этнографии Алтая АлтГУ. Торжественное открытие выставки, получившей название «Мир таежных культур Северного Алтая», состоялось 13 февраля 2020 г. при участии руководства АлтГУ, представителя Правительства Алтайского края и членов кумандинской националь-

но-культурной организации. Размещенные на выставке предметы и иллюстративные материалы позволили показать особенности традиционного охотничьего и скотоводческого быта северных алтайцев, их материальной и духовной культуры [27–29].

Представленные на выставке «Мир таежных культур Северного Алтая» уникальные предметы, в том числе кумандинские охотничьи лыжи и скульптура духа-покровителя охоты Шалыга, привлекли внимание городских СМИ, подготовивших о проекте газетные и радиоматериалы [30, 31, 32]. В ходе организованных посещений выставки в феврале и марте 2020 г. были проведены экскурсии для студентов барнаульских вузов.

Работа выставки, как и деятельность самого Музея археологии и этнографии Алтая, оказалась с середины марта 2020 г. свернутой из-за мер, направленных на ограничение распространения новой коронавирусной инфекции. Ограничение в работе музея сопровождалось и переходом всего образовательного процесса в АлтГУ на дистанционную форму. В рамках дистанционного преподавания для студентов АлтГУ учебных дисциплин «Историческая этнография Сибири» и «Этнология» автор этой статьи привлекал внимание обучающихся к выставке по культуре северных алтайцев серией публикаций в социальных сетях. Тематические публикации и посты под общей рубрикой «История одного экспоната», сопровождаемые популярными текстами и галере-

реями фотографий, превратили ушедшую в виртуальное пространство выставку «Мир таежных культур Северного Алтая» в образовательный ресурс, оказавшийся востребованным у студентов.

Приведем несколько примеров таких публикаций в личном аккаунте автора этой статьи в сети «Facebook».

История первая. Дух-покровитель охоты Шалыг. 27 февраля 2020 г.

В самом начале XXI века я, как и многие мои коллеги-этнографы, разъезжавшие с экспедициями к тюркским народам Южной Сибири, пребывал в полной уверенности, что ничего от традиционной религиозной культуры у этих народов уже и не осталось. Представлялось совершенно несбыточным встретить в какой-либо современной кумандинской семье скульптуру одного из духов-покровителей таежных промыслов...

Наши предшественники, этнографы начала XX в., еще смогли застать целые пласты архаичной духовной культуры аборигенных групп Сибири. Застали, описали, сфотографировали и наполнили хранилища центральных этнографических музеев страны уникальными образцами ритуальной скульптуры алтайцев, хакасов, сибирских татар...

Казалось, что вихри культурных трансформаций второй половины XX в. напрочь смели последние остатки традиционных религиозно-мифологических представлений и обрядов, а также их материальные воплощения.

И тут представьте: в 2001 г. в доме у пожилой кумандинки Анны Яковлевны Шалтогачевой в селе Сайдып я обнаружил деревянную скульптуру одного из главных духов-покровителей кумандинских охотников – Шалыга. Это антропоморфное изображение было изготовлено Яковом Кистаевичем, отцом Шалтогачевой, столетие назад. Яков родился в 1870 г. и со своей семьей жил в аиле Сайлапка, промышлял охотой и особо почитал духа Шалыга. Старушка хранила скульптуру как память о своем отце. Призналась, что подумывала отнести ее в тайгу и оставить там на дереве. Но в ходе беседы со мной она согласилась передать фигурку в музей АлтГУ, при условии, что память об ее отце-охотнике останется. Условие это я и выполняю сегодня.

В экспозиции нашей выставки «Мир таежных культур Северного Алтая» скульптура Шалыга, изготовленная в начале XX в. кумандинским охотником Яковом Кистаевичем Шалтогачевым – один из центральных экспонатов. Он помогает понять основы традиционной картины мира таежных охотников Северного Алтая.

По собранным у кумандинцев в начале XX в. сведениям изображение Шалыга (который, кстати, мог иметь и другие имена) хранилось в домах охотников. Накануне охоты промысловики устраивали жертвоприношения Шалыгу, «кормили» его специально приготовленной брагой или кашей, камлавшие шаманы обращались к нему с молитвами-прошениями. В ходе самого промысла и по его оконча-

нии также приносились жертвы Шалыгу, устраивались совместные трапезы.

Согласно кумандинским легендам, Шалыг являлся внуком самого бога Ульгения. Дед послал Шалыга к людям, чтобы тот жил среди них, оберегал от злых духов, помогал им в охоте и способствовал общему благополучию. По другим легендам, Шалыг приходился племянником или даже младшим сыном того же Ульгения. Он жил на восходе солнца и ведал всей дичью в тайге. Считалось, что Шалыг невидимым образом сопровождает охотников в тайге. Чтобы отвлечь его внимание, охотники во время промысла рассказывали сказки. Завороженный этими сказками, Шалыг не замечал, как охотники убивали его зверей.

У солтонских кумандинцев записаны сведения, что Шалыг был отчаянным и бесстыдным. Он никого не признавал и без страха ходил даже к богу Эрлику, в доме которого сломал три двери. За это Эрлик решил наказать Шалыга и поставил на тропе заряженный самострел, в который затем и попался Шалыг. Стрела ранила ногу и язык Шалыга. С тех пор Шалыг не может нормально говорить и хромотает на одну ногу. Именно поэтому кумандинцы иногда изготавливали скульптуру Шалыга с одной короткой ногой. Шалыг мог оказывать помощь в лечении глазных болезней людей, но мог и «наказать» охотников болезнью спины, ломотой костей.

Аналогичный персонаж и его деревянные скульптурные изображения имелись и у ближайших соседей кумандинцев – шорцев, челканцев и тубаларов.

История вторая. Кумандинские охотничьи лыжи шана. 11 марта 2020 г.

В экспозиции нашей выставки «Мир таежных культур Северного Алтая» центральное место занимают охотничьи камусные лыжи. Камус – это шкура с ног лошади. Такими шкурами и подшиты лыжи. Широкие лыжи являются главным и уникальным явлением культуры таежных групп аборигенного населения Северного Алтая – кумандинцев, челканцев, тубаларов и шорцев. В языках этих народов, относящихся к тюркским, камусные лыжи именуется шана. Алтайский миссионер Василий Вербицкий во второй половине XIX в. писал: «Лыжи употребляются непременно с подволоками... что делается для большей каткости лыж и удобства входить на горы... покачиваясь из стороны в сторону, инородцы на лыжах легко пробегают от 70 до 80 верст в весенний день, а в самый короткий зимний, обыкновенным бегом от 50 до 60 верст. Но если охотнику нужно перехватить зверя... то он пробегает от 100–150 верст в день...». Использование коренными сибирскими народами таких лыж зафиксировано и на фотографиях путешественников начала XX в. Например, на фото Г. И. Иванова 1913 г., явно постановочном фото, мы видим шорского охотника с полным охотничьим снаряжением на лыжах-шана и со специальным посохом в руках. Такой посох-топек помогал охотнику в беге на лыжах, а также и в охотничьем промысле.



Рис. 5. Открытие выставки «Мир таежных культур Северного Алтая» в Музее археологии и этнографии Алтая в Алтайском государственном университете 13 февраля 2020 г. Фото автора.

Аборигены Алтая использовали и другой тип лыж — так называемые голицы, без меховой подшивки для бега по неглубокому снегу и насту. Без лыж, которые обеспечивали главное занятие населения — охоту, вряд ли бы древние люди освоили горно-таежную зону Северного Алтая. У коренных обитателей этих районов Алтая камусные лыжи и лыжи-голицы встречаются и сегодня.

Пару таких лыж-подволок я встретил в 2002 г. в Солтонском районе в с. Нижняя Ненинка. Их хозяин — Наумушкин Валерий Петрович, которой изготовил лыжи в конце XX в., любезно согласился передать их в наш университетский музей. А я такой счастливый с этими лыжами в тот момент и сфотографировался...

История третья. Кумандинский шерстяной пояс. 29 марта 2020 г.

В центральной витрине выставки «Мир таежных культур Северного Алтая» располагается фрагмент домотканого шерстяного мужского пояса, который в 2001 г. мы встретили в кумандинской семье в с. Красногорском. Его владелица ранее разделила пояс на три части, из которых планировала сделать коврик. Согласилась один отрез передать в наш Музей археологии и этнографии Алтая.

Подобные пояса встречались и у других коренных народов Южной Сибири. В тюркских языках пояс именуется *кур*. Тканые из шерстяных нитей пояса являются, по-видимому, уникальным изобретением аборигенов Сибири. Это отражение древних пра-

ктик собирательства или выращивания растительного сырья (крапива, конопля, лен), навыков разведения мелкого рогатого скота для получения шерсти, а также технологий изготовления нитей и ткачества. Нити окрашивались при помощи минеральных и растительных красителей. Ткали такие пояса на небольших ручных станках.

У кумандинцев мужские и женские шерстяные пояса различались по ширине. Мужские пояса были широкими, до 15 см и более, а женские пояса были узкими — до 10 см. В длину пояса-кур могли достигать 2–2,5 м. Такая длина позволяла обернуть пояс вокруг талии несколько раз, утепляя и укрепляя верхнюю распашную одежду. Кроме того, сотканный из цветных нитей пояс украшал костюм его владельца.

Размещавшиеся на поясах орнаменты говорили о высоком мастерстве кумандинских ткачей, а также передавали ключевые для народа мировоззренческие установки. На поясе, который представлен на нашей выставке, выткан узор «лягушка» (пого).

У кумандинцев лягушка — это один из важных духов — помощников шамана. Символическое изображение лягушки помещалось и на внешней стороне шаманских бубнов. Считалось, что эти духи помогают шаману нести жертвенную брагу духам-хозяевам гор. Во время камлания шаман обращался к этому духу со словами: «Твои глаза красны, твое пузо толстое, твои ноги кривы. Сможешь ли ты добраться до Ульгенья?»...

История четвертая. Каменная зернотерка пасак. 2 апреля 2020 г.

На выставке «Мир таежных культур Северного Алтая» в Музее археологии и этнографии Алтая АлтГУ представлен уникальный экспонат — каменная зернотерка. Это устройство предназначено для перемалывания зерен.

Зернотерка — свидетельство долгого и сложного процесса генезиса культуры таежных групп Северного Алтая. В их хозяйственном комплексе соединились охота и собирательство, скотоводство и ручное земледелие.

Выращенные на небольших полях на горных склонах зерна ячменя или пшеницы перемалывались на таких зернотерках в крупу или муку. А еще на таких камнях перетирали высушенные плоды черемухи и измельчали крупную соль. Такие каменные зернотерки имелись у кумандинцев, тубаларов, шорцев, челканцев и др. народов Южной Сибири.

У кумандинцев нижний массивный камень и назывался *пасак*, а верхний маленький камень-куронт именовался *пасакпаласэ*. Для повышения выработки на рабочих частях нижнего и верхнего камней топором наносились поперечные насечки.

На зернотерке трудились женщины. Чтобы получить муку тонкого помола, зерна и крупу пропускали через камни несколько раз. Из крупных частиц поджаренных ячменных зерен готовили талкан — крупу, которую добавляли в чай и разные похлебки. Из муки готовили тесто для пельменей (бэлье) и лапши (тутпаш), а также пекли сдобные изделия и хлеб.

Каменные зернотерки можно и сегодня встретить в некоторых кумандинских семьях, где они используются по прямому назначению. В кумандинском этноцентре в с. Красногорском туристам обязательно предложат мастер-класс по работе на пасак!

На нашей выставке зернотерка представлена вместе с талканом, который летом прошлого года я приобрел на кумандинском фестивале в с. Красногорском. Часть талкана я отсыпал на выставку, а оставшееся добавляю в свой чай. С талканом, как известно, чай становится гораздо вкуснее!»

История пятая «Деревянная ступа соко», 7 апреля 2020 г.

На выставке «Мир таежных культур Северного Алтая» самый массивный экспонат — деревянная ступа. Она, конечно, не такая большая, как это изображается в сказках, и волшебный персонаж пенсионного возраста в ней полетать не сможет. Хотя никто не проверял, что происходит с экспонатами в музее по ночам. Быть может, кто-то на этой ступе в сумерках и летает...

Наша музейная ступа чуть больше метра в высоту. Ее мы обнаружили в 2001 г. в кумандинской семье в с. Ужлеп в Красногорском районе Алтайского края. В своем полевом дневнике нахожу запись об

этой ступе и фото ее владелицы Раисы Ахметовны Тырышевой, которая тогда и подарила этот предмет в наш Музей археологии и этнографии Алтая АлтГУ.

Ступа на кумандинском языке *соко*. Она изготовлена в технике выдалбливания из полубревен, которые по завершении обработки были вместе скреплены железным обручами. В таких ступах обмолачивали и толкли зерна, готовили крупу, измельчали сухие плоды и т. д. Она — неотъемлемое орудие обработки земледельческой и собирательской продукции.

В своем фотоархиве нахожу изображения и других ступ, которые в самом начале XXI в. встречались нам во время этнографических поездок в села Турочакского района Республики Алтай, где живут тубалары и челканцы.

Эти ступы изготавливали из осины или тополя как долблением, так и выжиганием. Песты к этим ступам, которыми и производились удары по зернам, также делались из дерева. Как видно на фото, другие ступы уступают в размерах нашему музейному экспонату. Крупный сказочный персонаж для полета в них точно бы не поместился, а вот гном какой-нибудь или леприкон — вполне возможно...»

Таким образом, в современных реалиях организация небольших и мобильных этнографических выставок по разным темам может стать основным направлением деятельности музейных учреждений. Актуальные темы таких выставок, как показывает практика, привлекает внимание общественности и СМИ. В условиях глобальных вызовов, таких, например, как пандемия, небольшие выставочные проекты легко преобразуются, приобретают новые функции и переводятся на альтернативные площадки, в том числе и виртуальные. Важным аспектом такой выставочной деятельности в настоящее время становится активное их продвижение в интернет пространстве, в том числе и в популярных социальных сетях.

I. I. Nazarov

Ethnographic exhibition in the modern museum space of Barnaul

Annotation. The publication presents the experience of organizing and conducting ethnographic exhibitions at various venues in the city of Barnaul. The exhibitions were held in two main thematic areas. The first direction is associated with the presentation of the collection of traditional hats of the peoples of the world from the collection of the author of this publication. The second direction updated the ethnographic collection on the culture of the indigenous peoples of Northern Altai from the funds of the Museum of Archeology and Ethnography of Altai, Altai State University. The exhibitions received positive responses from various groups of visitors and were widely consulted in various media. The success of the exhibitions was also associated with their active promotion in social networks.
Keywords: ethnography, museum, exhibitions, collecting, hats, Central Asia, Northern Altai.

Источники и литература

1. Выставку головных уборов разных народов готовят к открытию в Алтайском крае // Официальный сайт

Администрации Алтайского края [Электронный ресурс]. URL: https://www.altairregion22.ru/region_news/

- vystavku-golovnyh-uborov-raznyh-narodov-gotovyat-otkrytiyu-v-altaiskom-krae_725874.html?sphrase_id=969149 (дата обращения: 05.04.2020).
2. В Алтайском краеведческом музее открылась выставка из коллекции ученого-этнографа АлтГУ // Сайт Алтайского государственного университета [Электронный ресурс]. URL: <https://www.asu.ru/news/events/30677/?fbclid=IwAR32UePbwOrWhaOwOhjW4nHj7EgIEBMrHglSvWxEONjsCnNTUUD4sc0xB8> (дата обращения: 05.04.2020).
 3. Выставка «Все дело в шляпе» // Сайт «Культура.рф» [Электронный ресурс]. URL: https://www.culture.ru/events/362705/vystavka-vse-delo-v-shlyape?fbclid=IwAR0ho9IWnZmTwdmfgHSvSsKm5CAzefShDlt3CY2tU7Q_5dbp3Vyjeb7dXgY (дата обращения: 05.04.2020).
 4. Николаева Е. Шапки по Сеньке, Ахмеду, Гиви. Необычная выставка открылась на Алтае // Аргументы и факты. № 43. «АиФ – Алтай». 2018. 24 окт.
 5. Герасимов В. Смотрю – шляпа, пригляделся самbrero... // Алтайская правда. 2018. 27 окт.
 6. Ермошина С. Дело в шляпе. В краеведческом музее открылась выставка головных уборов // Вечерний Барнаул. 2018. 23 окт. Алтай. 2018. 24 окт.
 7. Шабалин А. Все дело в шляпе // За науку. 2018. 25 окт.
 8. Радио ГТРК «Алтай»: головные уборы из частной коллекции ученого АлтГУ выставили в краеведческом музее // Сайт Алтайского государственного университета [Электронный ресурс]. URL: <https://www.asu.ru/news/press/30657/?fbclid=IwAR1s1pcjThkl23PmbewMSuV4-0CYX8Wj9ALaMPkuy7ImATuIQ-Tgu-emGQ> (дата обращения: 05.04.2020).
 9. Выставку национальных головных уборов народов Центральной Азии представляют в столице Алтайского края // Официальный сайт Администрации Алтайского края [Электронный ресурс]. URL: https://www.altairegion22.ru/region_news/vystavku-natsionalnyh-golovnyh-uborov-narodov-tsentralnoi-azii-predstavlyat-v-stolitse-altaiskogo-kraya_759537.html?sphrase_id=969149 (дата обращения: 05.04.2020).
 10. Уникальная выставка из частной коллекции ученого АлтГУ готовится к открытию в Барнауле // Сайт Алтайского государственного университета [Электронный ресурс]. URL: <https://www.asu.ru/news/press/32007/?fbclid=IwAR0-20aE7a7QurwvbcD6IGH0K6IGMyJiVnf43xWVLeCEK5vdlPMXXr3j3I> (дата обращения: 05.04.2020).
 11. «Из сердца Азии». Выставка национальных головных уборов народов Центральной Азии // Сайт Алтайского краевого Российско-немецкого дома [Электронный ресурс]. URL: http://ak-rnd.org/novosti/post/iz-serdtsa-azii-vystavka-natsionalnykh-golovnykh-uborov-narodov-tsentralnoy-azii?url=%2F&fbclid=IwAR2wWguh5Bln_nAjQ8oVzkdOoSrLJHURURH9aUlvH1ucEeJd2oafaAkpbfE (дата обращения: 05.04.2020).
 12. «Из сердца Азии: символика национальных головных уборов» // Сайт Алтайского краевого Российско-немецкого дома [Электронный ресурс]. URL: http://ak-rnd.org/anonsy/news_post/iz-serdtsa-azii-simvolika-natsionalnykh-golovnykh-uborov?fbclid=IwAR1FVSy6AL5MaaqQetQWUjgBVEh9mL6mzukaQII83qdiMqjq9VOzRYWRHJ4 (дата обращения: 05.04.2020).
 13. В Барнауле открыли выставку азиатских головных уборов // Сайт издательского дома «Алтапресс» [Электронный ресурс]. URL: <https://altapress.ru/afisha/story/v-barnaule-otkrili-vistavku-aziatskihgolovnih-uborov-237574?fbclid=IwAR1qay-ltAmEW-iS43kvg-sf4CriRnUb8o7MpPMYF78GNGkynrErzZOhss> (дата обращения: 04.04.2020).
 14. Азия на голове // За науку. 2019. 14 февр.
 15. Назаров И. И. «Из сердца Азии» – уникальный выставочный проект о национальных головных уборах в г. Барнауле // Россия многонациональная. Алтайский край. 2019. С. 32–35.
 16. Продлена выставка «Из сердца Азии: символика национальных головных уборов» // Сайт Алтайского краевого Российско-немецкого дома [Электронный ресурс]. URL: https://barnaul.org/news/v-barnaule-gotovyat-dve-etnograficheskie-vystavki.html?fbclid=IwAR1sX5oCGLBWF_otCUFQmnHLYGHWQP2SYL_I6GdkKrxR8f1ct5Vxg-YZ-c (дата обращения: 05.04.2020).
 17. Абрамова Ю. Стратегическая сессия: сила в сотрудничестве // За науку. 2020. 6 февр.
 18. Барнаульцы смогут увидеть две этнографических выставки // Аргументы и факты. АИФ – Алтай. [Электронный ресурс]. URL: <https://altai.aif.ru/society/barnaulycy-smogut-videt-dve-etnograficheskie-vystavki> (дата обращения: 05.04.2020).
 19. В Барнауле готовят две этнографические выставки // Официальный сайт Администрации города Барнаула [Электронный ресурс]. URL: https://barnaul.org/news/v-barnaule-gotovyat-dve-etnograficheskie-vystavki.html?fbclid=IwAR1sX5oCGLBWF_otCUFQmnHLYGHWQP2SYL_I6GdkKrxR8f1ct5Vxg-YZ-c (дата обращения: 05.04.2020).
 20. Две этнографических выставки откроют в Барнауле // Катунь24. Краевой общедоступный канал [Электронный ресурс]. URL: <https://katun24.ru/news/593315> (дата обращения 05.04.2020).
 21. Две этнографических выставки откроют в столице Алтайского края // Официальный сайт Администрации Алтайского края [Электронный ресурс]. URL: https://www.altairegion22.ru/region_news/dve-etnograficheskie-vystavki-otkroyut-v-stolitse-altaiskogo-kraya_835075.html?sphrase_id=969149 (дата обращения: 05.04.2020).
 22. Две этнографические выставки приступили к работе в АлтГУ (видео) // Сайт Алтайского государственного университета [Электронный ресурс]. URL: https://www.asu.ru/news/events/35955/?fbclid=IwAR1oM_AGeBIZreUTxNFjCDUOTvnUBzzQY_GVklXzMhxnVzuhlL9ThWidX9k (дата обращения: 05.04.2020).
 23. Славнин В. Д. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1978. № 1. С. 161–162.
 24. Бельгибаев Е. А., Назаров И. И. Этнографические экспедиции АлтГУ 2000–2005 гг: из опыта полевой работы // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае 2006 г.: археология, этнография, устная история. Вып. 3: материалы III региональной научно-практической конференции, Барнаул, 6–8 дек. 2006 г. / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. Барнаул: БГПУ, 2007. С. 90–95.

25. Назаров И. И. Этнографические коллекции Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы научно-практической конференции. Барнаул, 2005. С. 214–215.
26. Марьин Д. Задача для вузов // Российская газета. 2019. № 281.
27. Состоялось открытие первого в истории АлтГУ этнографического музейного проекта // Сайт «Алтайский государственный университет» [Электронный ресурс]. URL: https://www.asu.ru/news/events/35933/?fbclid=IwAR13wMtFs-M9CwQgyhR_hSC-GT1wHkCb8OYOkKjqnczIF2Gd9pupDDp6Kss (дата обращения: 05.04.2020).
28. В музейном зале // За науку. 2020. 30 янв.
29. Загадки Северного Алтая // За науку. 2020. 13 февр.
30. Ведерникова О. В Барнауле можно увидеть и потрогать фигурку древнего духа Шалыга // Комсомольская правда. Барнаул [Электронный ресурс]. URL: <https://www.alt.kp.ru/daily/27098/4171974/> (дата обращения: 05.04.2020).
31. Алексеев Р. История из бабушкиного сундука // Аргументы и факты. АИФ – Алтай. 2020. № 8 (19 февр.).
32. Олексюк И. Лыжи на меху и дух Шалыга // Комсомольская правда. Барнаул. 2020. 19 февр.

УДК 39(=161.1)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-350-357

Е. А. Полякова

Барнаулский юридический институт МВД России, Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Российская Федерация

Музейно-этнографические программы как способ сохранения национальной идентичности (на примере деятельности Омского государственного музея-заповедника «Старина Сибирская»)¹

Аннотация. Сохранение национальной и этнической идентичности граждан является важной задачей, стоящей перед российским государством в условиях глобализации и вестернизации. Унификация национальных культур и формирование монокультурного мира приводит к деактуализации наследия традиционных культур. Музей как уникальный инструмент реализации образовательно-воспитательной и культурной политики государства участвует в формировании актуальной идеологической парадигмы общества, обязательной частью которой является национальная идентичность. Особым потенциалом в обладают провинциальные музеи краеведческой и этнографической направленности, в основе коммуникативной деятельности которых лежит концепция «живого музея». Их коммуникация, основанная на реализации образовательных, воспитательных, творческих и рекреационных музейно-этнографических программ, является востребованной и актуальной в контексте задач, поставленных государственной культурной политикой. Омский государственный музей-заповедник «Старина Сибирская» является ярким представителем «живого музея», реализующим музейно-этнографические программы и являющимся заметным явлением в музейном пространстве Западной Сибири. **Ключевые слова:** национальная идентичность, этническая идентичность, государственная культурная политика, традиционная культура, «живой музей», музейно-этнографические программы, Омский государственный музей заповедник «Старина сибирская».

Сохранение национальной и этнической идентичности граждан – важная задача, стоящая перед каждым государством. В отечественной литературе под идентичностью понимается «осознание человеком своей принадлежности к какой-либо группе, позволяющее ему определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире» [1, с. 24–25], «осознание себя частью определенной моноэтнической составляющей, имеющей отличительные от других этнических групп черты» [1, с. 34], «чувство неразрывности с прошлым, чувство самоопределения человека» [3, с. 24]. Компонентами, формирующими нацио-

нальную идентичность, являются «национальное самосознание и менталитет, национальный характер, историческая память, этнонациональные образы, национальные традиции» [3, с. 25]. Причины кризиса национальной и этнической идентичности, по мнению К. Ф. Катковой, связаны «с внутренними перестроечными явлениями, приведшими к разрушению базовых структур на экономическом, политическом и культурном уровне, уничтожением ценностей советской идентичности и утратой связей с традициями российского государства, так и с общемировой ситуацией, связанной с нивелирующим воздействием глобализации и общемировым экономическим кризисом, приведшим к снижению роли государства, стандартизации образа жизни» [2, с. 35].

В России проблемы национально-культурной и этнической идентичности обострили процессы глобализации и вестернизации, вследствие которых отечественное социокультурное пространство ста-

¹ «При подготовке публикации использованы материалы гранта РФФИ, проект 14-06-98003 р_сибирь_а «Научные основы интеграции культурно-исторического наследия в сферу туризма. Региональный аспект на примере Алтайского края».

новится местом противостояния между инокультурными, зачастую не соответствующими российскому менталитету образцами, и наследием отечественной культуры, в пользу которой выбор делается далеко не всегда. Это приводит к унификации культур и формированию монокультурного мира, в котором ценности российской культуры и наследие традиционных национальных культур становятся деактуализированными. Наиболее подверженной процессам утраты идентичности является подрастающее поколение и молодежь, находящиеся в ситуации жизненного выбора и самоопределения. Именно этими социальными группами «кризис национально-культурной идентичности переживается на персональном уровне как разрыв связей человека с миром, проявляющийся в слабой включенности в социально-культурные институты, нигилизме в отношении к прошлому и отсутствию образа будущего, неспособности адекватно осмысливать жизненные проблемы и самоопределяться в духовно-нравственной плоскости, и прежде всего в понятиях добра и зла» [4].

Осознание серьезности сложившейся ситуации привело к разработке новой культурной политики, появлению национальных проектов, направленных на поддержку учреждений культуры, продвижению и популяризации наследия традиционных культур средствами различных социокультурных учреждений. Так, президент Российской Федерации в своем послании Федеральному собранию 1 марта 2018 г. отметил, что в условиях процесса глобализации и технологических изменений одной из первоочередных задач является сохранение своей идентичности, решить которую можно только посредством сохранения и продвижения отечественной культуры, которая «является нашим общенациональным цивилизационным кодом, раскрывает в человеке созидательные начала», «передает базовые ценности и ориентиры» и «позволяет сохранить самобытность, уникальность каждого народа» [5]. Еще в ноябре 2017 г. на Санкт-Петербургском культурном форуме В. В. Путин подчеркнул стратегическую роль культуры, назвав ее «ответом на вызовы варварства и агрессивного радикализма, угрожающих современному миру» [5]. Итогом этого выступления стала реализация программы по созданию в регионах России культурно-образовательных и музейных комплексов, выставочных пространств, презентующих собрания ведущих музеев страны.

Выделение музея среди прочих социально-культурных институтов не является случайным, поскольку он всегда выступает в качестве инструмента реализации образовательно-воспитательной политики государства и участвует в формировании актуальной идеологической парадигмы общества. Процессы глобализации и унификации культур поставили перед музеями задачи разработки теоретических и практических вопросов этнографического музееведения, сохранения и популяризации этнокультурного наследия. Миссией современного музея является

интеграция этнокультурных образцов в жизнь современного общества, сохранению традиционных духовно-нравственных и социокультурных паттернов, призванных обеспечить национальную идентичность и жизнестойкость как отдельного этноса, так и российского государства.

В условиях дистанцированного прошлого, деактуализации в повседневной жизни большинства традиций необходима актуализация этнокультурного наследия не столько в формате музейных экспозиций и выставок, сколько в интегрированных формах визуальной и вербальной коммуникации, реализуемой с использованием рекреационных технологий в их классическом понимании: обучение через развлечение. Музей является институтом социальной памяти, он документирует и транслирует различные типы источников в процессе взаимодействия с посетителем «средствами информационно-логического и эмоционально-образного воздействия, помогающими людям XXI века постигать непреходящие ценности человечества, осваивать новую информацию, включаться в социально-культурное творчество» [4].

Особым потенциалом в процессах формирования и сохранения этнокультурной и национальной идентичности обладают провинциальные музеи краеведческой и этнографической направленности. Именно эта категория музеев в большей степени ориентирована на трансляцию традиционных для местного сообщества духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, вследствие четкого определения своей реальной и потенциальной аудитории и максимальной ориентации на ее потребности. Так, Н. В. Белинская в статье «Социально-культурная деятельность музея по формированию национально-культурной идентичности молодежи» отмечает, что «в контексте современной социокультурной ситуации задача музея как социокультурного института, призванного поддерживать традиционные культурные стандарты на высоком уровне, обеспечивать преемственность гуманистических ценностей и производство мировоззренческих смыслов, видится в организации социокультурных процессов в границах того или иного региона, расширении социально-культурной деятельности тематически и территориально, создании таким образом деятельной основы для национально-культурной идентификации» [4]. Документирующая деятельность регионального краеведческого, этнографического музея обуславливает формирование особого пространства, в котором «этнографическая действительность начинает восприниматься в качестве реально существующей», а представленные в этнографических экспозициях образы традиционных культур «воспринимаются посетителями как объективная реальность», поскольку, по свидетельству социологических исследований, «авторитет музея как хранителя достоверных знаний до сих пор сохраняет достаточно сильные позиции в общественном сознании» (по сравнению с учебниками истории и кинофильмами) [6].

Осознание возможностей этих музеев не только способствовало расширению формата их деятельности, но и обусловило новую тенденцию расширения музейного мира России XXI в. — повсеместное создание этнографических музеев под открытым небом и их функционирование по типу «живого музея». Одним из первых прецедентов такого музея стал шведский «Скансен», созданный на волне панскандинавского движения за сохранения традиционной культуры и национальной идентичности Артуром Хазелиусом в 1891 г. В первом в мире этнографическом музее под открытым небом были собраны традиционные дома и постройки, а также образцы построек подсобного хозяйства: кузница, различные мастерские (стеклодувная, ткацкая и пр.) пекарня, трактир, амбары, постройки для домашних животных вместе с обитателями, зверинец. На современном этапе музей имеет статус национального. Базис его культурно-образовательной деятельности составляет реализация культурно-просветительных, образовательных, рекреационных творческих программ, основанных на методах театрализации, стимулирования самостоятельной творческой деятельности и погружения в прошлое. Особый акцент музейными сотрудниками делается на трансляцию традиционной праздничной культуры. Одними из самых популярных являются такие программы, как «Вальпургиева ночь», «Праздник середины лета», «Рождество». Не менее востребованным направлением работы музея является деятельность по популяризации традиционных ремесел, осуществляемая в форме мастер-классов, фестивалей и пр. [7].

На современном этапе музейное пространство России характеризуется наличием значительно количества этнографических музеев под открытым небом в каждом регионе. Одним из ярких представителей «живого музея», занимающегося стратегически важной для современной России задачей по сохранению, актуализации в обыденной жизни ценностей и паттернов традиционной культуры является сибирский «скансен» — архитектурно-этнографический комплекс «Старина Сибирская», входящий в состав Омского государственного историко-культурного музея-заповедника «Старина Сибирская», основанного в поселке Большеречье в 2014 г. Помимо музея живой истории в структуру музея-заповедника входят Большереченский краеведческий музей, Картинная галерея, археологический и природный парк «Батаково» [8].

Не умаляя деятельности иных структур музея-заповедника в деле формирования национальной идентичности, детальнее остановимся на характеристике музейно-этнографических программ архитектурно-этнографического комплекса «Старина Сибирская». Этот комплекс, документирующий быт и культуру сибирской деревни XIX в., расположен на центральной улице поселка Большеречье Омской области. В его состав входит 11 объектов, 5 из которых являются памятниками истории и архитектуры регионального значения. Экспозиционное про-

странство комплекса динамично, он постоянно расширяется. На современном этапе вниманию посетителей предлагаются 6 экспозиционных зон: «Святая Русь», «Купеческие усадьбы», «Крестьянские усадьбы», «Торговля в Сибири», «Промыслы и ремесла Омского Прииртышья» и открытая в 2019 г. «Казачья застава» [9].

Миссия музея связана с задачами «продвижения и популяризация историко-культурного и природного наследия Омского Прииртышья», «изучения и сохранения памятников истории и культуры, а также памятных мест», «восстановлением народных традиций и их актуализацией в современной культурной практике» [9].

Музейно-этнографические программы реализуются во всех зонах комплекса. Так, экспозиционной зоне «Купеческие усадьбы» представленной домами купцов Павла и Николая Gladковых, Федора Земляничина и Агантия Кубрина, усадьбой Николая Яковлевича Gladкова, домом купца Федора Земляничина, проводятся обряды сибирской свадьбы — «свадьба», «девишник», «выкуп невесты», «купеческий прием» и реализуется проект «Владения Деда Мороза». Тематически связанным с предыдущими объектами показа является экспозиционный комплекс «Торговля в Сибири», представленный торговой лавкой братьев Gladковых (памятник архитектуры начала XX в.), в которой действует музейный магазин сувенирной продукции и изделий традиционного ремесла [10].

В структуре экспозиционного комплекса «Крестьянские усадьбы» представлен дом-пятистенник потомственных ямщиков Копьевых, интерьеры которого декорированы стилизованной урало-сибирской росписью. Этот объект показа примечателен тем, что в нем «останавливался русский писатель, опальный дворянин Александр Николаевич Радищев, в 1791 г. ехавший в ссылку, в далекий Илимский острог по Московско-Сибирскому тракту». На территории усадьбы располагаются и новоделы: конюшня и типовые хозяйственные постройки, характерные для крестьянского двора [10].

Еще одним элементом комплекса является усадьба пчеловода, датируемая второй половиной XIX в. На территории усадьбы расположены аутентичные постройки — однокамерный амбар конца XIX в. и новоделы, сделанные по аналогу: погреб, омшаник, стайки с поветью (рис. 1). Усадьба является действующей «во дворе гуляют куры, в загоне ходят козы, в глубине двора над землей возвышается омшаник, углубленный в землю, с возведенным над ним срубом, около омшаника — пчелиные ульи. В одном из пчелиных ульев задняя стенка заменена на стеклянную, туристы имеют уникальную возможность увидеть работу пчел» [10]. Комплекс является базой проведения театрализованных тематических экскурсий, характеризующих быт и культуру русской деревни, сопровождаемых дегустацией приготовленных в русской печи щей, пирогов и традиционных русских напитков, что дает эффект пол-



Рис. 1. Дом пчеловода (крестьянская изба Прокопа Дроздова). Фото с сайта Омского государственного историко-культурного музея-заповедника «Старина Сибирская»

ного погружения и формирует чувство сопричастности отечественной культуре и способствует национально-культурной идентификации. Подобный формат проведения мероприятий, в котором задействованы все органы чувств посетителя, был обоснован еще в начале XX в. А. У. Зеленко в его проекте детского «Дворца-музея».

Музейно-педагогическое направление «развитие творчества» реализуется на базе комплекса «Промыслы и ремесла Омского Прииртышья», в состав которого входят реконструированная кузница, гончарная мастерская. В музее действуют и иные ремесленные мастерские, возрождающие такие промыслы и ремесла, как «резьба по дереву, плетение из бересты, ткачество, вышивка, прядение и орнаментальное вязание на спицах, роспись по дереву, народная игрушка, плетение опоясков, изучается и реконструируется традиционный костюм» [10]. В перспективе сотрудники музея нацелены возродить бондарное и кузнечное ремесла, пимокатное дело.

На базе комплекса действует ряд проектов для детей и взрослых: творческая мастерская «Кукольный сундучок», в которой посетителям предлагается освоить технологию изготовления традиционной текстильной игрушки; клуб по интересам «Ручное ткачество», на занятиях которого происходит знакомство с устройством ткацкого станка и освоение таких видов ткачества, как закладное, браное, ворсовое (рис. 2). Следует отметить, что в состав реальной аудитории включены и особые категории посетителей, такие как дети с ОВЗ, пожилые люди, инвалиды, для которых в рамках реализации проек-

та «Возрождение народных промыслов и ремесел» сотрудниками музея проводятся различные мастер-классы, адаптированные к потребностям «особого» посетителя [9].

Отдельно следует отметить архитектурный ансамбль «Святая Русь», включающий детскую церковь святого благоверного князя Александра Невского, колокольню святого великомученика Георгия Победоносца и памятник святому Георгию Победоносцу. Церковь и колокольня являются новостройками, построенными на основе традиции деревянного зодчества северо-запада России, а памятник святому Георгию Победоносцу «является удачным дополнением экспозиционного пространства, посвященного православию. Восстановление памятника стало беспрецедентной акцией, которую поддержала вся прогрессивная общественность. 6 мая 2010 г. состоялось его торжественное открытие и освящение митрополитом Омским и Тарским Владыкой Феодосием» [10].

В 2019 г. был открыт новый комплекс «Казачья застава», который продолжает развиваться. На текущий момент в его структуру входят ворота казачьей заставы и дом атамана. На базе комплекса действует клуб патриотического воспитания «Молодецкая удаль», деятельность которого нацелена на «изучение истории сибирского казачества, культуры, традиций, быта и уклада жизни казаков Сибири, элементов джигитовки, фланкировки – владения шашкой, владения различными видами ведения боя» [9]. С клубом сотрудничает молодежная казачья дружина «Феникс».



Рис. 2. Занятие в клубе «Ручное ткачество». Фото с сайта Омского государственного историко-культурного музея-заповедника «Старина Сибирская».



Рис. 3. «Взятие снежного городка». Фото с сайта Омского государственного историко-культурного музея-заповедника «Старина Сибирская».

Культурно-образовательная деятельность музея имеет свою специфику – ее отличительной чертой является разработка тематических мероприятий для школьников в соответствии с учебной программой

по различным дисциплинам. Это позволяет юному посетителю получить альтернативные, дополнительные знания об отечественной истории и культуре. Совместно с общеобразовательными школа-

ми п. Большеречье музей реализует проект «Формирование активной творческой личности через изучение традиционной русской культуры», нацеленный на популяризацию народных традиций и обычаев. В структуре проекта представлены экскурсии и игровые программы, ориентированные на «расширение этнографического кругозора детей, углубление их знаний по отечественной истории, по краеведению» [9].

Одной из самых популярных музейно-этнографических программ, нацеленных на формирование чувства уважения к отечественной культуре, сопричастности с историко-культурным наследием региональной культуры является программа «В гостях у Старины Сибирской», включающая такие тематические экскурсии, как «Сказ о ямщине», «Праздничное убранство русской избы», «Пчеловодство в Сибири», «Что скажет имя нам твое», «Сибирские свадьбы», «Посвящение в подмастерья», «Экскурсия с керосиновым фонарем», «Традиции русского чаепития», «Одежда наших бабушек», «Сибирские посиделки», «В гости к мастеру» и «Один день из жизни крестьянина». Всего в 2019 г. в программе приняли участие 1800 человек, для которых провели 37 мероприятий. Для детей дошкольного возраста разработана альтернативная программа «Жили-были дед да баба», в рамках которой в 2019 г. было проведено 29 мероприятий с общим количеством участников 2050 человек [9].

Отдельным направлением работы с является разработка туристических экскурсионных маршрутов. В 2019 г. были апробированы двухдневный тур «Путешествие в Старину»; однодневный тур «В гостях у Старины». В арсенале туристических программ представлены также свадебные туры (двухдневный тур «Веселой свадьбой разгуляться» и однодневный тур «Сибирские свадьбы») и туры выходного дня (двухдневный тур «От заготовки до упаковки»; однодневный и двухдневный туры «В гости к мастеру»; двухдневный и однодневный туры «В гости к Макаровне»). Следует отметить, что форма туров является очень эффективной, поскольку позволяет не только полностью погрузиться в атмосферу суточного цикла сибирской деревни, но и стать участником творческих и событийно-праздничных мероприятий, тем самым способствуя сохранению «единого культурного цивилизационного кода» [11].

Этой же глобальной цели подчинена и рекреационная деятельность музея, представленная целым рядом праздничных программ событийных мероприятий народного календаря, таких как интерактивная программа «Как на масляной неделе», знающая с масленичными традициями. «Масленица» является самым массовым и зрелищным праздником, его в музее-заповеднике празднуют с размахом: с песнями и частушками под гармошку, солнечными хороводами, веселыми играми. Как отмечают сами сотрудники, «старинные усадьбы музея-заповедника оживают, люди веселятся, ходят в гости, устраивают гулянья, угощаются блинами. В „городе мастеров“ можно научиться ремеслу. На „мост-



Рис. 4. Приготовление «жаворонков». Фото с сайта Омского государственного историко-культурного музея-заповедника «Старина Сибирская».

ке влюбленных“ проходит чествование семейных пар. А как только за вечерет – веселой гурьбой все отправляются на состязания: „Стенка на стенку“, „Взятие снежного городка“ (рис. 3) и сжигание чучела Масленицы». Из года в год этот проект становится все более популярным. Так, в 2019 г. в нем приняло участие более 300 человек [9].

Во время весеннего праздника «Сороки» происходит знакомство с сакральным смыслом весеннего хоровода, народными играми и песенками-закличками, зазывающими весну, приготовление и выпечка в русской печи обрядового печенья «жаворонки» (рис. 4).

Праздничная программа, посвященная светлому празднику Пасхи, знакомит с его историей, народными традициями и такими играми как «битки», «покрути яйцо», «горка». Следует отметить что традиционно в программу празднования Пасхи вовлечены жители поселка: «с волочечными песнями гости ходили по дворам, хозяйки щедро их угощали куличами и крашеными яйцами», согласно пасхальной традиции «все желающие поднимались на колокольню и звонили в колокола» [9]. Фольклорный праздник «Зеленые святки» формирует у посетителей представление о сакральном смысле и обрядовой стороне Троицких традиций: в ходе празднования водятся хороводы вокруг березки, играют в народные игры, изготавливают традиционную куклу «Семика», завивают венки, готовят на костре верещагу [9].



Фото 5. Прыжки через «костер» на праздник Ивана Купалы. Фото с сайта Омского государственного историко-культурного музея-заповедника «Старина Сибирская».

Не менее масштабным является празднование народного праздника Ивана Купалы, в ходе которого происходит знакомство с его обрядами, такими как «росяные ворота», прыжки через костер (рис. 5), плетение купальского венка, гадание на суженого на купалках и изготовление куклы-«Купавы» [9]. Аутентичность и зрелищность рекреационным программам и мероприятиям добавляет деятельность фольклорного коллектива «Веретенце», занимающегося изучением и исполнением песенной традиции Омского Прииртышья.

Обобщая сказанное, следует отметить, что стратегически важной в контексте национальной безопасности России является задача по сохранению единого культурного цивилизационного кода и выработке механизмов сохранения национально-культурной и этнической идентичности в условиях глобализации и вестернизации. Музеи как институты социальной памяти полноценно включены в общегосударственные процессы гражданско-патриотического воспитания и сохранения идеалов и ценностей традиционных культур этносов, населяющих страну. Высокой степенью эффективности в процессе сохранения национальной идентичности отличается деятельность региональных историко-краеведческих, этнографических музеев и музеев-заповедников, в основе которой лежит концепция «живого музея». Их коммуникация, основанная на реализации образовательных, воспитательных, творческих и рекреационных музейно-этнографических программ явля-

ется востребованной, актуальной и результативной, особенно в контексте задач, поставленных государственной культурной политикой и стратегией национальной безопасности России.

E. A. Polyakova

Museum ethnographic programs in preservation of a person's ethnic identity (a case of Omsk State Museum-Reserve "Siberian Olden Time")

Annotation. Keeping of citizens' national and ethnic identity is one of major goals of modern Russian state that has to oppose to aggressive globalization and westernisation processes. Under such attack, local cultures rapidly loose their own unique faces, the monocultural world doesn't properly care about preservation of heritage left by traditional cultural organisms. A museum as a unique institution of educational and cultural state policy actively involved into elaborating mass ideologic paradigm in which a national identity is an important part. Here, significant role plays provincial museums of local lore, ethnographic museums, whose work with visitors run by a philosophical theory of "live museum". Such type of communication based on performing various educational, creative, and recreative museum ethnographic programs is absolutely suitable for the purposes of state cultural policy. Omsk State Museum-Reserve "Siberian Olden Time" is a good example of "live museums" class that practices notable in West Siberia museum area museum and ethnographic programs. **Keywords:** national identity, ethnic identity, state cultural policy, traditional culture, "live museum", museum and ethnographic programs, Omsk State Museum-Reserve "Siberian Olden Time".

Источники и литература

1. Бушуева Л. А. Сохранение национальной идентичности и проблема перевода имен поступков // Вестник ТГГПУ. 2018. №1 (51). С. 24–29 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sohranenie-natsionalnoy-identichnosti-i-problema-perevoda-imen-postupkov> (дата обращения: 10.10.2020).
2. Каткова К. Ф. Музей в преодолении кризиса идентичности современного российского общества // Вестник СПбГУКИ. 2015. № 1 (22). С. 34–38.
3. Кишлакова Н. М. Этническая идентичность как способ выживания в глобальном мире // Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации : сб. науч. ст. М., 2014. С. 69–71.
4. Белинская Н. В. Социально-культурная деятельность музея по формированию национально-культурной идентичности молодежи // Тамбовский государственный университет [Электронный ресурс]. URL: http://www.tsutmb.ru/nayk/nauchnyie_meropriyatiya/int_konf/mezhdunarodnyie/soczialno-kulturnaya-animacziya-ot-idei-k-voploshheniyu/soczialno_kulturnaya_deyatelnost_muzeya (дата обращения: 10.10.2020).
5. Путин: культура нужна для сохранения национальной идентичности // ИА Красная Весна. 2018. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/b350dc6f> (дата обращения: 10.10.2020).
6. Баранов Д. А. Образ советского народа в репрезентативных практиках Государственного музея этнографии народов СССР во второй половине XX в. // Антропология социальных перемен : сб. ст. к 70-летию В. А. Тишкова. М., 2011. С. 414–428.
7. Skansen // Skansen Foundation [Electronic resource]. URL: <https://www.skansen.se/en/> (дата обращения: 10.10.2020).
8. История музея // Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская» [Электронный ресурс]. URL: https://starinasib.ru/istoriya_muzeya/ (дата обращения: 10.10.2020).
9. Публичный отчет о деятельности бюджетного учреждения культуры Омской области «Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская» за 2019 г. // Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская» [Электронный ресурс]. URL: https://starinasib.ru/istoriya_muzeya/ (дата обращения: 10.10.2020).
10. Экспозиции и выставки // Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская» [Электронный ресурс]. URL: https://starinasib.ru/news/ekspozitsii_i_vstavki/ (дата обращения: 10.10.2020).
11. Основы государственной культурной политики // Президент России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/39208/> (дата обращения: 10.10.2020).

УДК 908+069.8

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-357-361

О. Г. Филиппова

*Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, Российская Федерация***«Дети XXI века о детях войны»: об опыте реализации краевого конкурса исследовательских проектов**

Аннотация. Публикация посвящена актуальным вопросам развития музейного дела на Алтае. Описывается опыт реализации проекта Алтайским государственным краеведческим музеем, посвященного 75-летию Победы в Великой Отечественной войне. Отмечается значимость использования устноисторических исследований в деятельности музеев. **Ключевые слова:** музей, история Алтая, устная история, дети войны, 75-летие Победы в Великой Отечественной войне.

Алтайский государственный краеведческий музей в сентябре 2019 г. в преддверии празднования 75-летия Победы в Великой Отечественной войне инициировал проведение краевого конкурса исследовательских проектов «Дети XXI века о детях войны». Проект реализовывался при поддержке Министерства культуры Алтайского края, Министерства образования и науки Алтайского края, Алтайского государственного педагогического университета. Научным консультантом проекта являлся доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной истории АлтГПА, руководитель УНИЛ «Центр устной истории и этнографии» Татьяна Кирилловна Щеглова. Идею также поддержали Алтайское региональное отделение партии «Единая Россия» и организаторы патриотического проекта «Победа в каждом из нас».

К участию приглашались учащиеся общеобразовательных и средних специальных образовательных учреждений всех типов, представители детских и молодежных общественных объединений, предприятий, организаций. Организаторы конкурса поставили перед собой несколько задач: вовлечение подрастающего поколения в научную, исследовательскую и поисковую деятельность по изучению информационной историко-культурной среды региона; формирование навыков научно-исследовательской работы участников конкурса по предлагаемой методике устной истории, в том числе включающей проведение интервью, документирование и архивирование полученной информации, а также в работе с семейными архивами и материальными свидетельствами в архитектурно-застройочной среде населенных пунктов Алтайского края; воспитание чувства ува-

жения к истории малой родины, старшему поколению и формирование положительной оценки исторического прошлого.

Конкурс проводился по трем номинациям. Первая из них – «Молодой исследователь» – включала научное оформление интервью в соответствии с предлагаемой методикой устной истории среди граждан, детство которых пришлось на годы Великой Отечественной войны. Участникам были предложены необходимые методические «ориентиры», в том числе «Инструкция по проведению интервью», «Этический кодекс интервьюера», образцы вопроса и требования к оформлению работ. Одним из обязательных требований к работам в данной номинации являлось составление участником транскрибированного текста записанного интервью. Методической основой к основным положениям номинации «Молодой исследователь» послужили работы Т. К. Щегловой [1, с. 18–28, 222–230, 238; 2, с. 370–394].

В рамках второй номинации «История семейного архива» участникам предлагалось изучить семейные архивы-воспоминания, фотографии, документы и иные материальные свидетельства времен Великой Отечественной войны своих близких родственников, записать их воспоминания.

В номинации «Улицы моего военного детства» предлагалось изучить архитектурно-застроечную среду своего населенного пункта, выявить «пережившие» войну объекты, изучить их историю существования в военные и послевоенные годы. Связано это в первую очередь с тем, что среда населенного пункта, в которой проживают современные дети, является своеобразным «информационным полем», содержащим как материальные, так и устные свидетельства военного времени.

Общей целью реализации проекта также являлось создание фонда устных исторических источников Алтайского края, посвященных Великой Отечественной войне, в Алтайском государственном краеведческом музее. Воспоминания жителей края могут рассказать «живыми» голосами о далеком военном детстве и стать существенным дополнением в экскурсионно-выставочной деятельности организации. Ранее подобные исследования уже проводились сотрудниками музея в рамках этнографических экспедиций. В данном случае основными участниками сбора информации выступили школьники и студенты, что существенно расширило «географию» проекта.

В городах и селах Алтайского края еще живы очевидцы тех далеких событий, которые смогли поделиться с подрастающим поколением своими воспоминаниями. Свыше 70 заявок от более чем 100 человек поступило в номинацию «Молодой исследователь». Более 100 школьников и студентов совместно со своими педагогами и руководителями организовали встречи с жителями городов и сел Алтайского края и записали видео- и аудиointервью, оформили транскрибированный текст. Возраст респондентов

варьируется от 97 до 81 года (1923–1939 г. р.). Первыми опрашиваемыми участниками стали ближайшие родственники – прабабушки и прадедушки. Кроме того, в качестве респондентов выступали жители ближайших домов, ветераны труда и многие другие. В поле изучения юных исследователей попали не только дети, уроженцы Алтайского края, но и дети из депортированных семей – все те, чьи детские годы пришлось на годы Великой Отечественной войны и кого судьба «закинула» в наш край.

Более 45 человек подготовили исследовательские работы, изучив семейные архивы своих родственников. Документы и фотографии не только рассказали о трудных детских годах жизни, но и позволили создать краткие биографические очерки людей разных судеб – первых строителей, первопроходцев месторождения ртутьсодержащей руды в урочище Акташ Горного Алтая; депортированных немцев Поволжья; воспитанников эвакуированных детских домов из Ленинградской области; простых жителей нашего региона, трудившихся в городах и селах.

В работах, представленных в номинацию «Улицы моего военного детства», нашли отражение события, связанные с эвакуированным в Ребрихинский район в 1941 г. детским домом из города Козельска Смоленской области; эвакуированным в г. Барнаул из Харьковской области УССР; история здания старой школы в с. Мамонтово Мамонтовского района Алтайского края.

Конкурс длился до 10 марта 2020 г. В оргкомитет поступило свыше 137 заявок из 33 муниципальных образований Алтайского края. Большую заинтересованность проявили школьники из сельской местности. Различен возраст конкурсантов – от школьников начального общего образования до студентов вузов Алтайского края.

Участниками зачастую получен первый опыт устноисторических исследований. Широкий спектр вопросов местной истории затронут конкурсантами в ходе проведения исторического интервью, позволяющего ближе познакомиться с повседневной жизнью общества в годы войны, и в первую очередь с жизнью военной тыловой деревни. Так, по мнению Т. К. Щегловой, благодаря записи детских рассказов воссоздается уникальная по количеству мелких деталей и подробностей история тыловой жизни, военной деревенской повседневности: голод и холод, непосильный труд и традиции взаимопомощи [2, с. 376]. Все эти стороны жизни детей военного времени широко представлены в работах, поступивших на конкурс. В качестве примера приведем лишь некоторые из них.

Начало войны зафиксировало в детской памяти определенные дни, с которых у них началась совсем другая, взрослая жизнь. А. Г. Залозных (1936 г. р.) из с. Чарышское вспоминал начало войны так: «Да, начало войны мы хорошо помним. Значит, утром рано посыльный на лошадях подъезжает, стучит в окошко. Объявляет, что с политотдела приехал представи-

тель с очень важным сообщением. Значит, всем собраться быстро у конторы. Ну вот, и после этого вся деревня, стар и мал, стали собираться к этой конторе. Кто мог только идти, как-то идти, передвигаться, все пришли туда. И вот представитель выступил, и говорит, значит, что вероломно Германия напала на Советский Союз без предупреждения. Вот так получилось, что мы узнали о начале Великой Отечественной войны... Что изменилось? Просто деревня стала опустошенная. Значит, мужчин, взрослых парней забрали в армию. И вот все тяготы, лишения пришлось оставаться на плечах женщин, подростков. Стала деревня совершенно другой, совершенно другой. А производство-то надо делать. Оставлять производство нельзя. Армии нужно продовольствие, одежду и так дальше. И стал вопрос: как это все сделать?» [3].

Чаще всего эти воспоминания связаны с проходами отца и имеют эмоциональную окраску. Так, жительница с. Латкино Тюменцевского района Любовь Федотовна Доминикова (1937 г. р.) вспоминала: «Он [отец] работал на мельнице, мельником был, тогда была у нас в Латкино... ветряночка небольшая, ну, от ветра работала мельница, как ветер... так он на мельницу молот, всем там, всему поселку, обмалывали всех. Ну и все, а я, сколь мне было? Три года, четыре, ну да, четыре мне, наверное, было. Ну и все, мама, помню, стряпаться, полный стол у нее настряпано, нас было много, шесть, шесть ребятшек у их... две бабушки еще у нас жили. Ну и она тут полный стол настряпала. Заходит с мельницы [отец], как щас помню, вот это я запомнила, и так вроде отвернулся маленько, а помню, мама еще спрашивает: „Что ты так быстро? Вроде ветер-то не перестал, надо еще молоть“. Он отвернулся так немножко, а я-то подскочила к ему тут сразу, так вот с глаз вроде слезу сбросил и поворачивается и говорит: „Вот так и так, меня забирают“... И он это, повернулся и говорит: „Все, — говорит, — Манойловна, забирают меня, повесточку принесли вот, это в Тюменцево, значит... Вызывают, все, готовь, мол, мне сумочку сухарики, да все, на войну собирают“. Ну и ладно, она тут, конечно, заплакала, ну че плакать? Нече плакать, надо идти защищать, вроде того что. Ну и все, а я помню, вот это все, а мне как-то еще не доходило, че я там понимала, четыре годика... Я помню только, как спросила, говорю: „Ты скоро к нам вернешься?“ Он: „Скоро, скоро“. Ну и все, забрали его назавтра...» [4].

С малых лет привлекались дети к труду, домашним хлопотам, огородным и полевым работам, уходом за скотом. «...Нам, ребяткам, тоже тяжело пришлось, потому что нас считали как уже взрослыми вроде, пока война шла. Мы че делали, значит, в Латкином были коровы, овечки, кроликов помню, мы все пасли. Нас, ребятшек вот таких, пять, шесть, и там нас привозили всех в этот, в детский сад. Или как теперь он, раньше не детский сад назывался, в ясли, ясли. Нас приведут, вот эти [дети постарше], которые уже соображают немножко. Ну вот, сколь нам было, по пять лет было уж нам, по шесть. И вот

нас заставляли кроликов пасти, а кролики жили на ферме тоже, вот там, где и овечки... И вот мы, значит, прибегаем из садика. Нас приводит наша, ну, женщина или девчонка ли какая-то была, уж не помню, ну такие уже более-менее подростки-девочки работали в садике, в этих яслях-то. Приведет нас, откроет дверь, выпустит кроликов, и мы их тогда пасем. Боимся, чтобы они в огороды ни к кому не зашли. Вот мы бегаем, их не пускаем, чтобы они травку ели, кормить-то шибко нечем было. Травки поедят, набегаются. Всё уже, видим, что начали заходить в это, загоним их, загоним в этот, они, значит, закрывают дверь и всё, наелись, все ладно, до завтра доживут. Вот, а нас тогда опять ведет она. Овечек доили, вот, потому что мы маленькие, нам удобно под овечку-то залезти. Старикам-то, ну, подросткам никак. Взрослым женщинам-то, это самое, плохо, а мы, значит, садимся туда. Такие были налажены станки, и вот в станок этот заводят овечку, и там их много было. И вот нам всем и мы бежим и доим овечек... Маленьких спать уложат, а какие побольше, опять, это, с нами нянька идет — за рощей тут у нас тогда поля были все, за рощей. Ведет нас туда, мы там полем пшеницу. Тогда пололи пшеницу чисто, чисто всегда, всякую травинку вырвем и тут же кладем, вырвем и тут же кладем. Руками, да, руками пололи ага. Вот кто ребятки вот так вот рядышком друг с другом, и идем между рядьев пшеницы и этот вот, каждую травиночку, тут же ложишь ее, чтобы не было, пшеница чистая, уж там в ей нет ни одной травинки» [4].

Труд подростков мальчиков в летний сезон чаще всего был связан с работой в поле: «Ну, подростки, как обычно, как занимались в летнее время — это работа в поле, заготовка сена, силоса. И вот на быках, на лошадях возили копны, скирдовали вот это сено и силос. Работали не так, а с утра с раннего и до позднего в ночь. То есть все делали вручную — женщины накладывали, девчонки такого же возраста, как я, подскребали, чистили дорожки, чтоб не оставили нигде сена. Вот весь день занимались. Этой работой — практически как с мая месяца по сентябрь месяц идет заготовка кормов, уборка урожая, мы занимаемся вот этими работами... Ну вот, допустим, ребенку 8 лет, целый день на жаре, целый день на жаре. Представляете? И, казалось бы, и не тяжелая работа — рулить этим быком, но в то же время настолько усталость, настолько это тяжело. И отдыхать-то не приходилось. Вот вечером в 10 часов работу кончали, темно уже. Утром в четыре часа подъем. Отдыха-то мало. И поэтому усталость чувствовалась. Хотя сами считали себя молодыми, крепкими» [3].

В борьбе с холодом и голодом проходили детские годы во время войны. Об этом рассказывают большинство респондентов. Так, В. Ф. Переверзина из с. Тюменцево вспоминает, как готовились к зиме: «А летом еще чем мы [занимались]. Вот, кроме того, этой вот прополки, заготавливали топливо — кизяки. Топили все. И в школу мы кизяки эти ляпали-стряпали, и каждый для себя. Ну вот сегодня стоптали навоз у нас — все собираемся к нам. И так к следующе-

му. И так целый месяц. Потом мы их сушим, ставим, складываем. Вот этим и занимались... А маленько к осени подойдет полынь. Вырастет. Когда уже маленько осыпется, уже зелени нет, поспеет полынь — начинаем готовить к зиме полынь. Уже ломаем ходим. Веревочкой на горбу. Наносим, там целые яруса были. У каждого дома была полынь. Топили полынью. Полынью, соломой. Соломой вот, объедьями, там какую скотина выберет покрупнее и останутся. Вот, эту солому тряпкой в избу заносит, и вечером топили соломой. И вот это, полынью и кизяками... Боже упаси березку срубить. Если какой-то где-то сучок подберешь, и то прямо скорей-скорей спрятать его, распилить» [5].

Зачастую занятие по сбору дикоросов и заготовка топлива сопровождали друг друга: «Летом целый день у нас головы были забиты как бы, грубо говоря, утробы набить. Ходили в дубраву — тут ели... кислитку, желтые цветочки, как их называют? Кандык и горофельник сосали. Потом чуть-чуть просохнет, мы ходили все время в лес, и вот пока до леса идем и по мере созревания из болота тащим рогульки, такие белые, сладкие, вкусные, потом едим камыш, дальше идем — и щавель не щавель, тогда называли „кислитка“... Доходим до леса, в лесу [ели] медунки, пучки, сосновую кашку и последние сосновые пальчики, кисленькие такие, приятные, пахнут сосной... Мы не ходили (в лес) зря. Каждый день летом ходили за шишками. А где мы жили у кого, у них был мальчишка, он нас направлял и поддавал нам хорошенько, если мы не выполняли его наказы. И проверял, принесли мы шишки или нет» [6].

Все многообразие взрослых забот и хлопот, которые выносили на своих плечах дети всех возрастов во время войны, представлено в работах школьников и студентов, присланных на конкурс. Все они несут важную историческую информацию и отражают мир повседневности тыловой деревни, тяжелейшие условия, в которых оказались женщины и дети, а также способы выживания и адаптации к новым условиям.

Подобный проект в сфере музейного дела в Алтайском крае был заявлен впервые. Успешное его осуществление стало возможным благодаря межотраслевому сотрудничеству — культуры и образования. Первый опыт проведения оказался удачным — основная цель и задачи достигнуты. Интерес учащихся и их педагогов подтверждает актуальность заявленной темы и диктует необходимость его продолжения. Коммуникация, возникшая в результате «живого» общения обогатила обе стороны — информанты с большой благодарностью отнеслись к интересу к их судьбам со стороны молодого поколения, а участники конкурса открыли для себя новые страницы «неофициальной» истории и по новому посмотрели на жизни и судьбы старшего поколения.

Благодаря совместной работе организаторов конкурса, педагогов и самих участников в Алтайском государственном краеведческом музее нача-

лось формирование фонда устных исторических источников, данные которого будут доступны не только узкому кругу специалистов музеев, историков и краеведов, но и простым посетителям музея уже с сентября 2020 г. на краевой межмузейной выставке «Тыл — наша линия фронта». Собранные воспоминания не просто являются новыми историческими источниками, они обладают более высокими демонстрационными и эмоциональными ресурсами, которые могут существенно разнообразить экспозиционно-выставочную работу музея, а история Алтай во время войны будет представлена не только предметным рядом, но и «голосами» детей войны. Бесспорно, устная информация значительно дополняет и письменные документы, особенно широко используемые при демонстрации событий новейшей истории, а устные исторические источники представляют музеям возможность дать более широкую, более глубокую и более панорамную картину исторического процесса или события [1, с. 225–226].

Более 50 воспоминаний включены в интерактивную систему и представлены сразу в нескольких форматах: аудио- или видеозапись, тематические выдержки из интервью, фотографии информантов. Зачастую в воспоминаниях встречаются слова, незнакомые современному городскому посетителю либо редко встречающиеся в обыденной современной речи. Для удобства пользователей интерактивной системы создан глоссарий, который знакомит со значением подобных слов. Помимо информативной составляющей мультимедийного контента, разработана игровая составляющая, где любой посетитель может попробовать набрать лукошко съедобных растений на лесной полянке и узнать, какие дикорастущие растения собирались и употреблялись в пищу чаще всего, а также примерить одежду тех времен, собирая детей на улицу.

Реализация разноплановых проектов с привлечение устных исторических источников не является новым для музеев Сибири. В качестве успешных примеров можно привести проекты мемориального музея «Следственная тюрьма НКВД» Томского областного краеведческого музея им. М. Б. Шатилова [7] деятельность Центра устной истории Музея г. Новосибирска [8]. Алтайский государственный краеведческий музей стоит лишь в начале этого пути.

O. G. Filippova

“Children of the XXI century about children of war”: about the experience of the regional competition of research projects

Annotation. The publication is devoted to topical issues of Museum development in the Altai. The article describes the experience of implementing the project by the Altai State Local History Museum dedicated to the 75th anniversary of Victory in the great Patriotic war. The importance of using oral history research in the activities of museums is noted. **Keywords:** Museum, Altai history, oral history, children of war, 75th anniversary of Victory in the great Patriotic war.

Источники и литература

1. Щеглова Т. К. Устная история: учебное пособие для студентов вузов. Барнаул: АлтГПА, 2011. 364 с.
2. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история : монография. Барнаул: БГПУ, 2008. 527 с.
3. Чарышский район, с. Чарышское. Залозных А. Г. 1936 г. р. Запись 2020 г.
4. Тюмецевский район, с. Тюменцево. Доминикова Л. Ф. 1937 г. р. Запись 2020 г.
5. Тюмецевский район, с. Тюменцево. Переверзина В. Ф. 1934 г. р. Запись 2020 г.
6. Шипуновский район, с. Коробейниково. Иванова В. Н. 1935 г. р. Запись 2020 г.
7. Проекты // Мемориальный музей: Следственная тюрьма НКВД [Электронный ресурс]. URL: <https://nkvd.tomsk.ru/projects/> (дата обращения: 20.08.2020).
8. Центр устной истории // Музей г. Новосибирска [Электронный ресурс]. URL: <http://m-nsk.ru/omuzee/proektyi-muzeya-2/tsentr-ustnoy-istorii/> (дата обращения: 20.08.2020).

УДК 7.07

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-361-364

А. В. Чинина

Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В. М. Шукшина, г. Бийск, Российская Федерация

Творчество Н. Чепокова как проявление сибирской ментальности «неоархаики»

Аннотация. В статье рассматривается творчество известного художника Горного Алтая Н. Чепокова (Таракай) в контексте сибирской ментальности «неоархаики». В работах художника отражаются основные принципы «неоархаики»: пропорции вещей определены не реальностью, но значимостью в системе воспоминаний-символов древней алтайской культуры, используется упрощенный выразительный язык, отражающий ее специфическую мифологию и представление о мироздании, в частности представление о мировом древе. **Ключевые слова:** Ментальность, неоархаика, народное творчество, графика, традиция, символика мирового древа.

Существуют художники, которые выстраивают свое творчество таким образом, чтобы отражать глубокий уровень коллективного и индивидуального сознания. Ментальность, менталитет – это и есть способность социальной группы воспринимать мир определенным способом. В этом контексте особое внимание заслуживает ментально своеобразное направление в изобразительном искусстве Алтая – «неоархаика», или «этноархаика». К группе представителей этого направления относятся горно-алтайские художники С. Дыков, Н. Чепоков, В. Тебеков, бийский художник Ю. Бралгин и барнаульские художники Л. Пастушкова и Е. Скурихин. Если считать, что «ментальность формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизнедеятельности человека, и сама, в свою очередь, их формирует, выступая как порождающее начало, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики» [1], то именно эти художники отражают ментальный срез не просто своего поколения, но, не побоимся сказать, тысячелетней культуры Алтая.

Л. Гумилев писал: «Судьбы древних народов переплетаются в течение веков столь причудливо, что только предметы искусства – кристаллизация в камне и металле древних богатей – дают возможность разобраться в этнической истории, но эта последняя позволяет уловить смены традиций, смысл древних сюжетов и эстетические законы исчезнувших племен» [2, с. 96].

Отдельно нам хотелось бы рассмотреть творчество Николая Чепокова (Таракай). «Это алтайский художник-путешественник, философ, лауреат премии имени Григория Чорос-Гуркина» [3]. Его прозвали художником, рисующим стихи. «Родился Николай 30 января 1961 г. (59 лет), в Турочаке недалеко от Телецкого озера, детство провел в горно-алтайском детском доме» [4].

В Горном Алтае Николая Чепокова знают как Таракай – такое имя он дал себе сам, и оно, надо сказать, определяет его жизнь и творчество. «Псевдоним – в некотором роде ключ к осмыслению творчества художника. Чтобы понять, почему он выбрал себе имя Таракай, нужно обратиться к алтайскому эпосу «Маадай-Кара» и одному из его героев по имени Тас-Таракай – вечному путнику, который не знает, откуда и куда он идет. Иногда его сравнивают с фольклорным персонажем мусульманского Востока Ходжой Насреддином. Николай Чепоков взял для себя только часть имени легендарного героя, считая, что еще не достоин называться его полным именем.

Его стиль некоторые искусствоведы определяют как этнографический примитивизм, но наиболее удачным можно считать термин, предложенный доктором искусствоведения Е. Маточкиным, – «этноархаика» [5] или «неоархаика». Работы его символичны; для более глубокого их понимания требуется знание алтайской мифологии. В то же время их мудрость, искренность, тонкость, многоплановость по-

чувствует и непосвященный зритель. «Его картины, похожие на эпические сказания акынов, повествуют о красоте мира Алтая, о единстве и взаимосвязи всех его составляющих: природы, животных, людей, духов и легенд» [6].

В рисунках художника природа, окружающий мир наделяются лицом и душой мифических существ. Например, «горы часто представлены в виде беременной женщины, которую охраняют каменные кезеры. Реки, водопады, лес тоже имеют душу и образ. Сюжетами рисунков часто становится жизнь обычного алтайца: будь то пастух с семьей, охотник или шаман» [7].

Давайте посмотрим на репродукцию алтайского художника «Хан-Алтай» (рис. 1). В ней мы видим, как художник описывает весь духовный и физический мир Горного Алтая. В своей работе «Хан-Алтай» автор избегает острых углов, заключая композицию в форму овала с необычной «каймой». 14 ликов выступают с 3 сторон. Это ритмичное обрамление не только придает изысканность кружевного плетения, но и напоминает о том, что на Алтае было 14 крупных родов. Лики направлены в разные стороны, но у них общее умиротворенное выражение. И все они очень тесно связаны между собой, образуя «плоть» великого Алтая. «Хан-Алтай» – величественный дух-покровитель нашей горной страны. Он возвышается над народом, населяющим его горы, реки и долины, возвышается над горными вершинами, облаками и небесными светилами. На задумчивом лице его залегли 14 глубоких морщин, а взгляд пустых глазниц устремлен вдалеку. Другим взглядом наделяются 6 духов-хранителей в центре композиции художника. Они символизируют 6 племен, проживающих на Алтае (теленгиты, телеуты, тубалары, чалканцы, кумандинцы и алтайцы). Как племена разделены между собой на северную и южную ветку, так и образы, их раскрывающие, объединены в две группы, но гармонично соединены в круговую композицию.

«Духи-покровители» сосредоточенно наблюдают за светлой жизнью людей, наполненной повседневными заботами и трудами. А в жизни этих людей гармонично соединились прошлое и настоящее, традиционное и новое. Вся композиция разделена на две равные части: на границе мира земного и мира небесного возвышаются высокие головные уборы покровителей родов, напоминающие собой высокие снежные вершины алтайских хребтов, а между ними птица с распростертыми крыльями. Именно птицей (беркутом с конскими глазами) изображался Сюйля – посредник между миром людей и миром богов в алтайском пантеоне.

В самом центре людского мира изображена коновязь (Чаки). Это аналог мирового древа, оси, соединяющей уровни мироздания. По представлениям алтайцев, мир делится на верхний, средний и нижний. Свообразной осью, на которую «нанизываются» эти миры является Мировое древо. Корни его находятся под землей, ствол – в среднем мире, а крона – на просторах верхней сферы всего сущего.



Рис. 1. Н. Чепоков. «Хан-Алтай». Формат А4, бумага, тушь, перо. 2001 г.

Мировое древо не только отражало представления о модели мира, о модели времени (ветви – будущее, ствол – настоящее, корни – прошлое), но и являлось символом порождающего начала. Находящийся рядом конь может быть символом Аргымака, священного и быстрого, как ветер, животного, которому открыты все дороги. Жизнь на Алтае – это причудливое соединение Востока и Запада, мира и реальности, прошлого и настоящего. В нижней части композиции обозначены ровная дуга реки и зигзагообразная дорога. Большие и маленькие суда и автомобили направлены в разные стороны, но композиция художника построена таким образом, что из густо населенного разными существами и предметами мира людей взгляд постоянно возвращается к светлой верхней части – сфере неба, облаков и солнца. И в этом тоже есть своя символика: Алтай привлекателен для большинства людей своими бесконечными просторами и этническими диковинками, но истинное осмысление его ценности доступно только тем, кто способен оторваться от земной суеты и воспарить над ней, как горный дух Сюйля.

В творчестве Н. Чепокова нашли отражение различные стороны алтайского мировоззрения: поклонение природе, трепетное отношение к женщине-матери и хранительнице очага, идея соседства в жизни добра и зла. Бинарные начала в работах художников могут проявляться по-разному. Черно-белый облик шамана – это символ двойственности мира, отраженный в цвете. Два небесных светила в работах «Август. Месяц летней косули» и «Вечер» как символы солнечного дня и темноты ночи – это тоже

противоположности». Героев Н. Чепоков рисует «несколькими штрихами на чистом фоне, их образы являются синтезом разных форм жизни – растительной и животной, человеческой и той, о которые знают только кайчи – хранители мифологической традиции и опытные шаманы. И, конечно, проникнутое национальными мотивами искусство Н. Чепокова не могло обойти стороной такие важные сферы алтайской культуры, как шаманизм и сказительство. Две категории музыкантов (камы и кайчи), по мнению А. Сагалаева, являются первыми профессионалами древнего общества, а известный сказитель Н. Калкин говорил, что кам должен бояться кайчи, потому что на его стороне выступают силы Верхнего мира и благоволит хозяйка Алтая, а каму покровительствует силы Нижнего мира и помогает Эрлик. Интересно сопоставить образы кайчи и кама, созданные Н. Чепоковым. В каждом из них сохраняется индивидуальная манера художника, глубоко национальные истоки его стиля, но трактовка образов совершенно различна. Композиция «Кайчи» направляет взгляд к горным хребтам и солнечному диску. Точные ясные четкие линии и хрупкая красота узоров переносят зрителя в мир возвышенный и сказочно-прекрасный.

Анализ художественных работ Н. Чепокова с этих позиций представляет несомненный интерес. Помимо внешней привлекательности, в них чувствуется глубина размышлений о смысле жизни, сложности мироздания, судьбе родного алтайского края. «В картинах Н. Чепокова нет легко узнаваемых изображений народных героев или известных современников, нет фотографически точных пейзажных зарисовок. Но он сумел сохранить в каждом штрихе самобытность родной культуры, ее неповторимый стиль. Именно эту специфику культуры, ее способность отражать главные черты национальной психологии и поведения можно определить, как основу этноса. Роль искусства, в том числе и изобразительного, в отражении ценностей того или иного народа очень высока. Творческие находки художника, стремящегося сохранить верность национальным истокам, могут иногда рассказать гораздо больше, чем сложные научные описания по этнопсихологии» [8]. Часто встречающийся мотив символики мирового дерева в творчестве Н. Чепокова подтверждает вышесказанное. Эта символика присутствует почти у всех художников представителей «неоархаики». «В алтайском мифе о сотворении мира именно из девяти его ветвей верховный бог Курбустан сотворил девять народов. Это сблизило образ Мирового дерева с другим – образом Великой Матери. На Алтае она символизирует Мать-Землю и до сих пор почитается в виде рожавшего божества Хан-Алтая» [9]. «Мировое Дерево – это источник вдохновения для художников. А также для писателей, поэтов, композиторов, архитекторов и народных мастеров декоративно-прикладного искусства» [10]. К ней обращались многие алтайские художники: Г. Гуркин, М. Чевалков, Ю. Бралгин, В. Тебеков, С. Дыков и др.

У алтайцев существует буквальное поклонение деревьям. «Поклонение деревьям, их обожествление, как и всей природы в целом (пантеизм), является характерной чертой мировоззрения алтайцев. Окружающая природа в их представлении представляет собой своего рода большое жилище, помогающее жить в этом мире. Лес исторически для алтайцев был не только естественным убежищем от врагов, местом укрытия от ненастья, источником пищи, но и выступал защитником и покровителем народа. В отличие от степных народов, воспринимавших лес как некую враждебную и опасную силу, алтайцы до сих пор сохранили веру, что хозяева леса – добрые духи, которые всегда помогут хорошему человеку в минуту опасности. У многих родов до сих пор сохранилась вера в покровительство духов отдельных пород деревьев. Это калина у рода майманов, осина – у кергилов, ива – у кипчаков и т. д. Всеобщим почитанием пользуется береза. Это дерево часто выступает в легендах спасителем героя. Два молодых березовых деревца, к которым привязан занавес из тонкой материи (кожого), – обязательный атрибут на свадьбе южных алтайцев. Показательно, что люди, живущие в южных районах, неохотно берутся заготавливать березовые дрова. Делавшие же это сопровождают спиливание не только березняка, но и любого леса обрядами, во время которых просят у Алтай-Кудая и духов леса прощения за то, что по необходимости валят лес» [11, с. 172]. Но, помимо этого, существует еще и пространственно-временная маркировка мира с помощью образа мирового дерева, хорошо читаемая в творчестве Н. Чепокова. «Действительно, для алтайцев Алтай – это начало всех начал, объединяющее все уровни бытия человека: территориальная единица, земля, Родина, природа, высший дух-хранитель, народ, язык. Это пространство в сознании алтайцев во многом носит мифологический характер. Мифологическое сознание помещает человека в «можжевеловый сокровенный Алтай», в саму сердцевину мироздания» [11, с. 176]. Поэтому далеко не случайно появление образа мирового дерева в творчестве художников, представителей направления неоархаики, которое мы с уверенностью можем назвать именно ментальным воплощением мифологии, символики, религиозных представлений алтайского народа.

A. V. Chinina

N. Chepokov's creativity as a manifestation of the Siberian mentality of the «neoarchaic»

Annotation. The article examines the work of the famous artist of Gorny Altai N. Chepokov (Tarakai) in the context of the Siberian mentality of “neoarchaic”. The artist's works reflect the basic principles of “neoarchaic”: the proportions of things are determined not by reality, but by their significance in the system of memories-symbols of ancient Altai culture, a simplified expressive language is used, reflecting its specific mythology and idea of the universe, in particular, the idea of the world tree.
Keywords: *Mentality, neoarchaic, folk art, graphics, tradition, symbolism of the world tree.*

Источники и литература

1. Новая философская энциклопедия. Ментальность. [Электронный ресурс]. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/МЕНТАЛЬНОСТЬ (дата обращения: 01.08.2020).
2. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. Москва, 2008. 528 с.
3. Новые работы художника Николая Чепокова (Таракая) // Журнал Ярмарки мастеров [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livemaster.ru/topic/2863873-novye-raboty-hudozhnika-nikolaya-chepokova-tarakaya> (дата обращения: 01.08.2020).
4. Художник идет по свету. Статья Александра Иванцова, г. Горно-Алтайск в еженедельнике «ЛИСТОК» № 47 от 23 нояб. 2011 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.vn/20121225060525/n-chepokov.narod.ru/schedule.htm#selection-181.0-181.22> (дата обращения: 02.08.2020).
5. «Песнь Таракая». Выставка Николая Чепокова. [Электронный ресурс]. URL: <https://rossasia.sibro.ru/voshod/article/49564> (дата обращения: 02.08.2020)
6. Красота Горного Алтая – в картинах. Электронное периодическое издание. Елена Куксаус, Няганский телеканал. URL: <https://pronyagan.ru/vse-novosti/pro-kulturu/2164-krasota-gornogo-altaya-v-kartinah.html> (дата обращения: 03.08.2020).
7. Удивительный мир алтайского художника Таракая – Картина Мира. [Электронный ресурс]. URL: <https://view-w.ru/2018/09/02/udivitelnyj-mir-altajskogo-hudozhnika-tarakaya/> (дата обращения: 03.08.2020).
8. Виноцкая Н. В. Художественный символизм Николая Чепокова // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 2 (45). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hudozhestvennyu-simvolizm-nikolaya-chepokova/viewer> (дата обращения: 04.08.2020).
9. Марал – Мировое дерево (петроглифы Алтая). [Электронный ресурс]. URL: <http://gornaya-apteka.com/2012/11/maral-mirovooe-derevo/> (дата обращения: 04.08.2020).
10. Мировое Дерево и образ Мирового Дерева в искусстве и жизни человека. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/4379769/post345870598/> (дата обращения: 04.08.2020)
11. Кузнецова Ж. В. Особенности ментальности южных алтайцев // Регионоведение. 2012. № 3. С. 169–177.

УДК 069(571)+39(571)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-364-369

О. Н. Шелегина

Институт истории Сибирского отделения Российской Академии наук, Новосибирский государственный педагогический университет, г. Новосибирск, Российская Федерация

Средовые музеи Сибири: социокультурные практики освоения этнокультурного наследия

Аннотация. В исторической динамике отражен актуальный процесс пространственной музеефикации Сибирского региона. Впервые вводится понятие – освоение этнографического наследия. На его основе проведен анализ социокультурных практик средовых музеев, базирующихся на этнокультурном наследии – «Шушенское», «Старина Сибирская», Этнографический музей народов Забайкалья. Отражено значение этнографической составляющей в музеях-заповедниках на озере Андреевское, «Дружба», «Томская писаница». Выявлены новационные подходы к освоению этнокультурного наследия, роль средовых музеев в брендировании территорий Сибири. **Ключевые слова:** средовые музеи, Сибирь, социокультурные практики, этнокультурное наследие, Шушенское, «Старина сибирская», Этнографический музей народов Забайкалья, брендирование территорий.

Пространственное развитие музейного мира Сибири в первые десятилетия XXI в. связано с актуализацией наследия на особо охраняемых природных и историко-культурных территориях, музеефикацией наследия в форме средовых музеев. К ним относятся музеи под открытым небом, музеи-заповедники, а также объекты краеведческой музеефикации.

В современных условиях средовые музеи представляют собой наиболее динамично и активно развивающиеся институции, ориентированные на сохранение и восстановление целостности среды с использованием объектов разной степени музейности и музейной ценности. Они играют особую роль в развитии культурного туризма, предоставляют широкий спектр возможностей для образования, про-

ведения досуга, коммуникаций. Ученые прогнозируют увеличение их доли в музейном пространстве [1, с. 19].

Сибирь и Дальний Восток, как известно, являются регионами, в которых проживает 68 из 200 народов России [2, с. 6]. Применительно к этим территориям этнокультурное наследие, включающее материальные и нематериальные свидетельства жизнедеятельности этносов, сохраняющие и передающие социально-значимую информацию об этнических культурах, наряду с археологическим относится к доминантным.

Для Сибирского региона актуально обобщение уже имеющегося опыта создания и функционирования средовых музеев и всесторонняя апробация концепции историко-культурного зонирования как на-

учной основы музеефикации историко-культурной среды. Она была предложена В. В. Тихоновым на основе анализа методической базы музеев под открытым небом России и активно реализуется применительно к историко-культурному наследию Предбайкалья в музее под открытым небом «Тальцы» (Иркутская область) [3].

На всероссийских научно-практических конференциях «Современные тенденции в развитии музеев и музееведения» (Новосибирск, 2011, 2014, 2017), «Интеграция музеев Сибири в региональное социокультурное пространство и мировое музейное сообщество» (г. Улан-Удэ, 2009, 2019) обсуждались проблемы типологизация музеев под открытым небом, региональные особенности организации и деятельности музеев-заповедников, роль средовых музеев в актуализации и освоении этнокультурного наследия [4].

Под освоением этнокультурного наследия мы предлагаем понимать совокупность процессов выявления, сбора, изучения, экспонирования, пространственной музеефикации объектов и предметов наследия, характеризующих жизнедеятельность этносов и транслирующих информацию об этнических культурах, введение результатов этих процессов в социокультурный оборот на регионально-локальном, национальном и международном уровнях.

Рассмотрим в исторической динамике формирование сибирских средовых музеев и значение этнокультурного наследия для их развития. В 1960–1990-е гг. в музейном мире Сибири происходит выделение историко-этнографических, архитектурно-этнографических музеев под открытым небом, музеев-заповедников. Основа для их создания и характеристики так определены А. Ю. Майничевой:

– «музеи-ветераны», возникшие в 1970-е гг. – музей-заповедник в селе Шушенское, Этнографический музей народов Забайкалья (г. Улан-Удэ), музей под открытым небом «Ангарская деревня» (г. Братск);

– «музеи-новаторы», появившиеся в 1990-е гг. и базирующимся на идее национальной самобытности – «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск), «Томская писаница», «Тюльберский городок», экомuzeи Кемеровской области.

Первый и единственный в нашей стране академический историко-архитектурный музей под открытым небом, созданный в Новосибирске по инициативе А. П. Окладникова в 1970 г., планировалось реорганизовать в музей-заповедник с последующим его включением во всероссийскую систему достопримечательных мест [5, с. 31–32]. В настоящее время музей сохранил и укрепляет свои позиции в отечественном научном и социокультурном пространстве. Сотрудники музея Института археологии и этнографии СО РАН успешно выполнили проект Российского фонда фундаментальных исследований «Изучение технологий освоения Сибири на основе интерпретации структуры быта крестьянской усадьбы XVII–XIX вв. по археологическим и этнографическим данным». С проектом «Создание ПДС на ре-

ставрацию церкви Спаса Нерукотворного образа из г. Зашиверск» они участвуют в государственной программе Министерства культуры РФ «Развитие культуры и туризма на 2013–2020 гг.».

На рубеже XX–XXI вв. на территории Российской Федерации практически все музеи, связанные с сохранением самобытности и культуры малых народов, были сосредоточены в Сибири. В их числе первый национальный музей в поселке Варьеган и этнографический музей «Торум Маа», музей Мах-Сир Ях (музей рода Бобра) в Ханты-Мансийском автономном округе, парк-музей «Живун» в Ямало-Ненецком округе. К началу XXI столетия в Сибирском регионе сформировалась репрезентативная группа этнографических музеев, документирующих этногенез народов и других этнических общностей, их быт, культуру посредством комплектования, хранения, изучения и популяризации этнографических коллекций. Как показал анализ деятельности таких известных в России сибирских музеев под открытым небом, как «Торум-Маа», Этнографический музей народов Забайкалья, «Тальцы», «Ангарская деревня», Историко-архитектурный музей Института археологии и этнографии СО РАН, «Чолкой»; музеев-заповедников: «Шушенское», «Дружба», «Томская писаница», «Старина Сибирская», всероссийский мемориальный музей-заповедник В. М. Шукшина в с. Сростки Алтайского края они располагают весьма значительным объемом вещественных источников (включая здания, памятники архитектуры), относящихся к этнокультурному наследию Сибири [6, с. 146–198]. Наличие открытого музеефицированного пространства позволяет осуществлять для широкой аудитории социокультурные практики, связанные с традиционной календарной обрядностью, интерактивными формами освоения народной культуры и быта.

Музей-заповедник «Шушенское», отмечающий в 2020 г. свое 90-летие, наглядно демонстрирует высокий уровень адаптационного потенциала средового музея, базирующегося на этнокультурном наследии. В. И. Терентьева, заместитель директора по развитию этого учреждения, выделяет ряд этапов в реорганизации музейного пространства. Первый – условно называемый «ленинский»: от открытия 7 ноября 1930 г. музея в доме, где В. И. Ленин жил с семьей в ссылке до открытия 12 апреля 1970 г. мемориального музея-заповедника «Сибирская ссылка В. И. Ленина». Второй этап, с 1992 г., характеризуется как адаптационный историко-этнографический. В 1993 г. была начата деятельность историко-этнографического музея-заповедника «Шушенское» – музея материальной и духовной культуры сибирских крестьян рубежа XIX–XX вв. В. И. Терентьева подчеркивает: «Запас прочности в качестве богатейшего этнографического материала, отражающего жизнь, быт и занятия крестьян разной степени достатка, для создания фона ссылки В. И. Ленина, заложенный высококвалифицированными специалистами из Москвы, Ленинграда, Пскова, Новгорода, Горького, Костромы,

позволил осуществить адаптацию музея по ревизационной модели» [7, с. 88–89].

Изучение этнокультурного наследия, возрождение традиционных ремесел, умений и навыков сибиряков стало одним из знаковых направлений музейной деятельности. Функционирует Детский музейный центр, проводятся краевые и республиканские научно-практические конференции и семинары по проблемам наследия. Популярный у отечественных и зарубежных туристов, местных жителей заповедник посещают ежегодно свыше 200 тыс. чел., он динамично развивается, входит в сеть ИКОМ в России, работает в Комитете ICFA (Международный комитет музеев и коллекций изобразительных искусств) Международного совета музеев [8].

В 2011 г. был открыт архитектурно-этнографический комплекс «Новая деревня» с природно-ландшафтным парком, в котором традиционная культура была адаптирована к условиям современной социокультурной ситуации. Для освоения этого комплекса гостями музея использовалась социокультурная практика, направленная на апробацию модели исторического погружения в атмосферу крестьянского быта сибиряков конца XIX – начала XX в. По отзыву одного из участников, «состоялось погружение в историю... Нас познакомили с историческими традициями, крестьянскими ремеслами. Такое чуткое и бережное отношение к историческому прошлому восхищает нас, преподавателей истории. В таком месте не только дышится легко, но и легко работает, в голову приходят новые идеи о стратегии преподавания, о методах и о том, как можно и нужно погружаться в историческую среду... Обслуживание, кухня – все на высшем уровне! И во всем – любовь, фантазия, творчество!» [9]. Такой результат, несомненно, можно рассматривать как эффективную интерактивную практику по освоению этнокультурного наследия с последующим внедрением опыта, полученного участниками в образовательную и социокультурную деятельность.

В октябре 2012 г. музею-заповеднику «Шушенское» присвоен статус «Особо ценный объект культурного наследия Красноярского края». Он представляет собой сложный организм: территория 16,4 га, 2 филиала, фонды музея составляют более 108 тыс. единиц хранения, работают мастерские по возрождению ремесел, видеостудия, библиотека, творческие коллективы – ансамбль «Плетень», этнографический и кукольный театры. Музей-заповедник за годы его работы посетили более 13,3 млн человек. В настоящее время реализуется концепция развития музея, рассчитанная до 2030 г. [10, с. 19–20].

Весьма показательно, что всероссийская конференция «Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом» 7–9 июня 2019 г. была проведена ИКОМ России в историко-этнографическом музее-заповеднике «Шушенское». В конференции приняли участие более 90 музейных специалистов из республик Бурятия, Тыва, Хакасия, Красноярского и Пермского краев, Архангельской, Во-

логодской, Иркутской, Томской, Ярославской областей, г. Москвы. В коммуникационном пространстве конференции определялись эффективные формы и принципы консолидации музеев под открытым небом, их сотрудничества с разнотипными музеями, совокупность мер по продвижению инновационных направлений музейной деятельности [11].

Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская» был создан в 2013 г. на основе слияния Большереченского историко-этнографического музея, Национального археологического и природного парка «Батаково» и историко-культурного комплекса «Старина Сибирская». В настоящее время, органично сочетая в своей деятельности статорную (постоянное пополнение, сохранность и научная обработка фондов) и ротаторную (внедрение адаптированных к социокультурным реалиям музейных продуктов) функции, музей-заповедник имеет необходимый потенциал для создания новых экспозиционных пространств, таких как Музей натуральной истории, Музей-усадьба сибирского казака, Дом сибирского старожилы, интерактивная экспозиция «Кузня» для расширения сферы своего влияния в регионе на основе активного освоения этнокультурного наследия [12]. Формированию имиджа музея как активного и актуального учреждения культуры, демонстрирующего современные социокультурные практики по комплексному освоению наследия, способствует проведение всероссийской научно-практической конференции «Аношинские чтения» (2016, 2019).

Следует отметить, что в деятельности практически всех сибирских музеев-заповедников можно выделить социокультурные практики по представлению и популяризации этнокультурного наследия. В Ленском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике «Дружба» воссозданы памятники истории, культуры и деревянного зодчества Якутии XVII–XIX вв., имеются значительная парковая зона, этнографические экспозиции и комплексы, отражающие культуру коренных жителей Севера. Среди них: субарктическая культура народов Севера Якутии – эвенов, эвенков, юкагиров, долган, чукчей; деревянная резная кумысная посуда якутов, якутские седла и их принадлежности (XIX в.); женские украшения и одежда XIX–XX вв. [13].

Этнографическая составляющая музея-заповедника на озере Андреевское в Тюменской области расширяется за счет Хантыйского городка с его реконструкциями жилищ, лабазов и мастерских хантов, проведения традиционного для жителей Севера весеннего «Вороньего праздника». Популярностью пользуются интерактивные передвижные выставки, особенно выставка реконструкции военного костюма сибирского средневековья, посещение окрестных достопримечательных мест: городища «Жилье» и знаменитого «Андрюшиного городка», исследуемых с 1883 г. [14].

Музеи-заповедники этнографического профиля или имеющие значительную этнографическую со-

ставляющую, музеи под открытым небом, являющиеся важным средством идентификации современных этносов с их культурными традициями и природным окружением, обладают высоким коммуникативным потенциалом, в них развивается и транслируется региональная идентичность. Она, по мнению В. А. Тишкова, «призвана обнаружить тесные связи, укореняющие местные сообщества и отдельных людей, процедуры самоидентификации, в которых образ региона может предстать как образы населяющих эту территорию людей» [15].

Этнографический музей народов Забайкалья – один из первых в Сибири и крупный по российским масштабам музей под открытым небом. Сейчас общая площадь музея составляет 66,4 га, в его ведении находится 22 недвижимых памятника истории и культуры, в фондах хранится более 18 000 предметов. В настоящее время культурное наследие народов Забайкалья представлено в музее девятью территориально-распределенными комплексами: археологическим, эвенкийским, сойотским, бурятским, предбайкальским (образцы жилищно-поселенческих комплексов бурят), забайкальским, старожильческим русским (казацким), русским старообрядческим (семейским), городским («Старый Верхнеудинск») [16, с. 113–114]. Экспозиции комплексов представляют собой культуру жизнеобеспечения в соответствующие периоды для каждой из выделенных групп населения. Это усадьбы, включающие жилые постройки с традиционным интерьером, хозяйственные строения с инвентарем. В путеводителе на русском и английском языках, изданном к 50-летию музея, дается подробное иллюстрированное описание всех комплексов. Приведем для примера информацию по некоторым из них.

Забайкальский бурятский комплекс представлен усадьбой зажиточного бурята. «В комплекс входит: дом-зимник русского типа, две летние деревянные юрты, войлочная юрта, двухкамерный амбар и культовый буддистский храм (дуган). Дом-зимник зажиточного бурята, построенный по русскому образцу, в своем внутреннем убранстве сохранил черты традиционного интерьера войлочной юрты. Новшеством была кирпичная печь, разделявшая дом на две условные половины. С наступлением тепла семья перебиралась в деревянную юрту, которая зимой использовалась в качестве амбара» [17, с. 23].

Русский старожильческий комплекс характеризует материальную и духовную культуру самой многочисленной этнической группы населения Сибири – русских старожилы: забайкальских казаков и пашенных крестьян. В комплекс входит усадьба станичного атамана, этапный пункт и дом пашенного крестьянина. Все дома и хозяйственные постройки являются подлинниками (перевезены в музей из разных мест Забайкалья), представляют собой образцы народного зодчества.

Очень важно, что в текстах для посетителей, в том числе иностранных гостей, при характеристике

комплексов выделяются этнокультурные особенности каждой группы населения и межкультурное взаимодействие, традиции и новации в материальной и духовной культуре. Это способствует реализации образовательной функции музея, трансляции регионально-локальной идентичности.

Следует обратить внимание на то, что в развитии музея актуализируются народные инициативы. Показательно в этом отношении формирование сойотского комплекса. Сойоты, как известно, внесены в Единый перечень коренных малочисленных народов России и компактно проживают на территории Окинского района Бурятии. Идея создания сойотского комплекса в Этнографическом музее народов Забайкалья была предложена представителями этого народа и поддержана сотрудниками музея. В 2007 г. была проведена экспедиция в с. Орлик Окинского района. Состоялось несколько организационных мероприятий совместно с представителями районной администрации и ассоциации коренных народов, заинтересованных в реализации выставочного проекта. В результате плодотворного сотрудничества была создана выставка «Сойоты». На ней демонстрировались материалы, переданные жителями района, и экспонаты из местных музеев. 32 предмета были переданы в дар Этнографическому музею, 18 из них используются в экспозиции сойотского комплекса. В ее состав входят два чума конической формы «урса» – один из шкур яков, второй из коры лиственницы, ориентированные входом на восток. Работа по наполнению экспозиционного комплекса продолжается. Поставлен древний тотемный деревянный знак сойотов – взлетающий беркут, аналогичный установленному в центре с. Сорок Окинского района и олицетворяющий возрождение и устремленность в будущее» [18, с. 98–99].

Этнографический музей народов Забайкалья – самый посещаемый музей в Бурятии (2018 г. – 118,2 тыс. чел.), любимое место отдыха жителей и гостей республики, важный объект туристской индустрии региона [16, с. 114]. Он стал экспериментальной площадкой для многих успешных республиканских и российских брендовых проектов: музыкального фестиваля «Звезда кочевника», фестиваля бурятского народного танца «Ночь ехора», сказочного Салгана с участием Белого Старца, в гости к которому приезжают «властители зимы» из разных стран.

Согласно новейшей тенденции, отмеченной Т. С. Курьяновой применительно к средовым музеям Южной Сибири, происходит «дрейфование „традиционных“ музеев в сторону „новационных“ (организованных по принципам «новой музеологии». – *О. Ш.*) в выборе методов работы и в стремлении наиболее комплексно представить спектр объектов наследия». Основным механизмом актуализации наследия при этом становится музейная педагогика [19, с. 211–217]. П. В. Глушковой приложена шкала эффективности музеев в аспекте актуализации нематериального культурного наследия русских. В соответствии с ней наибольшим потенциалом обладают сре-

довые музеи, музеефицирующие историко-культурную среду и сохраняющие нематериальное наследие в развитии (музеи-заповедники «Шушенское», «Сибирская старина»)¹, наименьшим – музеи с имитацией историко-культурной среды на основе объектов-новоделов (музей-заповедник «Гюльберский городок») [20]. Разработанная культурологом модель музеефикации календарной обрядности с использованием специализированной научно-информационной и коммуникационной системы носит универсальный характер и может быть адаптирована к условиям работы российских музеев-заповедников.

Новационные направления в деятельности современных хакасских музеев-заповедников, связанные с освоением этнокультурного наследия, являются важным фактором их развития. Широкое распространение получили коммуникационные и образовательно-воспитательные музейные социокультурные практики. Они связаны с использованием современных информационных технологий виртуальной и дополненной реальности для обеспечения吸引力的 экскурсий; с организацией музейных мероприятий, основанных на археологической и этнографической тематике, праздников талгана «Алтын Ас» (Золотое зерно), «Айран сузы» (Лучи айрана). Доминирующая для национального Аскизского района, Бейского и Таштыпского районов актуализация археологических материалов осуществляется на основе активного использования данных хакасской этнографии при интерпретации объектов культурного наследия. Инновационные подходы необходимы для создания условий информационного комфорта,

¹ Мы относим к этой группе и всероссийский мемориальный музей-заповедник В. М. Шукшина (с. Сростки, Алтайский край).

обеспечения сохранности объектов наследия, проведения музейных научных исследований» [21, с. 23]. Они соответствуют мировому мейнстриму по освоению этнокультурного наследия.

Таким образом, масштабная ведущая и перспективная роль в освоении этнокультурного наследия принадлежит средовым музеям Сибири. В настоящее время они развиваются в направлении комплексного освоения всех видов материального и нематериального наследия населения Сибири, интеграции с биосферными заповедниками, природными парками. В современной геополитической ситуации средовые музеи благодаря активному освоению этнокультурного наследия становятся значимыми институтами в брендинге территорий, создают привлекательный образ Сибирского региона на национальном и мировом уровне.

O. N. Shelegina

Environmental museums of Siberia socio-cultural practices of the development of ethnocultural heritage

Annotation. The historical dynamics reflects the actual process of spatial museification of the Siberian region. For the first time, the concept is introduced – the development of ethnographic heritage. On its basis, an analysis of socio-cultural practices of environmental museums based on ethnocultural heritage – “Shushenskoye”, “Old Siberian”, Ethnographic Museum of the Peoples of Transbaikalia. The significance of the ethnographic component is reflected in the museums-reserves on Lake Andreevskoye, “Friendship”, “Tomskaya Pisanitsa”. Identified innovative approaches to the development of ethnocultural heritage, the role of environmental museums in branding the territories of Siberia. **Keywords:** *environmental museums, Siberia, socio-cultural practices, ethnocultural heritage, “Shchushchenskoe”, “Old Siberian”, Ethnographic Museum of the Peoples of Transbaikalia, branding of territories.*

Источники и литература

1. Каулен М. Е. Среда как объект музеефикации // Новации в развитии музейного мира России в первые десятилетия XXI века / отв. ред. И. В. Чувилова, О. Н. Шелегина, Новосибирск, 2011. С. 17–37.
2. Молодин В. И. Приоритетные направления развития гуманитарной науки как стратегической составляющей фундаментальной науки в России и роль Объединенного ученого совета СО РАН по гуманитарным наукам // Гуманитарные науки в Сибири. 2019. Т. 26. № 4. С. 5–8.
3. Тихонов В. В. Историко-культурное наследие Предбайкалья и перспективы его сохранения методом этнографических музейных комплексов под открытым небом. Иркутск, 2018. 364 с.
4. Шелегина О. Н. Всероссийские музейные конференции в Сибирском регионе: опыт и перспективы // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. 2019. № 2 (34). С. 182–194.
5. Майничева А. Ю. Особенности развития музеев под открытым небом в Сибири // Традиционная культура Русского Севера: истоки и современность: сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 45-летию музея «Малые Корелы», Архангельск, 8–11 июля 2009 г. / под ред. А. М. Шаева, Т. Г. Невзоровой, С. А. Герасимова [и др.]. Соломбальская тип., 2010. С. 30–39.
6. Шелегина О. Н. Музейный мир Сибири в первые десятилетия XXI в. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2019. 230 с.
7. Терентьева В. И. Опыт и потенциал, проблемы и перспективы развития музея-заповедника «Шушенское» // Современные тенденции в развитии музеев и музееведения: материалы III Всерос. науч.-практ. конф., Новосибирск, 9–12 окт. 2017 г. / отв. ред. В. А. Ламин, О. Н. Шелегина, Г. М. Запорожченко. Новосибирск, 2017. С. 87–92.
8. Историко-этнографический музей-заповедник «Шушенское» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.shush.ru> (дата обращения: 01.09.2019).
9. Терентьева В. И. Архитектурно-этнографический комплекс «Новая деревня» музея-заповедника «Шушенское» как ресурс социокультурного развития территории и опыт интеграции музеев в туристическую индустрию // Историко-культурное наследие как ресурс социокультурного развития: сб. ст. I и II Междунар. форумов 2011–2012 гг. / под ред.

- Ю. А. Лапшина, И. Г. Смолиной. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2013. С. 130–131.
10. Терентьева В. И. Формула преобразования: от Дома-музея В. И. Ленина до многофункционального историко-этнографического и архитектурно-художественного музейного комплекса // Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом: сб. материалов Всерос. конф. Шушенское, 2019. С. 14–20.
 11. Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом: сб. материалов Всерос. конф. Шушенское, 2019. 80 с.
 12. Гулько А. Д. Перспективы развития музея-заповедника «Старина Сибирская» // Аношинские чтения: материалы I Межрегион. науч.-практ. конф., р. п. Большеречье Омской области, 12–13 окт. 2016 г. / гл. ред. Т. Н. Золотова, отв. ред. И. А. Селезнева, Г. М. Патрушева, О. Н. Шелегина. Омск: Изд. дом «Наука», 2017. С. 53–62.
 13. Ленский государственный историко-архитектурный музей-заповедник «Дружба». Вчера. Сегодня. Завтра / сост. Г. И. Пирожкова, Т. А. Местникова. Якутск : Национ. кн. изд-во (Бичик) Республики Саха (Якутия), 2012. 108 с.
 14. Музей-заповедник на озере Андреевское // Museums Russia [Электронный ресурс]. URL: <http://www.RussianMuseum.info/M1111.ru> (дата обращения: 24.08.2020).
 15. Тишков В. А. Три карты: физическая, административно-государственная и этническая // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2009. С. 5–10.
 16. Бильдуева С. В. К вопросу о перспективах развития Этнографического музея народов Забайкалья // Сохранение, изучение и популяризация наследия: опыт участия и векторы развития: материалы Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф., Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, 18 апр. 2019 г. Т. 1. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2019. С. 113–117.
 17. Этнографический музей народов Забайкалья. Путеводитель / сост. М. М. Содномпилова, С. В. Бильдуева. Фото С. М. Конечных. Улан-Удэ: НоваПринт, 2018. 52 с.
 18. Аюшева Н. Г. Предметы материальной культуры сойотов в фондах и экспозиции этнографического музея народов Забайкалья // Сохранение, изучение и популяризация наследия: опыт участия и векторы развития: материалы Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф., Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, 18 апр. 2019 г. Улан-Удэ, 2019. Т. 2. С. 98–99.
 19. Курьянова Т. С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири / науч. ред. О. М. Рындина. Томск : Изд. дом ТГУ, 2015. 256 с.
 20. Глушкова П. В. Актуализация календарной обрядности русских в деятельности музеев под открытым небом в Сибири: автореф. ... канд. культурологии. Кемерово, 2015. 24 с.
 21. Еременко Л. В. Археологические музеи Хакасии: современное состояние и перспективы // Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом : сб. материалов всерос. конф. Шушенское, 2019. С. 21–23.

УДК 069: 314 (571.14)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-369-373

Н. Н. Шатова

Музей «Заельцовка», г. Новосибирск, Российская Федерация

Реализация проекта «Мы земляки. Многоликая Заельцовка»: опыт представления полиэтничного населения района мегаполиса в музейном формате

Аннотация. В статье представлен опыт реализации (сентябрь – ноябрь 2018 г.) проекта «Мы земляки. Многоликая Заельцовка». Этот проект (выставка, культурно-образовательная деятельность), посвященный полиэтничному населению Заельцовского района г. Новосибирска, получил широкий общественный резонанс. На выставке демонстрировались предметы национальной культуры, быта семей переселенцев, а также личные документы и семейные архивы, отражающие важнейшие миграционные процессы современности. Проект транслировал региональную и локальную идентичность. **Ключевые слова:** полиэтничное население, проект, выставка, «Мы земляки. Многоликая Заельцовка», экспозиционные комплексы, традиционная культура.

Современный российский мегаполис, каковым является Новосибирск, ежегодно вбирает в себя все больше переселенцев из различных регионов России и ближнего зарубежья. Изучение и репрезентация истории их миграции и обретения на новом месте новой родины является одной из задач современного музея в контексте формирования локально-региональной идентичности и воспитания патриотизма у молодежи. Необходимо заметить, что проблема изучения и репрезентации миграционных

процессов в Сибири никогда не теряла актуальности, потому что сравнительно молодой Новосибирск всегда был городом переселенцев и продолжает пополнять свой человеческий капитал благодаря миграции. Рассмотрим специфику отображения процессов миграции в современном музейном формате на примере выставочного проекта «Мы земляки. Многоликая Заельцовка», реализованного при поддержке министерства культуры Новосибирской области в музее «Заельцовка» в сентябре–ноябре 2018 г.

Авторы проекта Е. Б. Антонова, А. Е. Овчинникова, Н. Н. Шатова и О. Н. Шелегина под руководством Е. В. Макаровой остановили выбор на десяти самых многочисленных национальностях Заельцовского района г. Новосибирска по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. Среди них: русские (92,01% от общего населения района), узбеки (0,95%), украинцы (0,86%), татары (0,76%), армяне (0,63%), немцы (0,56%), езиды (0,55%), таджики (0,51%), азербайджанцы (0,41%), киргизы (0,39%). Проводилась предварительная научно-исследовательская работа, и ее итоги были представлены общественности в виде выставочного проекта с активной культурно-образовательной музейной деятельностью.

В основу поисковой работы, предваряющей создание выставки, легли контакты, установленные сотрудниками музея «Заельцовка» с региональными национально-культурными центрами и автономиями. В совместной работе автономий/центров и музея были выявлены местные (большинство из них проживают в Заельцовском районе г. Новосибирска) представители национальностей из исследуемого списка, история которых отражает основные миграционные процессы. Например, украинские семьи, мигрировавшие во времена столыпинской реформы, или семьи депортированных в Сибирь российских немцев. В ходе подготовки выставки сотрудники музея «Заельцовка» методом включенного наблюдения изучили один из этапов традиционной езидской свадьбы.

Особое внимание обращалось на людей, достигших общественного признания на новой родине. Среди них олимпийский призер, двукратный чемпион мира, ныне профессиональный боксер Михаил Алоян (езид), видный ученый-экономист, доктор наук, профессор Новосибирского государственного технического университета Кахраман Джурабаев (узбек), лауреат международных конкурсов, аспирантка Новосибирской государственной консерватории, молодая пианистка Дания Хайбуллина (татарка). В качестве представителя русской национальности, символизирующего успех и достижения, организаторами был показан житель Заельцовского района, знаменитый хоккейный арбитр мирового уровня, член правления Федерации хоккея России и президент Межкординационного совета ФХР «Сибирь – Дальний Восток» Юрий Карандин. Они были проинтервьюированы и передали музею предметы – личные и памятные вещи, документы, национальные сувениры, элементы костюмов, творческие работы, награды. В число организаций, с которыми были установлены контакты, наряду с национально-культурными центрами и автономиями, вошел музей Городского межнационального центра. Центр предоставил для выставки предметный ряд из национальных сувениров, музыкальных инструментов, образцов народных промыслов. Продуктивным было и взаимодействие с музеем «Российско-немецкого дома» в Новосибирске и автономной некоммерческой организацией «Сибирская Медведица», занимающейся сохранением

и возрождением древних русских обычаев и ремесел. Кроме того, на выставке достойное место занял ряд предметов из фондов музея «Заельцовка» и личных архивов сотрудников музея, среди которых также есть потомки представителей различных этносов. Таким образом, из перечисленных источников сформировалась предметная основа выставки.

Для примера приведем состав некоторых экспозиционных комплексов выставки «Мы земляки. Многоликая Заельцовка».

Традиционные и современные национальные костюмы:

- русские женские костюмы центральной России конца XIX – начала XX в.;
- таджикский современный нарядный национальный костюм Согдийской области;
- современные татарские женские туфли, украшенные казанским швом;
- современные украинские национальные костюмы (мужской и женский) Львовской области;
- современный немецкий женский национальный костюм земли Гессен;
- традиционная немецкая обувь – шлеры;
- немецкий женский свадебный венок и чепец;
- узбекский мужской повседневный халат «бекасам тон»;
- азербайджанские туфли «чарык» .

Музыкальные инструменты

- узбекский танбур;
- балалайка и гармонь российских немцев;
- армянский дудук;
- езидская зурна.

Образцы национального декоративно-прикладного творчества, народных промыслов:

- старинные и современные украинские рушники;
- современные русские писанки и куклы;
- русские глиняные игрушки;
- короб берестяной;
- украинская вышивка середины XX в. и современная (с национальными чертами в орнаментике);
- ковер «халча» азербайджанский;
- посуда узбекская керамическая риштанской техники;
- декоративные панно из крошки таджикских самоцветов и образцы минералов, добываемых в Таджикистане.

Предметы быта:

- русские прялки и швейки конца XIX – начала XX в.;
- узбекский металлический прибор для умывания;
- таджикский веер «бодбезак»;
- бурятский набор костей для игры в кости;
- немецкая чугунная вафельница для печи).

Сувениры национальной тематики:

- фарфоровые фигурки «Узбекская девочка наливает чай» и «Гопак»;

- набор подставок для чая «Национальные азербайджанские музыкальные инструменты»;
- сувенирный украинский кувшин «куманец»;
- сувенирные тарелки «Татарстан» и «Символы Армении»;
- сувенир напольный «Цветок хлопка»;
- сувенирная медаль к 250-летию немцев в России;
- мягкая игрушка «лисенок» – символ немецкого города Эннепеталя, подарок юным артистам новосибирского театра на немецком языке «Абра» от сверстников из Германии, где выступали ребята;
- киргизский сувенир из войлока «Юрта».

Предметы религиозной тематики:

- рукописная Библия российских немцев, воссозданная в годы гонения на церковь в СССР;
- азербайджанский коврик для намаза;
- езидская статуэтка павлина.

Личные вещи:

- перчатки боксерские М. Алояна с автографом;
- геологическая сумка и геологический компас В. Ф. Павука, а также образцы минералов из его личной коллекции;
- учебники по экономике, написанные К. Т. Джурабаевым;
- стихи о депортации перенесшей ее российской немки И. А. Фабер.

Награды представителей национальных культур:

- часы наручные руководителя местной автономии таджиков г. Новосибирска М. Каримова, подарок президента Республики Таджикистан;
- первая золотая медаль, завоеванная неоднократно олимпийским призером, двукратным чемпионом мира, профессиональным боксером М. Алояном в детском возрасте – за его первый титул чемпиона г. Новокузнецка по боксу;
- золотые медали Дельфийских игр в России и Казахстане, а также наградная медаль от сенатора Италии за победу в международном конкурсе жительницы Заельцовского района, татарской пианистки Д. Хайбуллиной;
- часы наручные наградные солиста «НОВАТ», жителя Заельцовского района, бурятского оперного певца Ш. Зондуева с гравировкой «Народный Хурал Республики Бурятия» и др.

Картины и репродукции картин:

- картины украинского художника Н. Л. Петренко;
- настенный татарский календарь с репродукцией татарской художницы Л. Гиндулиной;
- издание международного проекта «Татарская раскраска», одна из страниц которого разработана также Л. Гиндулиной;
- почтовая открытка 1936 г. с репродукцией картины художника М. Тильке «Езидка (1910 г.)»;

Книги и фотоальбомы о национально-культурных символах:

- «Русскому об Азербайджане и азербайджанцах»;

- «Бухара»;
- «Амур Темир в мировой истории»;
- «Гетманы Украины»;
- фотоальбом о татарской певице М. Булатовой;
- фотоальбом о татарском художнике Б. Урманче;
- иллюстрированный альбом «Татарский костюм».

Фотографии:

- национальных обрядов (езидская свадьба);
- иллюстрирующие профессиональную деятельность представителей национальных культур, представленных на выставке (украинец В. Павук в геологических экспедициях и др.);
- семейные и портретные фото.

В целом успешная работа с представителями национальных культур по формированию предметной основы выставки строилась на контактах и во взаимодействии с местными национально-культурными автономиями, национально-культурными центрами, музеями национальных культур и организациями, занимающимися сохранением и возрождением национальных обычаев и ремесел.

Экспозиционное решение выставки предполагало монографический показ выдающихся представителей каждой из 10 национальностей. Приоритетное место в экспозиции заняли персональные комплексы: М. Алояна (езид), Л. Гиндулиной (татарка), К. Джурабаева (узбек), Ш. Зондуева (бурят), Ю. Карандина (русский), М. Каримова (таджик), В. Павука (украинец), И. А. Фабер (российская немка), Д. Хайбуллиной (татарка). Представителям таких национальностей, как азербайджанцы, армяне, казахи и киргизы, были посвящены обобщающие комплексы культуры и быта. Необходимо отметить, что исходная концепция проекта как представления в музейном формате 10 самых многочисленных национальностей Заельцовского района г. Новосибирска (по данным Всероссийской переписи 2010 г.) на этапе поисковой работы претерпела незначительные изменения: были выявлены национальности, не входящие в исследуемую группу, но представленные в районе рядом выдающихся личностей (буряты, казахи), и в связи с этим было принято решение о концептуально-экспозиционном дополнении выставки соответствующими разделами. Таким образом, все вышеперечисленные персональные и культурно-бытовые комплексы выставки в целом составили разделы «Русские», «Татары», «Узбеки», «Украинцы», «Российские немцы», «Таджики», «Армяне», «Азербайджанцы», «Езиды», «Киргизы», «Буряты», «Казахи». Наряду с витринами для экспонирования предметной основы выставки использовалась такая форма экспозиционной организации предметного ряда, как типологический уголок. На выставке внимание посетителей неизменно привлекали уголки русской и немецкой рукодельниц.

Церемонию открытия выставки предварял мультикультурный концерт, сопровождавшийся ярмаркой национальных сувениров, а также мастер-клас-

сами по национальным видам прикладного творчества. В программе концерта были выступления русских и украинских взрослых и детских национальных творческих коллективов, татарских и азербайджанских солистов (взрослых и детей), а также детского театра на немецком языке «Абра». Участниками ярмарки национальных сувениров стали русские мастерицы по изготовлению традиционных кукол и писанок, а также мастера-керамисты в техниках и традициях узбекской керамики. Мастер-классы по национальным видам прикладного творчества представили русскую культуру (создание писанок) и украинскую (традиционная вышивка).

Выставка стала частью культурно-образовательной программы «Мы – земляки: многоликая Заельцовка», реализованной музеем при поддержке министерства культуры Новосибирской области. Наряду с выставкой программа включала в себя и культурно-образовательную деятельность, содержащую два специально разработанных музейно-педагогических занятия национально-культурной тематики: «Пусть музыка звучит» и «Многоликая Заельцовка». Они проводились в течение работы выставки. Целый ряд тематических квестовых заданий был включен в работу акции «Музей для всей семьи» (3–4 ноября 2018 г.).

Музейно-педагогическое занятие «Многоликая Заельцовка» представляло собой подборку из нескольких заданий, каждое из которых тематически соотносилось с той или иной из представленных на выставке национальных культур. Например, дети испробовали на себе ношение русского и немецкого коромысла и описали разницу, попробовали ошкурить заготовки для деревянных подошв традиционной немецкой обуви под названием шлеры. Они познакомились со звучанием танбура и дудука, расшифровали смысл узбекской пословицы, узнали, что такое армянский хоровец и отсеяли лишние ингредиенты для рецепта овощного хоровца. Под звук татарского национального музыкального инструмента курая школьники раскрасили страницы «Татарской раскраски», а потом посмотрели фрагмент видеозаписи традиционного езидского свадебного танца.

Другое музейно-педагогическое занятие, ориентированное на тематику выставки, представляло собой квест по музейным залам «Пусть музыка звучит». В нем также активно использовались материалы выставки «Мы земляки. Многоликая Заельцовка». В целом за время работы выставки специалистами музея проведено восемь музейно-педагогических занятий национальной тематики для учеников четырех различных школ. Всего данные занятия посетили 138 детей – учащихся 2–7-х классов.

Поскольку работа проходящей в музее дважды в год акции «Музей для всей семьи» совпала со временем работы выставки, квестовые задания, традиционно адресуемые в рамках акции детям разных возрастных групп, разрабатывались методистами музея так, чтобы среди них были задания национальной тематики. Согласно принятым в музее пра-

вилам акции, дети каждой из трех возрастных категорий (от 4 до 6 лет, от 7 до 9 лет и от 10 до 12 лет) получают по три-четыре задания. Из них, в частности, детям 7–9 лет было предложено ознакомиться с такой необычной формой кувшина, как украинский куманец (его емкость выполнена в форме кольца) и слепить его из пластилина. Еще два примера тематических квестовых заданий акции: детям возрастной категории 4–6 лет предлагалось изучить национальные головные уборы: украинский веночек, узбекскую тюбетейку и немецкий чепец (предоставлялись соответствующие предметы) и определить, к костюму какой из этих трех национальностей каждый из них относится, а также принять участие в изготовлении немецких шлер (ошкуривание деревянной заготовки для подошвы). В целом дети каждой из трех упомянутых возрастных категорий получали 1–2 задания, ориентированных на национально-культурную тематику. Как и описанные выше музейно-педагогические занятия, задания акции транслировали региональную и локальную идентичность [1, с. 436]. Всего за 3–4 ноября 2018 г. в акции приняло участие 195 человек, среди которых 20 детей 4–6 лет, 54 ребенка 7–9 лет, 34 подростка 10–12 лет.

Располагая ресурсом социальных сетей, методисты музея «Заельцовка» также осуществили публикацию постов о четырех предметах выставки «Мы земляки. Многоликая Заельцовка»: традиционном таджикском веере, лисенке – символе немецкого города Эннепеталя (на выставке была представлена соответствующая мягкая игрушка), первой золотой медали боксера М. Алояна, завоеванной в детском возрасте, и немецкой чугунной вафельнице для печи. В целях увеличения интерактивности контакта с посетителями соцсетей все эти публикации были оформлены в качестве опроса. Например, посетителям ресурса была представлена фотография М. Алояна в детстве в окружении ровесников. Фотографию сопровождал текст: «Любите смотреть детские фотографии выдающихся личностей? Вторым слева на этом фото запечатлен будущий олимпиец, всемирно известный спортсмен, наш земляк. Кто он?» Также были предложены варианты ответа: боксер Михаил Алоян, борец Роман Власов, гимнаст Евгений Подгорный, саблист Станислав Поздняков, пловец Игорь Полянский. По количеству просмотров показатели трех из этих публикаций достигли отметки от 900 до 1200.

В целом анализ опыта представления полиэтничного населения Заельцовского района г. Новосибирска в музейном формате показал: Сибирь на протяжении всей ее истории является полиэтничным регионом и работа по изучению и трансляции этого наследия – работа тщательная и деликатная. Она способствует как формированию регионально-локальной идентичности местных жителей, так и развитию толерантности современного общества, повышению уровня знаний и уважения соседствующих между собой на общей территории представителей различных национальностей.

N. N. Shatova

Implementation of the project “We are fellow countrymen. The many faces of Zaeltsovka”: an experience of representing the polyethnic population of the megapolis district by museum format

Annotation. The article presents the experience of implementation (September–November 2018) of the project «We are fellow countrymen. The Many Faces of Zaeltsovka». This project (exhibition, cultural and educational activities), dedicated

to the multiethnic population of the Zaeltsovsky district of Novosibirsk, received a wide public response. The exhibition displayed items of national culture, everyday life of families of migrants, as well as personal documents and family archives reflecting the most important migration processes of our time. The project transmits regional and local identity. **Keywords:** *multiethnic population, project, exhibition, «We are fellow countrymen. The Many Faces of Zaeltsovka», exposition complexes, traditional culture.*

Источники и литература

1. Шатова Н. Н. «Многоликая Заельцовка»: опыт представления полиэтничной истории района мегаполиса // XIII Конгресс антропологов и этнологов России : сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / отв.

ред. М. Ю. Мартынова. Москва ; Казань : ИЭА РАН, КФУ, Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 435–436.



7

Народные
мастера

УДК 39(=161.1)
DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-376-380

Л. М. Полякова

Уроки народной вышивки

Аннотация. В статье описан практический опыт изучения автором основ русской народной вышивки, овладения мастерством вышивки на лучших образцах традиционного народного искусства из музейных собраний страны, популяризации знаний о декоративно-прикладном творчестве и духовных традициях русского народа. Особое внимание уделено роли наставников в деле изучения народного искусства. **Ключевые слова:** народное искусство, русская народная вышивка, орнамент традиционной вышивки, СО РАН, Л. М. Русакова, А. П. Бальчунас, декоративно-прикладное творчество, мастер вышивки.

Родилась я в 1940 г. в д. Боярка Колыванского района Новосибирской области. Получила высшее экономическое образование. С 1965 по 1979 г. работала в Институте экономики и организации промышленного производства (ИЭиОПП) СО АН СССР (г. Новосибирск). После 1979 г. разрабатывала специальные финансово-экономические темы по заказу конкретных организаций.

С детства увлекалась рукоделием и, кроме прочих рукоделий, которыми занимались женщины СССР, увлекалась вышивкой. Тогда, да часто и в настоящее время, когда говоришь, что ты вышиваешь, тут же спрашивают: «Крестиком или гладью?» Хотя во все времена существовали разные виды вышивок. В конце XX в. многие люди просто не знали этого.

К таким «знатокам» относились и мы, собравшиеся учиться вышивать в Новосибирском Академгородке. В 1980 г. во всех научных институтах Академгородка появилось объявление о курсах вышивки. Инициатором была Александра Павловна Бальчунас – ученый-физик, разносторонний человек, подвижник! Александра Павловна вышла на пенсию и, хотя тоже не была большим знатоком вышивки, решила заняться этим видом рукоделия. Само-

стоятельно изучила несколько швов, показала свои образцы в Новосибирском Доме моделей, получила устное одобрение и решила организовать курсы!

Надо пояснить, что в то время вышивка была почти забыта: о ней не говорили, интернета не было, в продаже не было книг, брошюр, ниток, ткани и всего прочего, что требуется для вышивания. Большинство людей не интересовались вышивкой, хотя даже в школах были уроки труда, где дети знакомились с вышивкой и изучали некоторые швы, а потом благополучно забывали об этом. При этом в стране был великолепный Научный институт художественной промышленности, где все виды ремесел народов СССР сохранялись и изучались. По всей стране существовали фабрики народных промыслов. В музеях страны были собраны и сохранялись великолепные образцы разных ремесел и, конечно же предметы одежды и вышивки. Мы знали об этом только по выпускавшимся небольшими тиражами альбомам.

Знаний Александры Павловны хватило примерно на полгода занятий, но и этого было много. Мы учились на разных площадках: у нее было пять групп, всего около 35–40 человек. Каждая из нас вышила по несколько предметов с разным узором и с использованием всех изученных швов. К Международному женскому дню 8 марта устроили большую выставку в доме культуры «Академия». Это был триумф! В зале было не протолкнуться, казалось, все женщины Академгородка были здесь со своими семьями. Восторгались, хвалили и часто говорили: «Это же какое терпение надо иметь, чтобы столько вышить?» А мы отвечали: «Да у нас нет терпения, чтобы это не делать. Это любовь!». Провели еще несколько выставок в разных местах, в том числе в Новосибирском краеведческом музее, где одна из работ была ошибочно показана изнаночной стороной, провисела так целый месяц, и никто этого не заметил: такое внимание уделялось аккуратности и правильности вышивания. Только много лет спустя я поняла, почему аккуратности изнаночной стороны придавалось такое большое значение.

На следующий год мы организовали клуб «Чудо-вышивка» в Доме культуры «Академия», где уже коллективными усилиями продолжили изучать неизвестные нам швы и приемы вышивки. Основную идею нам предложила Александра Павловна. Однажды она принесла в клуб альбом «Народная вышив-



Рис. 1. Лидия Михайловна Полякова.

ка Тверской земли» и предложила нам вышить хотя бы по одному предмету из этого альбома [1] (рис. 2).

Мы посмотрели эти старые, выцветшие фотографии и не особенно впечатлились. Но мы любили Александру Павловну, доверяли ее мудрости и разобрали узоры для работы. Проблема была в том, что мы понятия не имели, как это сделать. Стали искать подобные картинки в других альбомах, брошюрах, какие-то короткие записи и схемы вышивания. Было непонятно не только как вышить, но и узоры. Что они обозначали, зачем вышивались? Как всегда, в таких случаях как бы ниоткуда приходит помощь. И к нам пришла помощь. Это была Лидия Михайловна Русакова, кандидат исторических наук, сотрудник отдела археологии и этнографии Института истории, филологии и философии СО АН СССР. Лидия Михайловна пригласила нас в музей (современный Музей истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока СО РАН), показала вышитые предметы, рассказала про историю и ареал сбора этих предметов, объяснила, как изучаются экспонаты. Она иногда посещала нас в клубе, участвовала в обсуждении мотивов, приходила на все наши выставки, где бы они ни проходили. Она всегда была очень внимательна и с любопытством смотрела на нас, увлеченных и ищущих. Сама же была очень скромна, даже объясняя нам некоторые знаки и символы на старинных узорах. Позже, в 1985 г., при нашей очередной встрече она подарила мне (по-видимому, из-за сходства имен, но получилось очень удачно) отпечаток своей статьи «Архаиче-



Рис. 2. Обложка альбома Л. Э. Калмыковой «Народная вышивка Тверской земли».

ский мотив ромба с крючками в узорах полотенец сибирских крестьянок» из сборника научных работ Института истории и археологии СО РАН [2].



Рис. 3. Лидия Михайловна Русакова (третья справа). 1984 г. Из архива автора.



Рис. 4. Полотенце «Дажь Бог». Автор Л. М. Полякова, 1984 г.



Рис. 5. Полотенце. Олонецкое шитье. Автор Л. М. Полякова, 2013 г.

Она курировала наш клуб с 1982 г. до конца 1985 г. Затем годы перестройки, болезнь и уход Александры Павловны нас развели, и клуб распался.

В 1981 г. вышла книга академика Бориса Александровича Рыбакова «Язычество древних славян» и в 1987 г. — «Язычество древней Руси» [3, 4]. Первую книгу я читала год с карандашом в руке, получила богатую информацию о символике орнамента, но она была отрывочна от чего-то целого и неизвестно-го мне. Было понятно, что мотивы на многих тради-

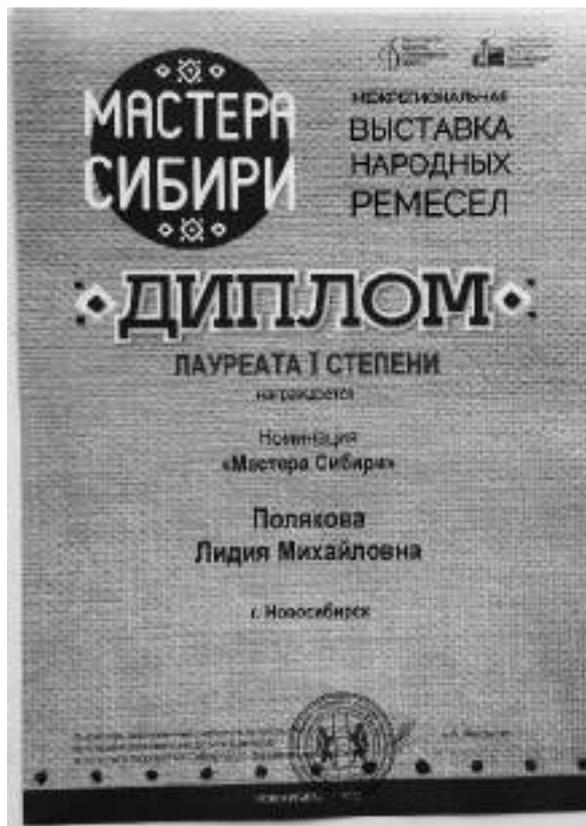


Рис. 6. Диплом межрегиональной выставки народных ремесел «Мастера Сибири». В 2019 г. состоялась персональная выставка.

ционных изделиях «очень древние», а вот насколько древние? И кто-то же создал эти узоры? Почему они притягивают, почему располагают к себе, чем завораживают? И, наконец, почему они так совершенны? Именно на такие вопросы и не было ответа.

Первое мое вышитое полотенце в 1982 г. называется «Дажь Бог» (по фотографии из альбома «Народная вышивка Тверской земли»). Суть этого узора, его трактовка благодаря прочитанному мне уже тогда была известна, и узор был правильно вышит. Однако не всегда у нас все получалось. Помню, из-за незнания всех швов одна наша женщина вышивала свадебное полотенце с очень красивым и трудоемким узором. Когда было выполнено более половины работы, мы поняли ошибку, и исправить ее уже было нельзя.

Швы мы продолжали изучать и открывать все новые и новые техники вышивания. Вышивая древние узоры, мы освоили целый пласт так называемой «строчевой» вышивки, без знания которой невозможно было воспроизвести большинство древних предметов. Древняя вышивка, если говорить только о швах и приемах их выполнения, столь разнообразна, что всякий раз, всматриваясь в кажущийся простым узор, порой даже не знаешь, как к этой работе приступить.

В 1984 г. Александра Павловна съездила в Москву в Институт художественной промышленности,



Рис. 7. Полотенце «Космическая рожаница».
Автор Л. М. Полякова.

и ей рекомендовали познакомиться с вышивкой Мстёры. В селе Мстёра Владимирской области работала фабрика народной художественной вышивки, включающей в себя три основных темы: владимирские швы (верхошов), русская гладь и стяги. Вскоре двое из нас поехали на эту фабрику и в течение недели изучали эти три техники. Особое внимание было уделено стягам, так как этот уникальный вид вышивки невозможно описать ввиду многослойности при его выполнении. Во время этой же командировки, будучи в Москве, мы посетили уникальную выставку вышивки Карелии, совершенно незнакомую нам тогда. И только через 27 лет мечта изучить ее сбылась, и я узнала, что такое олонекское шитье

Так пополнялись знания о вышивке и ее приемах. Но вышивка меня привлекала не только и даже не столько этим. Главные вопросы оставались: откуда такие узоры, кто и когда их создал, что на них изображено? Все годы продолжался сбор информации: чтение книг, отдельных статей, мифов, сказаний, наблюдение за обрядами, поездки в музеи страны, беседы с учеными. Вот уже и интернет появился и стал доступным. Все это было накоплением информации, но не было общей картины и не укладывалось во временном понимании событий.

В 2011 г., будучи в Москве, я хотела посетить Институт художественной промышленности. Здание стояло, а вот института в нем уже не было. Не буду здесь описывать судьбу промыслов, она печальна. Но я посетила Библиотеку искусств (Российская государственная библиотека искусств), где обнаружила небольшую книжечку – оттиск из сборника научных статей Светланы Васильевны Жарниковой



Рис. 8. Свадебное полотенце (внизу – фрагмент). Вышивка набором. Вышито по мотивам полотенца 1896 г. из фондов Сергиево-Посадского ГИХМЗ. Автор Л. М. Полякова, 2014 г.

«Архаические корни традиционной культуры русского Севера» [5]. Именно эта работа позволяла уложить весь накопившийся у меня материал в то русло, где информация прекрасно расположилась. Как будто что-то не пускало в ту глубину времен, где все это и создавалось. Уникальный взгляд Светланы Васильевны на прошлое русского народа открывает тайны ведической истории Руси и ее народов. Позже, ког-



Рис. 9. Полотенце. Вышито по мотивам полотенца из фондов Историко-краеведческого музея АлтГПУ. Автор Л. М. Полякова, 2019 г.

да я представляла на встречах и выставках вышитые мною полотенца, я повторяла слова С. В. Жарниковой о том, что самому молодому узору не менее 4000 лет. Мне самой не верилось в это утверждение. Однако впоследствии я в этом убедилась. В настоящее время появилось много научной информации, подтверждающей ее идеи или корректирующие ее выводы, так как наука не стоит на месте. Многие узоры на древних вышивках мне стали более понятны, так как они объяснены новым взглядом на историю наших далеких предков.

В настоящее время узоры вышивки активно используются исследователями в изучении нашей глубинной истории. Вышивка, как и археологический материал, помогает раскрывать происхождение, культуру, социализацию, этапы развития, миграции и другие составляющие жизни русского народа.

Литература и источники

1. Калмыкова Л. Э. Народная вышивка Тверской земли (вторая пол. XVIII — начало XX в.). Ленинград: Художник РСФСР, 1981. 210 с.
2. Русакова Л. М. Архаический мотив ромба с крючками в узорах полотенца сибирских крестьянок // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII–XX в. Новосибирск: Наука, 1985. С. 121–138.
3. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука, 1981. 607 с.
4. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Москва: Наука, 1987. 783 с.
5. Жарникова С. В. Архаические корни традиционной культуры Русского Севера: сб. науч. ст. Вологда: МКД, 2003. 96 с.
6. Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // Советская археология. 1966. № 1. С. 61–76.
7. Полякова Л. Уроки народной вышивки. Досюльный шов // Народное творчество Новосибирской области. № 1. 2019.

А. К. Амброз в одной из своих работ пишет: «Старинная русская крестьянская вышивка... прочно вошла в число вещественных источников по истории древнерусских и древнеславянских верований и рассматривается теперь наряду с археологическими материалами. Но русские крестьянские орнаментированные ткани средневековой поры по сути не сохранились, и главным источником для их изучения служат изделия XIX — начала XX в. (так называемые вышивки архаического типа)» [6, с. 61].

Целью всей моей работы: выставок, семинаров, уроков вышивания, издания буклетов, просто общения с интересующимися людьми — является популяризация наших древних корней, великолепных знаний наших далеких предков, их мировоззрения и того, что досталось нам в наследство, на какой мощной платформе мы стоим. Конечно, все это в меру моих сил и возможностей.

Большая работа ведется на базе Дома народного творчества г. Новосибирска. Дом народного творчества приглашает меня на тематические выставки

В журнале Дома народного творчества напечатана моя статья про досюльный шов [7]. В январе 2020 г. проведен двухдневный семинар по досюльному шву с раскрытием истории происхождения узоров, выполненных этим швом, и истории названия самого шва. В октябре 2020 г. состоялся аналогичный семинар по сквозным швам. 15 октября 2020 г. в Доме народного творчества открылась выставка лауреатов межрегиональной выставки народных ремесел — мастеров Сибири.

Занятия по вышивке вела в Доме культуры «Академия» в 1984–1985 гг., в 2012 г. возобновила занятия в Доме ученых. С 2012 по 2016 гг. наряду с другими творческими коллективами и мастерами активно участвовала в различных выставках и мероприятиях Дома ученых. В 2015 г. была проведена персональная выставка.

В настоящее время вышивка снова становится популярной. Проводится много мастер-классов на разных площадках, педагоги могут научить технике любого шва. Но сочетание владения техникой и стремления к изучению исторических корней вышивки, семантики традиционных мотивов и осознанное, осмысленное их воплощение по-прежнему остается большой редкостью.

Список авторов

- Батянова Елена Петровна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва, РФ.
- Бережнова Марина Леонидовна** — канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры этнологии, антропологии, археологии и музеологии, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Блинова Анна Николаевна** — канд. ист. наук, науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН; Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Богочанова Альбина Васильевна** — ст. науч. сотрудник, Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, РФ.
- Бубликов Василий Валерьевич** — канд. соц. наук, доцент, доцент кафедры социальных технологий и государственной службы, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, г. Белгород, РФ.
- Васильев Валерий Егорович** — канд. ист. наук, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, РФ.
- Виницкая Наталья Владимировна** — канд. искусствовед., доцент, Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В. М. Шукшина, г. Бийск, РФ.
- Гавриленко Мария Витальевна** — канд. ист. наук, проф. кафедры иностранных языков, Новосибирский военный институт имени генерала армии И. К. Яковлева войск национальной гвардии РФ, г. Новосибирск, РФ.
- Глуховских Ирина Александровна** — главный хранитель, Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, РФ.
- Голубкова Ольга Владимировна** — канд. ист. наук, старший научный сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Гоппе Анастасия Александровна** — аспирант кафедры отечественной истории, ведущий специалист по учебно-методической работе ЦУИиЭ, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Грибанова Наталья Святославна** — канд. ист. наук, зав. Историко-краеведческим музеем, доцент кафедры отечественной истории, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Гучинова Эльза-Баир Мацаковна** — д-р ист. наук, вед. науч. сотрудник отдела археологии, этнологии и антропологии, Калмыцкий научный центр РАН, г. Элиста, РФ.
- Дацышен Владимир Григорьевич** — д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой всеобщей истории, Гуманитарный институт СФУ; проф., Красноярский государственный педагогический университет, г. Красноярск, РФ.
- Дворецкая Анна Павловна** — канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории России, Гуманитарный институт СФУ, г. Красноярск, РФ.
- Емельянов Дмитрий Владиславович** — зав. экспозиционно-выставочным отделом, Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, РФ.
- Ерохина Елена Анатольевна** — д-р филос. наук, доцент, вед. науч. сотрудник, Институт философии и права СО РАН, проф., Новосибирский государственный университет экономики и управления, г. Новосибирск, РФ.
- Жанбосинова Альбина Советовна** — д-р ист. наук, проф., Евразийский национальный университет им. Л. Гумилева, г. Нур-Султан, Республика Казахстан
- Жигунова Марина Александровна** — канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ.
- Задёра Василий Владимирович** — студент, Межрегиональный юридический институт Саратовской государственной юридической академии, г. Саратов, РФ.
- Золотова Татьяна Николаевна** — канд. ист. наук, Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, г. Омск, РФ.
- Исаченко Александр Валерьевич** — науч. сотрудник, Карасукский краеведческий музей, г. Карасук, РФ.
- Кабакова Наталья Васильевна** — канд. ист. наук, доцент, доцент, Сибирский государственный автомобильно-дорожный университет, г. Омск, РФ.
- Кимеев Валерий Макарович** — д-р ист. наук, проф. кафедры археологии, Кемеровский государственный университет, г. Кемерово, РФ.
- Киссер Татьяна Сергеевна** — канд. ист. наук, мл. науч. сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург, РФ.
- Контев Аркадий Васильевич** — канд. ист. наук, доцент, проректор по учебной работе, доцент кафедры отечественной истории, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Корусенко Светлана Николаевна** — канд. ист. наук, доцент, вед. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН; зав. кафедрой этнологии, антропологии, археологии и музеологии, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Красовицкая Тамара Юсуфовна** — д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотрудник, Институт российской истории РАН, г. Москва, РФ
- Крих Анна Алексеевна** — канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры этнологии, антропологии, археологии и музеологии, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Куприянова Ирина Васильевна** — д-р ист. наук, доцент, доцент кафедры музеологии и туризма, Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, РФ.
- Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна** — д-р филос. наук, вед. науч. сотрудник отдела археологии, этнографии и антропологии, Калмыцкий научный центр РАН, г. Элиста, РФ.
- Мамонтова Оксана Сергеевна** — канд. ист. наук, зам. директора по науч. работе, Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, РФ.
- Межевикин Иван Владимирович** — мл. науч. сотрудник, Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, г. Омск, РФ.

- Мукаева Лариса Николаевна** — канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры истории и археологии, Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Назаров Иван Иванович** — канд. ист. наук, директор Института истории и международных отношений, доцент кафедры археологии, этнографии и музеологии, Алтайский государственный университет, г. Барнаул, РФ.
- Никонова Людмила Ивановна** — д-р ист. наук, проф., вед. науч. сотрудник отдела этнологии и международных отношений, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ.
- Овчарова Мария Александровна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Новосибирский государственный краеведческий музей, г. Новосибирск, РФ.
- Октябрьская Ирина Вячеславовна** — д-р ист. наук, доцент, вед. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, проф., НГУ, г. Новосибирск, РФ.
- Осадчая Оксана Александровна** — студентка Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Панченко Илья Анатольевич** — аспирант кафедры отечественной истории, ведущий специалист по учебно-методической работе ЦУИиЭ, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Пивнева Елена Анатольевна** — канд. ист. наук, вед. науч. сотрудник, зав. отделом Севера и Сибири, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Одинцово, РФ.
- Подолько Валентина Владимировна** — аспирант, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Полякова Елена Александровна** — д-р ист. наук, проф. кафедры истории и философии, БЮИ МВД России; проф. кафедры музеологии и туризма, Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, РФ.
- Полякова Лидия Михайловна** — мастер русской вышивки, г. Новосибирск, РФ.
- Пушкарева Наталья Львовна** — д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотрудник, зав. сектором этногендерных исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; президент «Российской ассоциации исследователей женской истории», глава Российского национального комитета в Международной Федерации исследователей женской истории, г. Москва, РФ.
- Рыков Алексей Викторович** — канд. ист. наук, ассистент кафедры отечественной истории, зав. кабинетом ЦУИиЭ, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Сабиров Алишер Турсунович** — канд. ист. наук, доцент, Ташкентский государственный педагогический университет им. Низами, г. Ташкент, Республика Узбекистан.
- Седельников Валерий Георгиевич** — канд. ист. наук, доцент, Гуманитарный институт СФУ, г. Красноярск, РФ.
- Селезнев Александр Геннадьевич** — канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Селезнева Ирина Александровна** — канд. ист. наук, доцент, директор Сибирского филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, доцент кафедры этнологии, антропологии, археологии и музеологии, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Сироткина Татьяна Александровна** — д-р филол. наук, доцент, проф. кафедры филологического образования и журналистики, Сургутский государственный педагогический университет, г. Сургут, РФ.
- Смирнова Татьяна Борисовна** — д-р ист. наук, доцент, проректор по учебной работе, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Тадина Надежда Алексеевна** — канд. ист. наук, доцент кафедры истории и археологии, Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Тадышева Наталья Олеговна** — канд. ист. наук, зам. директора, Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Тихомирова Марина Николаевна** — канд. ист. наук, науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ.
- Торусев Эркем Геннадьевич** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Туров Сергей Викторович** — канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры отечественной истории, Институт социально-гуманитарных исследований Тюменского государственного университета, г. Тюмень, РФ.
- Ушницкий Василий Васильевич** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Сектора археологии и этнографии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, РФ.
- Федоров Роман Юрьевич** — канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник, Тюменский научный центр СО РАН, г. Тюмень, РФ.
- Филиппова Ольга Григорьевна** — канд. ист. наук, доцент, ученый секретарь, Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, РФ.
- Фурсова Елена Федоровна** — д-р ист. наук, доцент, зав. отделом этнографии, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Харатян Грануш Сергеевна** — канд. ист. наук, вед. науч. сотрудник, руководитель группы Прикладной этнографии, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук, г. Ереван, Республики Армения.
- Чебодаева Марина Петровна** — канд. искусствоведения, науч. сотрудник, Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, г. Абакан, РФ.
- Черлояков Иван Геннадьевич** — учитель истории и обществознания, МОУ «Тондошенская ООШ», Республика Алтай, Турочакский район, с. Тондошка, РФ.

- Чернова Ирина Валерьевна** – канд. ист. наук, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Чинина Алина Валерьевна** – художник-декоратор, Горно-Алтайская городская библиотечная система, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Чиркина Евгения Михайловна** – соискатель, Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск, РФ.
- Шатова Наталья Николаевна** – методист, музей «Зельцовка», филиал МАУК «Музей Новосибирска», г. Новосибирск, РФ.
- Шевлякова Ирина Анатольевна** – студентка института гуманитарного образования, Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В. М. Шукшина, г. Бийск, РФ.
- Шелегина Ольга Николаевна** – д-р ист. наук, вед. науч. сотрудник, Институт истории СО РАН; проф., Новосибирский государственный педагогический университет, г. Новосибирск, РФ.
- Шерстова Людмила Ивановна** – д-р ист. наук, проф., проф. кафедры Российской истории, Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, РФ.
- Шитова Наталья Ивановна** – канд. ист. наук, мл. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Шлегель Елена Александровна** – аспирант, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Щеглова Татьяна Кирилловна** – д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой отечественной истории, зав. учебной научно-исследовательской лабораторией «Центр устной истории и этнографии», Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Щербакова Ольга Семеновна** – канд. пед. наук, зав. кафедрой народного хорового пения, Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, РФ.
- Юша Жанна Монгеевна** – д-р филол. наук, вед. науч. сотрудник, Сектор фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Ябыштаев Тенгис Степанович** – ст. науч. сотрудник, Научная лаборатория этнографических исследований, Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Яровикова Виктория Андреевна** – канд. ист. наук, зам. декана факультета довузовской подготовки, Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова, г. Барнаул, РФ.

Содержание

Устная история и этнография в научных проектах и полевых исследованиях историков АлтГПУ за тридцать лет (<i>Т. К. Щеглова</i>)	3
1. Многообразие этнических процессов и идентичности в коммуникациях прошлого и настоящего	
<i>А. В. Богочанова</i> Государственные преобразования в сфере праздничной обрядности в период хрущевской оттепели	10
<i>В. В. Бубликов</i> Трансформация этнической идентичности биэтничного русско-украинского населения Западной Сибири (по материалам полевых исследования 2020 г. в Алтайском крае и Омской области)	16
<i>В. Е. Васильев</i> Алтай в свете культа горы и неба: к проблеме происхождения топонима	20
<i>О. В. Голубкова</i> Народные верования локальных групп украинских переселенцев Северной Кулунды: вопросы этнокультурной идентичности	24
<i>М. А. Жигунова</i> Тюркское и славянское население Сибири: идентичность, культура, религия	28
<i>А. В. Исаченко</i> Влияние переселенческого движения на формирование церковных приходов южной территории Каинского уезда в начале XX в.	34
<i>А. В. Контев</i> Места обитания аборигенного населения Кузнецкого уезда в XVIII в. по картографическим источникам	36
<i>Т. Ю. Красовицкая</i> Тюркские элиты России: опыт этнокультурного взаимодействия. Конец XIX в. — 1920-е гг.	46
<i>М. А. Овчарова</i> Факторы и условия адаптации мордовских переселенцев на юге Западной Сибири в конце XIX — начале XX в.	50
<i>И. В. Октябрьская, Е. М. Чиркина</i> Анастасиевцы Алтайского края. История родовых поселений и современные реалии	56
<i>Е. А. Пивнева</i> Постсоветские практики (вос)производства этничности у коренных народов Западной Сибири.	60
<i>В. В. Подолько</i> Административно-территориальные преобразования на территории Северного Казахстана в исторической ретроспективе.	66
<i>А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева</i> Экопоселения: модернистский вариант освоения сельских территорий (на примере Омской области)	70
<i>Т. А. Сироткина</i> Этнонимия региона как зеркало этнической идентичности	74
<i>Р. Ю. Федоров</i> Этнокультурные процессы у переселенцев из Белоруссии на территории Большемуртинского района Красноярского края.	77
<i>Л. И. Шерстова</i> Инородческое население междуречья Бии и Катуня в XVII — начале XX вв.: этносоциальные трансформации.	80
<i>Н. И. Шитова</i> Старообрядцы села Кебезень.	85
<i>В. А. Яровикова</i> Влияние религии бон на становление тибетского буддизма (VII–XI вв. н. э.).	89

2. Культура и быт народов в полиэтническом пространстве регионов

Е. А. Ерохина Сакрализация историко-культурного наследия в практиках неотрадиционализма тюркских народов Южной Сибири	94
В. В. Задёра Экономический интерес, культура и быт немецких переселенцев-колонистов Камышинского уезда в XVIII–XX вв. Поволжские немцы в становление полиэтнического региона Камышинского уезда и Саратовской губернии	97
Т. С. Киссер Российские немцы в социальных сетях	101
С. Н. Корусенко, В. В. Подолько Формы землепользования у татар и бухарцев в начале XVIII в. (по материалам дозорных книг)	107
Ч. К. Ламажаа Календарный обряд тувинцев дагылга: терминология и виды (обзор литературы)	114
Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев Алтайская свадьба в условиях пандемии	117
Н. О. Тадышева Современные предания, легенды, былички алтайцев: смыслы, образы, функции	122
М. Н. Тихомирова Традиционные присваивающие виды хозяйственной деятельности ясколбинских татар в прошлом и настоящем	128
В. В. Ушницкий Земледелие у северных алтайцев (размышления о происхождении земледелия у тюркских народов Сибири)	132
М. П. Чебодаева Орнамент вышивки на традиционной хакасской праздничной женской шубе	136
И. В. Чернова, Н. С. Грибанова Этапы развития садоводства в сельских населенных пунктах Западной Сибири (середина XIX – первые десятилетия XXI в.)	146
Ж. М. Юша Виды традиционного брака у тувинцев Китая в начале XXI в.	149

3. Этнография восточнославянского населения: пространственные и временные конфигурации

М. Л. Бережнова Этнографические сведения о русском населении Среднего Прииртышья в начале XVIII в. по данным «Дозорной книги Тарского уезда» 1701 года	154
Т. Н. Золотова Современная праздничная культура России: сохранение русских традиций, конструирование новых символов и смыслов	160
Н. В. Кабакова Хозяйство русских жителей Тарского Прииртышья (по материалам Дозорной книги Тарского уезда 1701 г.)	172
А. А. Крих, И. В. Чернова Ретрадиционализация в культуре русского сельского населения Западной Сибири (XX – первые десятилетия XXI в.)	177
И. В. Куприянова Этничность старообрядчества в интеграционных процессах прошлого и настоящего	180
И. В. Межевикин Сельские кладбища русских в природно-средовой культуре Западной Сибири	183
Э. Г. Торусев Любительская охота и рыболовство русского населения Республики Алтай	189

<i>С. В. Туров</i>	Природопользование русского населения Алтая в XVIII – первой половине XIX в.	194
<i>Е. Ф. Фурсова</i>	Локальные этнокультурные идентичности русских старожилов в предгорьях Южного Алтая.	198
4. Антропология экстремальности и памяти в фокусе устной и гендерной истории		
<i>Е. П. Батьянова</i>	Жертвы Гражданской войны и репрессий 1920–1930-х годов в семейных хрониках телеутов.	204
<i>Э.-Б. М. Гучинова</i>	У каждого своя Сибирь. Устные истории в изучении повседневной жизни калмыков в ссылке	208
<i>А. С. Жанбосинова</i>	Память как травма: воспоминания жертв политических репрессий в фокусе эго-документов	214
<i>Н. Л. Пушкарева</i>	Антропология повседневности в социальной памяти советских женщин-ученых (на примере Новосибирска, 1950-е – начало 1990-х гг.)	220
<i>А. Т. Сабиров</i>	Устная история «молчаливого большинства». Из опыта полевых исследований в Узбекистане	224
<i>Г. С. Харатьян</i>	Сибирь в письменных воспоминаниях и устных рассказах репрессированных армян: от ГУЛАГа до второй родины	230
<i>Т. К. Щеглова</i>	Этнические депортации в Алтайский край: этапы, состав, численность, особенности размещения (1939–1956 гг.)	243
5. История исследований, историография, источниковедение и методы этнологии в региональных исследованиях		
<i>М. В. Гавриленко</i>	К вопросу о методике сбора полевого материала по теме «Пища русских Сибири»	256
<i>А. А. Гоппе, И. А. Панченко</i>	Создание научного бренда как эффективный способ продвижения результатов исследовательской деятельности на примере проекта «Устная история и этнография в полевых исследованиях второй половины XX – начала XXI в. как источник и метод изучения и сохранения историко-культурного наследия сельских территорий Алтайского края»	258
<i>В. Г. Дацышен</i>	Алтайский эпизод службы этнографа К. М. Рычкова	261
<i>Д. В. Емельянов</i>	Фотография как источник изучения традиционных средств транспорта коренного населения Алтая начала XX в.	263
<i>Л. Н. Мукаева</i>	«У каждого человека есть светлые и темные стороны, как у кедров на сопках Алтая»: этнокультурная составляющая полевых изысканий финского геоморфолога Г. Й. Гранё в Русском Алтае и Монгольском Алтае в 1906–1909 гг.	269
<i>Л. И. Никонова</i>	Миграция мордвы из Сибири и сопредельных территорий: аспекты из рабочего блокнота экспедиций и не только	277
<i>О. А. Осадчая</i>	Специфика использования опросного метода при изучении антропологических аспектов миграционных настроений старшеклассников (на примере учеников 9–11 классов МБОУ «Большереченская СОШ» Омской области)	281
<i>А. В. Рыков</i>	Полевые исследования татар Алтайского края в 1990–2010-е гг. Центром устной истории и этнографии АлтГПУ	284

В. Г. Седельников, А. П. Дворецкая	
Тайны острова Диксон: по следам спутников Руаля Амундсена на шхуне «Мод» (1918–1983)	287
Т. Б. Смирнова	
Материалы этнографических экспедиций в немецкие села Алтайского края в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета	293
Е. А. Шлегель	
Этнографические экспедиции в немецкие поселения Алтая, Поволжья и Украины	299
О. С. Щербакова	
Частушки Алтая: собрание, публикации, гармонисты-исполнители (последняя треть XX – первое двадцатилетие XXI вв.)	302
И. Г. Черляков	
Роль детского рисунка в отражении повседневной жизни села (на материалах Северного Приителечья)	306
 6. Этнографическое музееведение: актуальные проблемы и исследования	
А. Н. Блинова	
Культурное наследие российских немцев в музейных коллекциях Западной Сибири	316
А. В. Богочанова	
Праздники-реконструкции на открытом воздухе (из опыта работы ГХМАК)	319
Н. В. Виницкая, И. А. Шевлякова	
Творчество художников Алтая как результат коммуникации прошлого и настоящего	324
И. А. Глуховских	
Формирование этнографической коллекции в Государственном художественном музее Алтайского края в 2001–2020 гг.	328
В. М. Кимеев	
Археолого-этнографические исследования русских Притомья	331
И. В. Куприянова	
Популяризация традиционной культуры средствами научно-музейной реконструкции	333
О. С. Мамонтова	
Музейная коллекция как источник по изучению обрабатывающих промыслов русского населения Алтая	335
И. И. Назаров	
Этнографическая выставка в современном музейном пространстве Барнаула	342
Е. А. Полякова	
Музейно-этнографические программы как способ сохранения национальной идентичности (на примере деятельности Омского государственного музея-заповедника «Старина Сибирская»)	350
О. Г. Филиппова	
«Дети XXI века о детях войны»: об опыте реализации краевого конкурса исследовательских проектов	357
А. В. Чинина	
Творчество Н. Чепоква как проявление сибирской ментальности «неоархаики»	361
О. Н. Шелегина	
Средовые музеи Сибири: социокультурные практики освоения этнокультурного наследия	364
Н. Н. Шатова	
Реализация проекта «Мы земляки. Многоликая Заельцовка»: опыт представления полиэтнического населения района мегаполиса в музейном формате	369
 7. Народные мастера	
Л. М. Полякова	
Уроки народной вышивки	376
Список авторов	381

Научное издание

Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы 10-й Международной научной конференции
«Этнография Алтая и сопредельных территорий
в дискурсе инновационных и традиционных подходов:
результаты и проблемы изучения региональной истории и культуры народов»,
посвященной тридцатилетию Центра устной истории и этнографии
Алтайского государственного педагогического университета
(Барнаул, 2–4 декабря 2020 г.)

Под редакцией Татьяны Кирилловны Щегловой

Выпуск 10

Оформление и компьютерная верстка
Н. В. Васильевой

Подписано в печать 22.11.2020. Формат 60×84/8. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Гарнитура Selina. Усл. печ. л. 44,8. Тираж 150 экз. Заказ 515.

Отпечатано в типографии ООО «АЗБУКА»
г. Барнаул, ул. Мерзликина, 10
тел. 62-91-03, 62-77-25
E-mail: azbuka@dsmail.ru