Научно-производственный центр "Наследие"
Барнаульский государственный педагогический университет
Алтайский краевой институт повышения квалификации
работников образования
Государственный Художественный музей Алтайского края

ИСТОРИКО-
КРАЕВЕДЧЕСКИЙ
МУЗЕЙ БГПУ

ЭТНОГРАФИЯ АЛТАЯ

(Материалы II научно-практической конференции)

Барнаул - 1996

63.3 (2Р5)
Э916

Редакционная коллегия:

Щеглова Т.К. (ответственный редактор),
Демин М.А.,
Степанская Т.М.,
Шамина Л.Н.,
Никитина Л.А.

В сборнике содержатся материалы 2-ой научно-практической конференции по материальной и духовной культуре населения Алтайского края и сопредельных территорий, в которой приняли участие преподаватели и ученые, историки, этнографы, культурологи, филологи высших учебных и научно-исследовательских заведений Западной Сибири, а также научные сотрудники историко-краеведческих и художественных музеев. Издание включает полевые материалы по этнографии и фольклору, методические рекомендации, сюжеты по истории и теории этнографической науки. Редакция так же включила материалы-сообщения с мест, которые не претендуют на теоретические обобщения, но представляют определенный интерес с точки зрения становления местных этнографических исследований. Сборник предназначен для преподавателей, студентов, учащихся, работников научных, образовательных, культурных учреждений, домов творчества.

Рисунки и оформление О.А.Федоренко.

На обложке: резьба наличника, с.Алтайское, ул.Маркса, 124.

ISBN 5-88210-079-8

©Лаборатория исторического
краеведения БГПУ и АКИПКРО,1996

I. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СИБИРИ

О.Н.ШЕЛЕГИНА

ИСТОРИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ В XIX В.

В XVIII - начале XIX в. в трудах П.Палласа, И.Георги, И.Гмелина, С.Крашенникова и др. появились первые краткие несистематические упоминания о жизни русских в Сибири. Для русской науки того времени был свойственен интерес прежде всего к аборигенному населению края. У названных ученых-путешественников преобладал кунсткамерный подход к явлениям этнографического порядка.

Для первой половины XIX в. характерно появление большого числа работ краеведческого характера. Важное значение в организации изучения жизни русского населения и публикаторской деятельности сыграло Русское Географическое общество, основанное в 1845 г. В соответствии с его программой, включавшей широкий круг вопросов по духовной и материальной культуре сельского и городского населения, в Санкт-Петербург поступило и сохранилось до настоящего времени 30 ответов из сибирских волостей. Авторами этих рукописей с разделами "О наружности", "О языке", "Домашний быт", "Особенности общественного быта", "Образование, нравственность и привычки" являлись работники волостных правлений, учителя и священники.

С середины XIX в. выходят в свет этнографические описания, основанные на методе "включенного наблюдения", путевые и тематические заметки. Н.Абрамов, Е.Авдеева, А.Зырянов, П.Кириллов, П.Словцов, А.Степанов, А.Третьяков, Т.Успенский, Н.Щукин и др., представлявшие разные направления в общественной мысли и историографии конкретно осветили некоторые стороны культуры и быта русских старожилов как всей Сибири, так и ее отдельных районов. Применительно к Алтаю, который Г.Потанин называл "самым благодатным краем Томской губернии" в этот период наиболее значимы работы его и С.Гуляева, а также краеведа-крестьянина П.Школдина. В целом же, названные авторы только выделили комплекс факторов (влияние природный условий, сохранение традиций, заимствования у аборигенного населения, имущественная дифференциация, религиозная ориентация), определяющих состояние материальной и

духовной культуры крестьянства и заложили основу для дальнейших исследований.

Во второй половине XIX в. по инициативе РГО проводились многочисленные экспедиции по территории Сибири. Руководителями и участниками их были Г.Григоровский, Н.Костров, Н.Петропавловский, А.Принтц, П.Ровинский, С.Швецов, Н.Ядринцев и др. Материалы экспедиций обычно обобщались в форме путевых очерков или отчетов о поездках, в которых разнородные данные о материальной и духовной культуре русских включались в общую канву повествования. Осуществлялись и монографические полевые исследования, например М.Швецова изучала быт старообрядцев-"поляков" в Змеиногорском округе на Алтае.

Существенную работу по сбору материала по истории культуры русского населения Сибири осуществляли организовывавшиеся в разных городах общества по изучению края и музеи. Среди них выделялся музей в Минусинске, возглавляемый неутомимым краеведом Н.Мартьяновым. В местных изданиях как то: "Ежегодники" музеев, "Памятные книжки губерний" - отражались результаты этой собирательской деятельности.

Таким образом, при активном взаимодействии научных, общественных и официальных организаций был накоплен значительный этнографический материал о русском населении Сибири. Вместе с тем, этому массиву данных, из-за отсутствия единого методологического подхода, плана при его формировании, присуща недостаточная хронологическая, территориальная и тематическая репрезентативность.

В конце XIX в. началась некоторая систематизация и осмысление знаний о традиционной народной культуре сибиряков. Так, в крупные монографические историко-географо-экономические описания сибирских территорий, опубликованные М.Кривошапкиным, Н.Латкиным, П.Третьяковым и др. были включены этнографические очерки о материальной и духовной культуре русского населения.

А.Щаповым, Н.Ядринцевым, А.Новоселовым, Д.Анучиным, А.Макаренко были предприняты попытки общетеоретического обобщения судеб русского населения Сибири. Исследователи поставили и стремились решить важный вопрос о последствиях взаимовлияния на протяжении столетий двух этнических культур - русской и аборигенных народов, оценить степень "осибирячивания" русских переселенцев. Однако в силу ряда причин (слабость методологической базы, недостаточный уровень развития сибиреведения, политические взгляды) они явно преувеличивали областную специфику культуры

русского населения края, сделанные ими наблюдения и выводы представляют историографический интерес. Фактически ими впервые была поставлена, хотя и без соответствующих формулировок, проблема адаптации населения в условиях освоения новых территорий, имеющая в настоящее время несомненное научное и практическое значение.

Итак, на протяжении XIX в. этнографическое изучение русского населения Сибири прошло ряд важных этапов от простой фиксации отдельных эпизодов быта русских сибиряков до попыток теоретического обобщения результатов их проживания на сибирской территории в течение двух веков. Благодаря усилиям широкого круга лиц - ученых, краеведов, путешественников, публицистов, общественных деятелей были собраны и в значительной мере опубликованы сведения о материальной и духовной культуре русского населения Сибири, сохраняющие до настоящего времени свою познавательную ценность. Богатое наследие прошлого может и должно широко использоваться в сфере образования(чтение спецкурсов, подготовка учебных пособий), культурно-просветительной, краеведческой деятельности. "Без корня и полынь не растет", - гласит народная мудрость.

Я.Е.КРИВОНОСОВ

ДОКУМЕНТЫ ЧАРЫШСКОЙ СТАНИЦЫ КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ОБЩЕСТВЕННОГО УКЛАДА КАЗАЧЕСТВА

Работа написана на основе документов фонда Чарышской станицы Сибирского казачьего войска, хранящихся в Государственном архиве Алтайского края[1]. В шестидесятых-семидесятых годах XVIII века были сооружены Чарышский, Тигирецкий форпосты, Сосновский, Тулатинский и Яровской маяки[2]. К концу XVIII в. на их базе сформировались казачьи поселения Чарышской станицы: Чарышское станичное поселение, поселки - Сосновский, Тигирецкий, Тулатинский, Яровской[3]. Документы отражают последние десятилетия существования казачества, как сословия - конец XIX, начало XX веков, когда его общественный уклад устоялся, традиции сложились в определенную систему, которая до сих пор позволяет выделять в составе русского народа эту уникальную социальную, бытовую и культурную общность. По положению особого устава казачьего войска и преобразования линейного казачьего войска в Си-

бирское казачье войско [4]: "казаки отбывают воинскую повинность с собственным снаряжением и на своих лошадях". Это вносило серьезные изменения в воинскую службу, быт и хозяйство. Необходимо было иметь больше лошадей, в том числе верховых не менее, чем по одной на каждого мужчину, при том приученных к боевым маневрам, хождению в строю [5]. В станице содержали по 6-7 лошадей в среднем на хозяйство. Кроме того, у каждого казака должно было быть в готовности и исправности обмундирование и оружие. Обязательный список снаряжения включал 57 предметов: мундир, папаха, шинель, полотенце, перчатки, сапоги, нагайка, шашка, ложка, седло, торба конская... [6].

Казак с детских лет знал: его призвание - воинская служба царю и отечеству. Казачьи школы отличались тем, что здесь в обязательном порядке занимались гимнастикой, учились владеть шашкой, пикой, винтовкой, управляться с конем [7]. В станице поддерживался в рабочем состоянии "полигон" - специально оборудованное поле для воинских занятий: джигитовка, стрельба с лошади, рубка "лозы".

Ежегодно станичный сход принимал "приговоры" о внесении имен молодых казаков, достигших восемнадцатилетнего возраста, в списки разряда служивых. Большинство из них вскоре должны были пройти двухлетнюю службу в полку Сибирского казачьего войска, затем возвращались домой, зачислялись в запас, но были обязаны находиться в боеготовности.

По статистике 1907 года Чарышская станица с четырехтысячным населением готова была немедленно выставить: обер-офицера - 1, унтер-офицеров (урядников) - 32, казаков - 225. Кроме того, имелось малолетков (официальный термин), подготовленных к службе - 97, отставных: обер-офицер - 1, урядников - 34, казаков - 401, казачьих детей - от 1 до 17 лет - 959 [8].

Проявлением гибкости царских властей было сохранение традиционного казачьего "круга" - общественного самоуправления, которое сочеталось со строгой подчиненностью и воинской дисциплиной. В 1870 году царем утверждено "Положение об общественном управлении в казачьих войсках" [9]. В соответствии с ним, во всех селениях Чарышской станицы созывались сборы (сходы), решавшие вопросы жизни и быта. Сходы избирали доверенных, получавших право участвовать в Станичных сборах. В 1903 году в этой станице он состоял из 53 избранных: 17 - от Чарышского станичного поселения, 11 - от поселка Тулатинского, 9 - от Тигирецкого, 7 - от Яровского, 5 - от Сосновского [10].

Станичный сбор выбирал станичного атамана, который после этого утверждался вышестоящими органами, и станичное правление. Утверждал учителей, врачей, ветфельдшеров, церковных служащих. Для примера, выписываю из "журнала" Станичного сбора содержание приговоров: утверждение раскладки денежных сборов на домохозяев, распределение натуральных повинностей, выделение участков для сенокосов, ремонт переправы через Чарыш, исправление дорог, выдача разрешительных билетов на заготовку леса, участие в обывательской гоньбе, утверждение списка призываемых на службу, рассмотрение просьб на освобождение от лагерных сборов, утверждение попечителей над сиротами [11]. На последнее решение следует обратить особое внимание. Казачий "собес" был поставлен на серьезную ногу. На станичных сборах не только избирались попечители над сиротами, но и ежегодно заслушивали отчеты о сохранности имущества и воспитании детей [12].

Сбор заботился, чтобы ни одна семья, ни один казак не впадали в нищету. Было это делом не только казачьего достоинства, но и материальной заинтересованности. По положению, если казак был не в состоянии содержать необходимое для воинской службы снаряжение, община, здесь она именовалась "общество", обязана была обеспечить его при общей помощи. В одном из писем Наказного атамана Сибирского казачьего войска, связанным со Столыпинскими реформами говорилось: "В случае отсутствия необходимых средств у казака, его на службу должно снарядить станичное общество, но для этого представляется совершенно необходимым, чтобы станица обладала общим имуществом, каковым и является станичная земля" [13]. Вот почему в 1913 году сходы всех без исключения селений Чарышской станицы высказались против разделения земли и передачи ее в частную собственность.

Выписка из приговора Тулатинского поселкового сбора: "... переход от общинного землепользования к подводному или отрубному для нас, казаков, совершенно нежелателен на том основании, что по особенностям местных условий общинный порядок вполне отвечает общественному и хозяйственному укладу жителей нашего поселка". Мы "предпочитаем" преимущества совместной жизни в поселке, дающей нам возможность пользоваться хорошей школой, общей церковью, общинным хлебозапасным магазином и прочими удобствами совместной жизни" [14].

Два десятка лет до этого, в 1892 году, когда так же было предложено разделить пахотную землю, сбор поселка Яровского высказал еще одну, весьма показательную для казаков, причину привязанно-

сти к общинному жизнеустройству: "Мы желаем заниматься пахатной землей, как занимались наши предки" [15].

21 апреля 1896 году царем утверждено "мнение Государственного совета "О поземельном устройстве казачьих войск", которым установлено, что земли, отведенные станицам, "находятся в общинном владении и не могут входить в чью-либо личную собственность" [16].

Казачьи традиции поддерживались устойчивостью семейного уклада. От одного корня разрастались семьи и роды. Только в Чарышском станичном поселении к 1908 году жило 6 семей Шестаковых, 7 - Безруковых, по 8 - Куйбышевых и Тарских, 9 - Березовских, 10 - Размазиных, 12 - Храбровых, 16 - Иевлевых, по 17 - Черкашиных и Коломиных, 38 - Серебрянниковых [17]. А Серебрянниковы и Шестаковы упоминаются среди казаков XVIII века.

В отличие от Антоньевской и Усть-Алейской станиц Алтайского округа, для Чарышской казачьей станицы была характерна однородность населения. В 1901 году из 3703 ее жителей - 3434 были из казачьего сословия. Исключение составляли 88 мещан, 38 служителей культа и их детей, около сотни "инородцев" [18].

Большинство исповедало православие. К 1911 году действовало три церкви и молитвенный дом [19].

Станичная община имела высокий уровень самообеспеченности. Несмотря на горные условия и ограниченность пахатной земли, казаки производили в достатке хлеба, мяса, молока, меда, кормов для скота, в поселках действовали кузницы, мельницы, маслобойни, были свои печники, пимокаты, кузнецы, сапожники, шубники, портные, был при школе даже учитель пчеловодства с показательной пасекой [20].

Но не было и замкнутости. В магазинах станицы не переводились товары из Европы и Китая, Сибири и России. А Общество Чарышского маслоделия изготовляло по контрактам экспортное масло, которое вывозилось в Англию, Германию, Данию [21].

В каждом поселке станицы были казачьи школы, а в Чарышском - училище более высокой ступени, куда направлялись дети по окончании поселковых школ. Аттестованные в нем имели возможность поступить в учебные заведения Омска (центр Сибирского казачьего войска), Томска (столица губернии), получить специальности фельдшера, учителя, пчеловода, мастера маслоделия, как стипендиаты войска.

В 1910 году Войсковой наказной атаман дал указание об обязательном образовании в землях Сибирского казачьего войска. Ата-

ман лично присутствовал на Чарышском станичном сборе, где потребовал от казаков клятву учить всех детей [24]. В 1911 году военное казачье ведомство выдало общине Сосновского поселка безвозвратную ссуду на постройку школы [25].

В отношении жилья казаки устраивались тесно. При сравнительно многолюдных семьях большинство домов здесь было одно и двухкомнатные.

Казак К.И.Назаров был зажиточным, имел 24 лошади, 38 коров, 15 овец, 5 коз, 8 ульев. А размещалась семья из 12 человек в двухкомнатном доме. В однокомнатной избе теснились 8 членов семьи Ф.С.Кулешова. Он тоже не был беден, держал 10 лошадей, 7 коров, 7 овец, 2 козы [26]. Правда станичники имели в поле 84 заимки, но там жили только в летнее время, в период полевых работ.

Своеобразие укладу жизни казаков придавало наличие Станичного суда, который избирался станичниками на трехлетие. В станичных документах его называют то третейским, то почетным, то судом чести. В его компетенцию не входило рассмотрение уголовных дел. Он разбирал бытовые тяжбы о неоплате долгов, о разделе имущества, о потравах посевов скотом, нанесении побоев и оскорблений. Он защищал честь и достоинство: "присудить штраф один рубль за оскорбление вдовы". "За оскорбление атамана поселка Сосновского подвергнуть аресту при станичном карауле на трое суток". Заметно постоянное стремление судей, уважаемых в станице людей, примирить стороны, что довольно часто удавалось. "Парасковья Чиркова и Дмитрий Чирков между собой помирились, посему настоящую мировую сделку записать в книгу" [27].

Наличие самоуправления, выборность и подотчетность руководителей делали взаимоотношения людей в станице более мягкими. В отчетах по преступности, которые регулярно станичный атаман подавал в вышестоящие организации, очень часто стоят одни прочерки. Среди окружающего крестьянства казак был более развит физически, грамотнее, зажиточнее. Но, в то же время вынужден был больше трудиться, отдавать время общественным делам, которые нередко были обременительны и вызывали жалобы [28].

Связанный с мировой и гражданской войнами наплыв переселенцев и беженцев, неорганизованный и неограниченный, покончил с однородностью населения станицы, превратив казаков из хозяев положения в социальное меньшинство. Это затруднило сохранение и отстаивание традиционного образа жизни.

Последние годы показали, что не все утеряно, есть надежда на возрождение вековых традиций уникального социума.

Примечания:

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК), фонд д.216, опись 1. Далее указываются дела этой описи, этого фонда.
2.А.Сергеев. Тайны алтайских крепостей. Б., 1975, с.12.
3. д.46.
4. ПСЗРИ, изд.2.т.XXXVI, отд. 1, N 36730.
5. д.21, 46, л.19.
6. д.56, л.37-40.
7. д.99, лл.17, 123.
8. д.34.
9. ПСЗРИ, собр.2., т.45, отдел. 1, N 48354.
10. д.63, л.2; д.2, л.1,2.
11. д.11, 18, 63.
12. д.24.
13. д.103, л.131-133.
14. д.103, л.136.
15. д.57, л.16.
16. ПСЗРИ, собр.2. т.44, отдел 1, N 46996.
17. д.2.
18. д.45, л.61-66.
19. д.34, л.40-41; д., 63, л.3.
20. д.31, 108.
21. д.45, л.133-135; д.46.
22. д.6, л.7, 16.
23. д.13, 99.
24. д.99, л.33-41.
25. д.108.
26. д.21, л.14-27.
27. д.20, 68.
28. д.18, л.21.

С.Ю.НАГОРНАЯ

К ВОПРОСУ О СУДЬБАХ ЧАСТНЫХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ БИБЛИОТЕК ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА НА АЛТАЕ

О значении изучения истории библиотек и характера читательских запросов различных слоев общества в истории культуры говорится давно [1]. Изучение состава личных библиотек позволяет делать выводы об уровне образованности владельцев, о читательских интересах, дает возможность сопоставлять составы библиотек представителей одной и разных групп населения в определенное время и в разные исторические периоды.

Говоря об образованности старообрядцев-крестьян, следует отметить высокий уровень грамотности, почти "все старообрядцы умели читать и писать,... на воспитание и образование... обращали большое внимание" [2]. Консерватизм (от латинского conservare охранять, сохранять) старообрядческой идеологии заставлял изучать

старые книги, создавать новые по дониконовским канонам, продолжать и развивать "многовековые традиции письма и художественного оформления русской книги" [3]. Поэтому старообрядческие библиотеки были богаты раритетами, многие из которых сохранились до наших дней.

Немалые хранилища книг имели старообрядческие общины, бытовали и частные собрания.

На Алтае в начале XIX в. существовали личные старообрядческие библиотеки в среде крестьян и мещан. Так, у крестьянина Емельянова в состав личной библиотеки входили 23 книги, известные по описям, хранившимся в архиве Барнаульского Духовного правления; у служителя Засмолина - 17 книг, у мещанина Усольцева - 33, у мещанина Бондырева - 14, у крестьян Салесиной, Шурыгиной и Чащина - 25 [4].

Большую часть этих собраний составляли книги богослужебные, учительные, житийные, апокрифы, церковно-полемические. Это были рукописные и печатные произведения, причем часто рукописи преобладали. Так, самой популярной рукописной книгой был Сборник, "излюбленный вид сочинения у старообрядцев, включавший в себя тематический подбор выписок и мелких произведений как разнообразной древнерусской литературы, так и новой старообрядческой" [5]. Сборники непременно были в каждом собрании, вместе с Евангелием, Апостолом, Кормчей, Святцами, Триодями, Псалтырями, Требниками, Службами, Часовниками, Житиями, Цветниками, Каннониками, Мирозрительным Зерцалом, Догматами веры и т.д. Большинство библиотек включали и такие издания как История о Соловецких Страдальцах, Соловецкие ответы, Скитское покаяние, Разглагольствие, Книга о лжеучителях, Апокалипсис, нотные книги и др.

Судьбы многих собраний были не просты. В начале XIX в. старообрядческие библиотеки часто подвергались аресту со стороны официальных властей, так, в 1821 году Канцелярия Колывановоскресенского Горного Начальства отправляет в Барнаульское Духовное правление книги, изъятые у крестьянина Емельянова, в июле 1824 года из Комиссии Военного суда передаются туда же книги, принадлежавшие бергеру Богданову, в августе 1828 года та же комиссия передает книги, изъятые у записного служителя Засмолина, в марте 1830 года из Барнаульской градской полиции переданы книги, принадлежавшие мещанину Усольцеву, мещанину Бондыреву, мещанину Мушникову, в мае 1831 года из Сузунской заводской конторы переданы книги, принадлежавшие отставному служителю Духани-

ну, в июле 1837 года из Барнаульского Записного суда - книги, принадлежавшие девкам Салесниной и Шурыгиной и крестьянину Чащину, в апреле 1839 года - крестьянину Васинову [6].

Все эти книги подвергались рассмотрению комиссией Барнаульского Духовного правления на вопрос "нет ли в них чего предосудительного и ... противного вере" [7], после чего отсылались в Тобольскую Духовную Консисторию для подтверждения.

Под предосудительностью подразумевалось написание "дурнем и труднем к уразумению почерком" [8], печатание без благословения Святейшаго правительствующаго Сенода и цензуры духовной, так, например, 23 марта 1833 года из Тобольской Духовной Консистории по секрету приходит указ о рассмотрении старообрядческой книги Апокалипсиса, о чем отец Архимандрит Иона "мнением полагает: что как книга сия в некоторых местах запачкана и полиняла, а в иных писана дурнем и труднем к уразумению почерком, и кроме Апокалипсиса имеет прибавления выписанных из других книг с примесью суемудренных мнений, то обращение оной в руках простолюдинов под именем Апокалипсиса может произвесть множество ложных понятий и противных истин толков: почему книгу оную лучше не возвращать ся владетелю, а сожечь, или хранить с подобными для чтения из любопытства благоразумным и твердым людям" [9]. После чего последовал приказ: "Книгу Апокалипсис согласно мнению отца Архимандрита Ионы не возвращая тому у кого отобрана, отдать О.Ключарю для хранения в Соборной ризнице с прочими таковыми же ..." [10].

Таковою же стала "книга под названием Маргарит", присланная из Барнаульской градской полиции в числе 53 книг для рассмотрения, "отобрана от барнаульского мещанина Бондырева, состоящего в расколе по разсмотрению оном оказалось оныя книга отпечатана в типографии Почаевской без благословения Святейшаго правительствующаго Синода и цензуры духовной" [11]. На это издание так же последовал указ из Тобольска: "книгу Маргарит отдать О.Ключарю, яко сомнительную" [12].

Наибольшему подозрению подвергался Сборник, самое демократичное произведение старообрядческой литературы. Его "разсмотрение" иногда затягивалось на несколько лет, так, рукописный Сборник и разные тетради и листы, присланные из Барнаульской Комиссии Военного суда 18 июня 1824 года, было отправлено донесение в Тобольскую Духовную Консисторию лишь 9 марта 1833 года, в котором сообщалось, что "в Соборнике содержатся многия и злейшая клевет...на патриарха Никона и на православную церковь" [13]. Ка-

ких именно "клевет" - не указывалось. "В тетрадях описывается путешествие какого-то Суханова по Фивны местам.. Рассуждение 2-е о двуперстном кресте... Иные тетради весома худыми чернилами писаны, невозможно прочитать и потому оные не представляю... Письмо выголуксинских жителей ко крестьянину Андреии Орефеву..." [14]. На донесение последовал указ из Тобольска, что на испрашиваемое разрешение "на истребление старообрядческой книги Соборника и разных письменных тетрадей и листов. Приказали: Книгу Соборник, тетради и листы вместе Барнаульскому духовному правлению сожечь в оном" [15], что было незамедлительно исполнено.

В 1837 году рассмотрение Духовным правлением книг и резолюции на них будут смягчены, так в феврале 1837 года в донесении Тобольской Консистории будет звучать следующее: "Хранящиеся в Архиве онаго правления старопечатных книг членами онаго разсмотрены числом 20. И ничего в них явно противнаго вере, не оказалось, а равно и в 5-ти иконах писанных на досках по освидетельствовании оным ничего противнаго нет" [16].

Связано это будет прежде всего с образованием единоверческих общин на Алтае и всяческой поддержкой их со стороны официальной церкви, в данном случае речь идет о разрешении отдавать вновь строющимся единоверческим церквам старопечатные книги, ибо единоверцам разрешалось проводить богослужение по старым книгам, что являлось уступкой старообрядчеству со стороны государственной церкви.

Образование единоверия, как условного примирения старообрядцев с официальной церковью [17], было решением "в духе легализации старообрядчества и включения его на правах относительной автономии в систему православного церковного управления" [18], что явилось смелым, но "в общем малоуспешным экспериментом" [19], т.к. уступки старообрядцам изрядно сокращались, а плата за них повышалась. Поскольку правительству единоверие было во всех отношениях выгоднее "раскола", Синод всячески шел на поддержание его.

Когда комиссия Духовного правления не находила в книгах ничего "противного вере", их все же не разрешалось возвращать бывшим владельцам: "... но книг и икон отнюдь хозяевам не возвращать" [20], но "ежели пожелают иметь их единоверцы, отдать им не премешно за цену, какую по обоюдному согласию положат" [21]. А в 1839 году Томская Консистория будет предписывать правлению потребовать сведения от попечителей вновь строющихся единоверческих церквей в Барнаульском округе нужны ли для них какие-либо

книги, отобранные от барнаульского мещанина Евсея Иванова Бондырева" [22].

Именно Евсей Бондырев в 1833 году просил Преосвященнаго Афанасия Архиепископа Тобольского "возвратить ему старообрядческие книги, отобранные у него 21 марта 1830 года барнаульскою градскою полицию на сумму 740 рублей и переданные на разсмотрение в Барнаульское Духовное правление" [23].

С подобною же просьбой обратилась вдова умершего барнаульского мещанина Кирилла Усольцева, о возвращении ей тридцати трех старообрядческих книг, "отобранных от мужа ея в 1828 году бывшим тамошним Городничим Зубаревым и отосланных в Барнаульское Духовное правление для разсмотрения" [24].

На эти прошения Томский Губернский Суд "заключил: книги, отобранные от прописанных лиц, ежели по свидетельству Барнаульского Духовнаго правления окажутся непротивными религии, возвратить по принадлежности, а в противном случае истребить" [25].

На что Духовное правление ответило, что была возвращена через полицию мещанину Усольцеву книга Святцы, о других книгах "из дела не видно" [26]. С 23 февраля 1837 года в Указе Консистории будет предписано: "продажа старообрядческих книг, по желанию Секисовских Единоверцев купить их - возможна и прочих Единоверческих Церквей лицам, на что испрашивать у Его Преосвещенства Архипастырское разрешение" [27].

Но указ начинает исполняться лишь через несколько лет. В 1840 году сыну умершего мещанина Евсея Бондырева Иосифу будет разрешено продать напрестольное Евангелие "Секисовской Единоверческой секты" за семь рублей серебром.

На другие книги ему придется писать на имя Всемилостивейшаго Государя в апреле 1841 года прошение: "отобранные у покойного отца.. старопечатные книги... дозволить... как наследнику имения покойнаго отца моего, продать ... во вновь строющимся единоверческих церкви в деревнях Дмитриетитовой и Суенгинской" [28]. В июле 1841 года Иосифу Бондыреву будет разрешено продать "Барнаульского округа Верх-Чумышской волости деревни Дмитриетитовой старообрядческого общества Единоверческого Покровской церкви" девять книг за 185 рублей: Псалтырь Следованную, Евангелие недельное, Шестоднев, Апостол, три Пролога, Канонник, Страсти Господни" [28].

Что стало с другими книгами - можно только предполагать.

Это лишь малая часть из истории частных книжных собраний старообрядцев первой половины XIX в. на Алтае. Следует отметить,

что наши наблюдения носят предварительный характер, существенные выводы можно будет сделать при рассмотрении всего комплекса документальных источников, что необходимо для изучения роли частных библиотек и влияния рукописных и старопечатных книг на развитие культуры населения Алтая.

Примечания:

1. См.: Лупов С.П. Изучение истории библиотек и характера читательских запросов различных слоев общества как одна из важнейших задач, стоящих перед исследователями в области истории культуры (на примере изучения истории русских библиотек эпохи феодализма). Русские библиотеки и их читатель. - Л., 1983.
2. Громыко М.М. Мир русской деревни. - М., 1991. С.293.
3. Розов Н.Н. О культурно-историческом значении рукописной книги после введения книгопечатания в России. Русские книги и библиотеки в XI - пер.пол.XIX в. - Л., 1983, С.22.
4. ГААК, ф.26, оп.1, д.1227, л.8-10.
5. Громыко М.М. Мир русской деревни... С.283.
6. ГААК, ф.26, оп.1, д.1227, л.8-10.
7. Там же, л.20.
8. Там же.
9. Там же.
10. Там же.
11. Там же, л.7.
12. Там же.
13. Там же.
14. Там же.
15. Там же.
16. Там же.л.24.
17. Полный церковно-славянский словарь, составленный протоиереем Г.Дьяченко. Репр.воспроизв.изд.1900. - Издательский отдел Московского Патриарха, М., 1993. С.842.
18. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. - Новосибирск, 1974. С.345.
19. Там же.
20. ГААК, ф.26, оп.1, д.1227, л.24.
21. Там же.
22. Там же, л.25.
23. Там же.
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же.
27. Там же, л.49.
28. Там же.
29. Там же.

Н.А.СТАРУХИН

К ХАРАКТЕРУ ПОЛЕМИКИ МЕЖДУ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ОТДЕЛЬНЫХ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП АЛТАЯ В КОНЦЕ XIX В.

Полемика, являясь предметом интеллектуальной борьбы противопоставленных после раскола русской церкви сторон, новообряд-

цев и старообрядцев, показала глубинные корни этого раскола, различия в характере их духовной культуры. Основной тон в полемике указанного периода задавался миссионерами создаваемых противораскольнических братств, одной из главных целей которых была охрана "чад" православной церкви от "посягательств раскола"[1]. Активность создаваемых братств определило и распространение священства так называемого "австрийского рукоположения" после восстановления Босно-Сараевским митрополитом Амвросием трехчинной иерархии (в 1846 г.) на территории Австро-Венгрии (с. Белая Криница). На Алтае распространение "Белокриницкого священства" отмечалось с 1850-х г.г.

Как отмечалось, к концу века новообрядческая полемика "прошлых времен", направленная "... против древних истинно-православных преданий... скончалась, вышла из употребления"[2]. Но характер дискуссий между представителями церквей остался прежним: с одной стороны, та же защита церковных преданий (старообрядцы), с другой, оправдание реформ, вызвавших раскол церкви (новообрядческие миссионеры).

В данной статье сделана попытка анализа некоторых документов краевого архива и отдельных рукописных сборников одной из частных библиотек края, которые, как мы полагаем, относятся к теме нашего исследования.

26 сентября 1885 г. епископом Макарием, главой созданного в октябре 1884 г. противораскольнического братства в г. Бийске, было получено письмо, в котором о. Макарий уведомлялся старообрядческим начетчиком Иваном Макаровым о состоявшейся 15 сентября 1885 г. в г. Барнауле беседе со священником Алтайской единоверческой церкви о. Михаилом Кандауровым. Беседа проходила в здании домовой "училищенской" церкви под "предводительством" благочинного священника И. Смирнова и смотрителя И.Я. Сырцова.

О. Михаилу Кандаурову ставилось в вину нарушение заранее оговоренных условий беседы, а именно, пунктов 2-го и 3-го: "... незакончивши надлежащего суждения ко второму не переходить" и не дозволяли "до времени" обращаться к публике "ни с вопросами, ни с объяснениями"[3].

В письме указывалось, что ход беседы был нарушен "на два дня", во-первых, по причине "своенравнобездельноупрямства" Кандаурова, не желавшего называть "свою" церковь "Грекороссийской"; это, по мнению Макарова, не могло причинить ему "ни малейшего вреда". Во-вторых, Кандауров настаивал на свидетельстве одного из отцов церкви VIII в. Иоанна Дамаскина, что повторение крещения и

после еретиков, а значит, и переходящих в старообрядчество представителей официальной православной церкви, уподобляется "христораспинательству". Макаров считал, что проводимое свидетельство ошибочно: "... св.Иоанн Дамаскин об еретиках не говорил". И так как Кандауров в своей "ошипке" не сознался, то старообрядцы его добросовестным человеком "не сознали", "... и за все вышеобъясненные его бестолковые действия советовал я ему еще поучиться, тогда уже в миссионеры садиться... оправдаться не в состоянии протчих же к беседословию вынуждает..." [4]. От дальнейшего "разбора" Макаров не отказывался и даже оговаривал в конце письма: "... есть-ли ваша церковь от лет Никона патриарха... не сбилась с правого исповедания... то мы, именуемые старообрядцы согласны взойти в ея состав" [5].

Последним положением определялись вопросы, заданные на недолго продолжавшихся после 15 сентября "беседословиях". Они сводились к следующему: насколько оправданно существование единоверия и было ли оно "до лет патриарха Никона", были ли спасительны обряды, которые содержались до этого, и как признавать "грекороссийскую" церковь, хотя и предавшую эти обряды церковной клятве, но разрешившую их в рамках единоверия с 1800 г.

Дальнейший ход бесед Кандауров прервал, и продолжится он между собеседниками письменно - "вопросоответно". Затянувшаяся до конца ноября переписка выявила довольно интересные взгляды сторон.

Особый оттенок приняли вопросы Кандаурова в связи с принадлежностью Макарова к одному из беспоповских согласий. Кандаурова интересовало, насколько долго существование "Нового Завета", определившего "непреложность" трехчинной церковной иерархии (епископ, священник, диакон), таинства Евхаристии (причастия) и может ли царствовать антихрист в той церкви, где приносится это таинство. Злободневно звучал вопрос Кандаурова о приеме "сынов" Православной церкви по первому чину еретиков, подлежащих, как известно, полному перекрещиванию - у беспоповцев. Не удержался Кандауров и от общепринятого среди миссионеров вопроса, "... с какого времени церковь... православная грекороссийская нарушила православную веру и какие именно ереси содержит, и каких еретиков..." [6]. От неоднократно предлагаемых собеседований в г.Бийске Макаров деликатно отказывался и предлагал "от своего грубоумия" свои группы вопросов. Из них заслуживают внимания вопросы, данные для "удобнаго разследования истинны" от 30 ноября. Макаров спрашивал, адресуясь его "Преосвященству" о.Макарию,

что есть Воля Божия, может ли кто подвергать ее "под свое направление", и может ли она находиться от кого "под зависимостью". Также Макаров задавал вполне законный вопрос: имеет ли право епископ или пресвитер "... превозглашать ... паче узаконенных благоверных церковных правил" [7].

Темы, заданные Макаровым, одинаково волновали и других старообрядцев. Во многом "пересекают" их и 67 вопросов "отделившихся от православной церкви крестьянина Никиты Васильевича и с товарищами д.Южаковой Бийскаго округа" [8]. В нем так же ставится под сомнение сохранение "господствующей" российской церковью "православной христианской веры по преданию св.отец", законность собора 1667 г., правки книг и создание единоверческой церкви, которая "... с российскою церковью имеет обрядовое разъединение в Богослужении и содержит предание, отраженное клятвами; а сие есть то же, что лобзать и отвращаться... " [9].

Далеко не случаен выбор положений, от которых отталкивались и которые стремились выяснить собеседники. Как мы можем видеть, помимо споров о предании, исторической правоте старого обряда, в полемике можно проследить и ключевую тему - судьбу Православной церкви и отношения к ней. В связи с этим становится вполне понятным и нежелание о.Михаила Кандаурова называть "свою" церковь "грекороссийскою" (а признавал он "обои церкви заедино" - православную и единоверческую) и почему так называет эту церковь Макаров. Если для Кандаурова та церковь, членом которой он себя считает, - не "частная", а церковь "вселенская", "непобедимая" и "непогрешимая", то для Макарова, как и других старообрядцев, данный вариант церкви - "грекороссийской", "господствующей", "погрешившей в своем руководстве от лет патриарха Никона" - абсолютно неприемлем.

Поддерживает эту точку зрения и рукописный сборник, принадлежавший представителям одного из поповских согласий Алтайского края. Для его представителя нет сомнений, что от "числа 666" (имеется в виду Собор 1666-67 г.г.) в российской "кафолической" православной церкви "... видимость... истребися: и не видима сотворися". Составитель сравнивает церковь с апокалиптической женой "два крыла имущей орла великаго, има же быстро парив пустыню, идеже имать пребывати до дне втораго пришествия.." "Вывод, сделанный на основании проводимых толкований Апокалипсиса св.Андрея Кессарийского и одной из глав "Большого Катехизиса" по отношению к церкви звучит вполне убедительно: "... врата адовы не одолеют ей" и "кроме церкви нигдеже несть спасения". Конечно, в понятие церкви

не входит "собрание нечестивых", имеющих обычай так же назваться церковью, но где не может быть на самом деле "ни церкви Божией, ни тайн совершатися". В сборнике заметны и противоречие между согласиями, связанные с принятием "австрийского" священства. Так, автор сборника, обращаясь к некоему "любезнейшему другу", просит не "вооружаться" против "Богодарованного законного священства", употребляя это "ратоборству отчаянных безпоповцев".

Другой старообрядческий сборник, также хранящийся в частной библиотеке, вопрос, что есть "церковь Божия" рассматривает более детально. Разрешая его в рамках 25 главы "Большого Катехизиса", автор данного "Возвания Григорию Е.К." пишет, что "... мы чада той святой соборной... церкви, которая от проповеди св.апостол и доскончания века,... правила и весь закон содержит и доныне неизменно". Церковь же "великороссийская" автором рассматривается как нарушительница этих правил и законов. Приняв "никоновы предания", она много погрешила в богословии и догматах. Составителя сборника не смущает и меньшее число членов старообрядческой церкви по сравнению с официальной. Объясняя это, он приводит слова "латинского учителя" Августина Блаженного, сказанные им в "Слове о всех святых", что как малое стадо "избранных Божиих" было во время пришествия Христова, так и в пришествие антихристово "... умеиьшатся правоверии, а зловернии умножатся...". Автор сборника неоднократно возвращается к отступлениям "великороссийской церкви". Помимо обычно упоминаемых попраний "церковных предслов" Никоном - исправления символа веры, введения троеперстия, имяпословного благословения ("пятьми персты") и др. - у него присутствует "ядение" в "никоновой" церкви во все посты безусловно запрещенных продуктов: мяса, сыра, яиц. Кроме того, ссылаясь на соответствующие главы "Книги о вере", автор пишет, что "животворящие тайны" (причастие) "приемлют только вернии и достойнии", а "великороссийская" церковь его подает всем "убийцам, блудникам, брадобривцам и табашникам...". Последнее тесно переплетается со словами одного из старообрядческих "коноводов" в д.Куяган Агапа Панова, не пожелавшего вместе с собравшимися у него в доме молиться старообрядцами, приписанными, как и он, к приходу Алтайской единоверческой церкви, идти на целование креста у миссионера этой церкви, упомянутого выше священника Михаила Кандаурова. Кандауров считал их уклонившимися в "раскол", отвергающими "Христопреданную хиротонию", а значит, и оставившими церковь Христову - "антихристовыми". На что Агап ответил: "... мы отце церкви не хулим и не дай Бог хулить... мы затем оставили ея, в нея

ходят табашники и щепетники..." [11]. Кандауров счет слова Агапа напрасными, уподобляя церковь "великому морю", которое всякую "... скверну освящает и очищает, но сама вся святая"[12]. Агап, насколько можно судить по отчету Кандаурова, "сомняется" в данных объяснениях. И сомнения эти вполне становятся ясными в свете проводимых толкований на "Кормчую" в упомянутом уже "Возвании к Е.К.". В частности, автор напоминает о безусловной невозможности "ястия" и "пития" с еретиками и тем более молитве с ними. Для этого и приводят в доказательство 10 и 45 правило Св.Апостол: "Аще кто молится с еретиками в церкви или в дому со отлученными от церкви, сам такожде да отлучен будет". Призывом автора сборника к "православным" "внимать" "апостольское запрещение" апостола Павла, сказанное в послании к Галатам: "Аще мы при ангел с небесе благовестит вам паче еже прияете, анафема да будет", - можно подвести итоги полемических баталий всех лет. Этот призыв выводит их из историографических рамок в область внутренних убеждений сторон, иначе - в область веры, которая есть "Уповаемым извещением вещем невидимым обличением"(Евр.11,1).

Примечания.

1. ГААК Ф.166 оп.1 д. 1 л.44
2. Усов И.(епископ Иннокентий) "Разбор ответов на 105 вопросов". Б.м., б.г.
3. ГААК Ф.166 оп.1.д. 1, л.270.
4. Там же
5. Там же
6. Там же, л.265-269
7. Там же, л.298
8. Там же, л.517-519 об.
9. Там же
10. Там же, л.627
11. Там же
12. Там же.

Л.И.ЕРМАКОВА

ОБ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ НАПРАВЛЕНИИ ШКОЛЬНОГО КРАЕВЕДЕНИЯ В 1920-Е ГОДЫ

История этнографического изучения отдельных областей России в 20-е годы нынешнего столетия свидетельствует, что, во-первых, оно развивалось вопреки официальным установкам Коммунистической партии и Советского государства, стремившихся использовать краеведческое движение для решения актуальных задач социалистического строительства. Во-вторых, основная заслуга в разработке

данного направления принадлежит как видным деятелям отечественной науки, так и провинциальным краеведам.

Академик М.М.Богословский, выступая на I-й Всероссийской конференции по краеведению (декабрь 1921 года) с докладом "Областная история России, ее научное обоснование и современные задачи", подчеркнул, что в первую очередь необходимо собирать этнографический материал, ибо он является хранителем уникальной информации о местной истории наряду с археологическими и письменными источниками [1].

Почему в те годы был столь актуален вопрос о местных этнографических исследованиях? Все дело в том, что Россия представляла собой государство многонациональное, этнически неоднородное, и изучение культурной самобытности национальных меньшинств рассматривалось учеными как реальная возможность сближения народов и формирования у них чувства национально-государственного единства. Кроме этого, они понимали, что социально-экономические и культурные преобразования, проводимые в России, изменяют разнообразную традиционную культуру регионов страны.

А.В.Луначарский, нарком просвещения РСФСР, в речи на закрытии I-й конференции заметил, что "для меня чрезвычайно важно, чтобы связь краеведов со школою была чем дальше, тем теснее. ...Краевая школа, примыкающая к хозяйству данной области, а следовательно к ее географии, к ее историческим условиям, к ее этнографии, настолько важна, что тут вам придется связаться с отделами народного образования и со школьными отделами на этот предмет" [2].

Имеющаяся в нашем распоряжении информация о роли школы в этнографическом изучении своего района в начале 20-х годов скудна. Есть разрозненные сведения, например, о краеведческой деятельности отдельных школ в системе опытно-показательных учреждений, занимавшихся "бытовыми" исследованиями. В частности, это было характерно для Михайловской школы II ступени и Загрядчинской школы, входивших в состав 3-й опытной Гагинской станции Наркомпроса в Рязанской губернии.

Начиная с 1922 года в них систематически велась работа по краеведению. Ученикам на лето давались задания по фиксации устного народного творчества (запись песен, частушек, сказок, сказаний про прошлое); по описанию обрядов, праздников, хороводов; по изучению материальной культуры рекомендовалось описывать и моделировать костюмы "прежнего времени", утварь, предметы домашнего обихода и орудия труда крестьян.

О значимости и результативности деятельности учащихся Михайловской школы по собиранию фольклора свидетельствует факт об его использовании преподавателем школы для написания статьи "Отражение войны, революции, голода и нэпа в частушках" [3].

Часть результатов летних исследований закреплялась в течение учебного года работой в школьных мастерских, когда ученики создавали модели сельскохозяйственных орудий, построек и колодцев, характерных для деревень уезда [4].

Школьный музей предстает в публикациях изучаемого периода как естественный результат школьно-краеведческой работы, при этом неотъемлемым структурным компонентом музея наряду с "местной природой" и "местной историей" называется "местная жизнь". "Местная жизнь - занятия населения, костюмы, типы (фотографии, рисунки), быт, говор, - пишет М.Кадек, - должны быть представлены в музее" [5].

Сведения по рассматриваемой проблеме встречаются в материалах Курской губернской краеведческой конференции (сентябрь 1924 года). В резолюции по докладу А.Н.Черневича "Об организации краеведческих сил на местах" подчеркивалось, что "должно быть обращено внимание на собирание этнографического материала и, главным образом, исчезающих остатков народного быта". Понимая, что поставленные задачи без привлечения школьных работников и учащихся к краеведческой работе не будут реализованы в полном объеме, участники конференции в резолюции по докладу С.В.Иванова "Краеведческая работа в школе" записали: "Обратиться ко всем школам Курской губернии с информационным письмом, в котором указать всю необходимость краеведческой работ в школе. Принять все меры к организации краеведческих кружков и краеведческих музеев при школах, дав по местам соответствующие инструкции. Разработать программы и схемы собирания краеведческого материала школьниками на местах" [6].

Несомненно, школа нуждалась в практических рекомендациях по ведению краеведческой работы. С.Ф.Ольденбург в предисловии к книге А.И.Дзенс-Литовского и И.С.Абрамова "Познание местного края" отмечал: "Литература по краеведению слабая и случайная... Сейчас, по-видимому, наиболее нужны общие руководства, вроде настоящего, где затронуто большое число вопросов, дано много практических указаний и сообщена значительная литература предмета" [7].

Особую актуальность вопрос о подготовленности учителя к краеведческой деятельности и его методическом обеспечении приоб-

рел в 1924 году в связи с утверждением новых программ для школ I и II ступени научно-педагогической секцией Государственного ученого совета. Схема программ ГУСа: природа, труд, общество - должна была наполняться конкретным местным материалом. Поэтому как никогда от учителя требовалось знание своего края и владение методикой краеведения. На местах для учителей предполагалась организация специальных курсов по краеведению. Подготовка учителя-краеведа закладывалась в учебные планы педтехникумов. Перед методическими бюро уездных и губернских отделов народного образования ставилась задача обеспечения учителей "соответствующей научно-популярной литературой (обзоры, сборники, посвященные той или иной волости, уезду, губернии, методические руководства и пр.)".

В 1924 году Ленинградский губернский отдел народного образования выпускает книгу "Новая школа в деревне". В ней были помещены "методические заметки" А.И.Дзенс-Литовского "Краеведение в сельской школе". Автор, выразив мнение многих краеведов того времени, что "никакое изучение местного края немыслимо без собирания документов и предметов края" и что "при каждой сельской школе должен организоваться музей села" как "самое важное средство осуществления познания края" и как "критериум активности школы и каждого работника" [8], предоставил учителям "Примерный план состава музея местного края сельской школы". Этим планом предусматривалось и этнографическое изучение села по следующим направлениям: этнический состав населения; общий вид села, поместий, дач местного края в рисунках, фотографиях, моделях; постройки - изба, сени, двор, рига, овин, амбар, клеть, погреб и др. - в моделях, рисунках, фотографиях; одежда и украшения - образцы, модели, фотографии, рисунки; пища и напитки - образцы, материал, словесное описание меню и рецептов кушаний; утварь - образцы, модели, рисунки, фотографии; техника в народном быту - образцы орудий и сырья, технология изготовления по стадиям его обработки; способы передвижения: сани, телеги, лодки - их модели, чертежи, рисунки, фотографии; описание местных народных примет и суеверий, гаданий, религиозных верований; народная медицина; народная музыка и народное искусство; особенности местного говора, сказки, предания, заговоры, пословицы, песни.

Общепризнанно, что процесс программирования краеведческой деятельности в соответствии с задачами экономического и культурного развития страны получил официальное оформление в материалах 2-й Всесоюзной конференции по краеведению (декабрь

1924 года). В резолюции конференции по организационным вопросам констатировалось, что "учитывая исключительное значение краеведческих организаций в деле хозяйственного и просветительного строительства страны, конференция признает необходимым просить органы власти о поддержке краеведческого движения на местах, об установлении с ним тесной связи и о привлечении его к общему хозяйственному и культурному строительству страны" [9].

Что касается школы, то такая установка была дана в докладе А.Е.Шейнберга "Производственное краеведение и школа", заслушанного на заседании секции "Школьного и экскурсионного краеведения". "Краеведение на деле, а не только в декларациях, - говорилось в нем, - должно принять яркий общественно-прикладной уклон" [10].

Но, несмотря на начавшуюся тенденцию ограничения краеведения производственной тематикой, оно продолжало заниматься комплексным изучением регионов. Именно за синтез в исследовании края выступали такие краеведы, как И.М.Гревс, А.М.Смирнов, А.И.Дзенс-Литовский, П.В.Иванов, А.А.Половинкин и другие.

В их работах неотъемлемым элементом краеведения является этнографическое направление. А.И.Дзенс-Литовский и И.С.Абрамов писали: "Наш прямой долг принять все меры для охраны остатков материальной культуры прошлого... И не только нужно собирать одни какие-нибудь раритеты, необходимо сохранять просто бытовую старину, которая незаметно уходит от нас" [11].

И.М.Гревс, выступая против сужения сферы краеведческой деятельности областью исследования производства и "естественных производительных сил", призывал "собратьев-краеведов к неусыпной работе над своею историею рядом с современностью, а также к познанию своей духовной культуры наряду с материальною" [12].

Среди первоочередных проблем исторического краеведения им были названы: штудирование предметов материального быта по мотивам - жилище, одежда, утварь, орудия труда и т.д., ибо "масса характернейших вещей из бытовой обстановки исчезает в переворотах настоящего, а отходящий старый быт также служит средством для понимания возникающего нового строя" [13]; изучение мира народного искусства и устного народного творчества. При этом разработку данных проблем И.М.Гревс связывал и со школьным краеведением, считая, что таким образом его можно оградить от односторонности исследовательской деятельности и формализма.

Об этнографических вопросах школьного краеведения писал А.М.Смирнов. Разработанная им программа для собирания материа-

лов местного быта и творчества включала следующие вопросы: праздничества; воззрения на природу; демонология; знахари и колдуны; поверья, связанные с образом жизни и занятиями; предсказание судьбы и разных событий жизни, заговоры; народный календарь; свадьба, похороны; балаган; местный рисунок и эстетические вкусы; местный словарь бытовых названий; народно-поэтическое творчество. По разделу "Местный рисунок и эстетические вкусы", например, предлагалось сделать рисунки полотенец, скатертей, резьбы вне и внутри дома, на разных предметах; собрать коллекцию местных игрушек, лубочных картинок, лоскутков старинных материй [14].

Аспекты этнографического обследования присутствуют и в "Программе для собирания краеведческого материала и составления географического описания своего края применительно к условиям Дальнего Востока и Сибири" А.А.Половинкина [15]. Они касались исследования: жилищ (характер жилища, его величина, общий наружный вид - с приложением плана и рисунка богатого, среднего и бедного жилища; как и из чего оно построено; количество комнат и их расположение; окна, двери: пол, потолок, печи; зарисовки окон, дверей, ворот и прочих частей дома с характерными для них украшениями; внутреннее убранство: обстановка (столы, лавки, стулья, табуретки, кровати, полати, зыбки, укладки, сундуки и т.п.), рисунки домашней утвари; как выбирается место для жилища, какими способами ведется строительство (семьей, обществом или специально нанятыми строителями), какие поверья и обряды существуют при строительстве жилья]; усадьбы (снятие плана со всеми надворными постройками); одежды (описание полного гардероба средней семьи, имеющей детей; из какого материала изготовляется одежда, чем отличается праздничный костюм от будничного, как хранится одежда от сырости, плесени, моли; существует ли мода на одежду; описание старинной одежды, зарисовки одежды и украшений); обычаев и обрядов, связанных с разными жизненными событиями: рождение, свадьба, похороны и т.д.

Итак, несмотря на то, что после 2-й Всесоюзной конференции по краеведению основным лозунгом для краеведческой работы на местах стали "современность и производство", которые, по определению председателя Омского общества краеведения А.С.Сливко, стоят "лицом к будущему, а не к прошлому", факты свидетельствуют, что краеведами сохранялись традиции исторического краеведения, в частности при организации краеведной работы в школе. Разработанные ими программы предусматривали сохранение информации (словесной, предметно-вещевой) об уходивших и сохранявшихся формах

жизни российской деревни. Они понимали, говоря словами И.М.Гревса, что "только непрерывная разработка может двигать знание; прекращение какого-нибудь цикла работ, хоть на короткое время, неизбежно приводит к захирению всей отрасли, которая оставлена в запустении" [16].

Примечания

1. Из доклада академика М.М.Богословского "Областная история России, ее научное обоснование и современные задачи" на I конференции// Памятники Отечества. 1989. N 1. С.22.

2. Из речи А.В.Луначарского на закрытии I конференции// Там же. С.23.

3. Бабкин М.В. Краеведение и школа //Народное просвещение. 1925. N 9. С.76.

4. Бабкин М.В. Школьно-краеведческая работа в Михайловском уезде //Вестник Рязанских краеведов. 1925. N 1. С.9.

5. Кадек М. К вопросу о краеведении в школе //Наш труд. 1923. N 3. С.21.

6. Краеведческая работа: Сообщения Союза обществ и организаций по изучению производительных сил Центрально-Черноземной области /Под ред. Б.А.Петерс. Вып. 1. Воронеж, 1924. С.33.

7. Дзенс-Литовский А.И., Абрамов И.С. Познание местного края. Л., 1925. С.9.

8. Новая школа в деревне /Под ред. П.А.Кузнецова. Л., 1924. С.30.

9. Дневник 2-й Всесоюзной конференции по краеведению. N 4. 14 декабря 1924 г. С.2.

10. Дневник 2-й Всесоюзной конференции по краеведению. N 3. 12 декабря 1924 г. С.5.

11. Дзенс-Литовский А.И., Абрамов И.С. Указ. изд. С.166, 167.

12. Гревс И.М. История в краеведении //Отечество: Краеведческий альманах. Вып.2. М., 1991. С.8.

13. Там же. С.18.

14. Смирнов А.М. Этнографические вопросы краеведения //Наш труд. 1925. N 2. С.14.

15. Половинкин А.А. Краеведение в школьной летописи. Владивосток, 1926.

16. Гревс И.М. Указ. изд. С.8.

О.Н.ШЕЛЕГИНА, С.О.ЧЕРНОВА, В.М.НИКИТИН

О СОЗДАНИИ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ "СИБИРСКАЯ ЖИВАЯ СТАРИНА"

"Сибирская живая старина" - словарь, над которым в настоящее время ведут работу авторы(этнограф, филолог, программист), будет представлять собой первый в сибиреведении труд, сочетающий черты словарей толкового и энциклопедического типов. В словарных статьях наряду с лексическим значением даются сведения о самой реалии. Словарь описывает русскую сибирскую лексику XVII-XX в.в. производственно-промысловую, предметно-бытовую(названия одежды, украшений, посуды, домашней утвари), элементы жилищ-

но-хозяйственного комплекса, а также лексику, отражающую обычаи, обряды населения Сибири.

Наличие в данном словаре двух плоскостей анализа историко-этнографического и лингвистического, использование для создания словаря и введения его материалов в научный оборот новых информационных технологий (базы данных) придает этому комплексному проекту новизну и актуальность.

В этнографической, лингвистической и лексикографической литературе накоплен большой материал по говорам Сибири, требующий его объединения и классификации на основании различных, приемлимых для этнографов, лингвистов, музейных работников, краеведов, преподавателей ВУЗов и школ, всех интересующихся историей русской культуры в Сибири принципов. Представляемый словарь будет аккумулировать данные для сравнительно-исторического изучения сибирской региональной лексики, позволит определить место, которое занимают термины материальной культуры среди сибирской диалектной лексики и русских европейских говоров.

Источниками для создания словаря явятся историко-этнографические и лингвистические исследования по Сибири и Европейской России, опубликованные и неопубликованные словарные материалы по диалектной лексики Сибири, этимологические словари, архивные свидетельства и фонды краеведческих музеев сибирского региона, опубликованные и неопубликованные фольклорные материалы, произведения сибирских писателей.

Каждая словарная статья, как единица базы данных состоит из следующих элементов:

1. Заглавное слово. 2. Толкование слова. Большинство выбранных словарных дефиниций являются логическими и предметными. При определении последовательности значений используется логический (вначале - более общее значение и функциональный (по употребительности) принципы. 3. Пометы, указывающие на место и время бытования слова. В силу величины описываемого словарем ареала пометы данного словаря, охватывающего всю территорию Сибири, в отличии от других региональных словарей, вместо названий деревень и других мелких населенных пунктов, указываются названия областей, округов, районов. 4. Энциклопедические знания или замечания о предмете, обозначаемым словом. 5. Текстовые иллюстрации, назначение которых наиболее полно представит компоненты толкуемого слова - его значение, ареал, время бытования, особенности употребления. В качестве иллюстративного материала используются фольклорные формы, образцы "живой речи", цитаты

из архивных источников и художественных произведений о Сибири. Предполагается снабдить словарь рисунками и фотографиями.

Приведем в качестве примера рабочие варианты двух словарных статей, которые в процессе формирования словаря еще будут дополняться:

ОВИН. Сушилка для хлеба, в которой роль печи играет яма (ТОб., Кург., Тюм., Сург.). Представляет собой небольшое бревенчатое здание с плоской или двухскатной крышей, из теса и жердей, крытых соломой или дерном. = Стоит орел на корыте, не можно его накормити(заг.).

ГОРНИЦА. Второе жилое помещение(наряду с избой), которое могло быть как отапливаемым, так и неотапливаемым, холодным: чистый покой, предназначенный для жилья, и соответственно с этим отмебелированный(сиб.). = Наша горница с богом не спорица: на улице тепло и в горнице тепло(посл.).

Учитывая то, что описываемые в словаре "Сибирская живая старина" слова являются этнографизмами(терминами материальной и духовной культуры) и будут в дальнейшем классифицированы по различным параметрам: с точки зрения ареала распространения, по объектам материальной культуры и видам деятельности, с точки зрения происхождения и др. разрабатывалось и программное обеспечение для такой систематизации.

Программное обеспечение словаря функционирует на основе СУБД FOXPRO, с использованием его процедурного языка. Созданный программный комплекс ориентирован на работу пользователя, который имеет минимум навыков работы на ПЭВМ. Ему выдается на дисплей исчерпывающая информация по разделам словаря, словам в данном разделе. В любой момент пользователь может просмотреть значение слов, откорректировать или ввести новое значение этого слова.

В настоящее время в словарь - базу данных "Сибирская живая старина" вводятся материалы "Словаря русских говоров Прибайкалья", "Словаря русских говоров Кузбасса" и др. словарей, а также извлеченные из архивных и опубликованных источников текстовые иллюстрации. Корпус словарных статей формируется по выделенным в словаре разделам и заносится в ПЭВМ по следующей схеме: слово, значение, территория распространения, время бытования, источник сведений, иллюстрация источника сведений. (При наличии технических возможностей на конференции эта база данных может быть продемонстрирована).

Подчеркнем еще одну особенность создаваемого на основе новых информационных технологий словаря - широкое использование для толкования слов фольклорных записей. В фольклорных формах интегрировалась, закреплялась и аккумулировалась выработанная этносом или его локальной группой информация, происходило осмысление обрядов и традиций, а также символизация явлений материальной культуры. Приведем словарные статьи с использованием в качестве иллюстраций различных фольклорных жанров:

ИЗБА(ИЗБУШКА). Дом без горницы(сиб.) = Ори, Огаша, изба-то наша. Своя избушка - тайна подружка(посл.) = Батюшка Покров, избушечку покрой добром и теплом. = В избе свистеть грех. = По ночам в избе стены трещат к покойнику или предвещают дальнюю дорогу(приметы).

ЧАРКИ(ЧЕРКИ, ЧИРКИ). Башмаки(калоши) с суконной опушкой для крепления шерстяной завязки(сиб.) = Нам не нужны чики-брики на высоких каблуках, мы девчонки боевые, нас полюбят и в чирках.

В целом, на основе материалов представленного многофункционального словаря "Сибирская живая старина" могут быть подготовлены научно-популярные публикации, методические рекомендации для преподавателей ВУЗов и школ, работников учреждений культуры, краеведов, разработаны автоматизированные обучающие системы по истории русской народной культуры и этнографии Сибири.

А.А.ЗАДВОРНЫХ

"ОСВЕЖИТЕ ЭТОТ КОРЕНЬ - ДУШУ НАРОДНУЮ"...

"Освежите этот корень - душу народную. Это великий корень. Этот корень - начало всем... И... поворачивать к оздоровлению корней, тут сеять деньги, тут удобрять, иначе...".

Ф.Достоевский.

Этнос - понятие географическое. Этнос - внутреннее состояние. Патриотизм - тайна своей земли. В обучении и воспитании утрачена нравственная основа, источник духовного достоинства - национальное чувство, мироощущение русского человека. Утрачены глубинные пласты духовной породы, залегающие в душе каждого русского человека. Утрачена тайна земли, "узорочья" русского ха-

рактера при "иноземном нашествии", длящемся несколько столетий. Русский народ, допустив поругание отечественных святынь, утратил свое религиозно-национальное первородство. "Крепко покорежены наши тысячилетние православные корни, которыми наш народ взращивался, питался и жил".

Мы, к сожалению, ушли от себя, от того лучшего, что было в наших предках и продолжаем уходить. Задача этнографии, "народоведения", да и всей русской школы - объединить русский народ под сенью своей культуры и традиций, развивать лучшие стороны народной души (душа - колыбель духа, хранилище его). Предоставить возможность подрастающему поколению глубже почувствовать наши национальные достоинства, острее пережить привлекательность природы русского человека, показать, каким чертам русского характера непозволительно исчезнуть из народной памяти, восстановить русские святыни.

При этом, конечно же необходимо основываться на региональном компоненте. Но регион - не монокультура. Ничего не поймешь в культуре региона, не изучив глубинные корни русской народной культуры. Например, как объяснить, что в Чарышском районе старые люди, умирая, просят положить их на пол, на самотканную дорожку с поперечными полосками? Почему та же дорожка фигурирует и на современных похоронах, когда на машину старые люди просят под гроб постелить не ковер, а те же самотканные дорожки? И почему этот половик назван дорогой? Куда? В языческой культуре Руси, в русском доме эта дорожка отражала радугу в доме. Радуга - райдуга - дорога в рай. Вот почему в самом древнем, мощном и развитом погребальном обряде она занимает важное место наряду с полотенцем.

А как объяснить, что и у старообрядцев, и у казаков, и у переселенцев на Алтае в правом углу на иконе мы увидим полотенце? Почему во всех народных обрядах оно занимает важное место? Полотенце - это наша дохристианская икона - это дорога в рай... А правый угол (от слова "правь" - небо, рай, верхний мир, мир богов) в народной философии - небесный угол, райский, поэтому первый поклон всегда Восточному, правому углу, потом печке? Потом хозяевам. В погребальном обряде гроб-домовину несут на полотенцах, опускают его в могилу на полотенцах - дорога в рай, поэтому эти полотенца, по древнему обычаю, нельзя вынимать из могилы, нельзя резать, нужно бросать в могилу, иначе отнимешь дорогу в рай, обижен будет покойник, зло принесет. Все в русском доме было сделано правильно (от слова "правь"), с оберегом - иначе бы не выжили. Если

правый, восточный (где солнце восходит), был святым, очищенным, то западная сторона (где солнце заходит), оберегалась печью.

Печь в русском доме - это храм живого бога - бога Огня, в котором души предков наших. Вот отчего так теплеют души наши, когда мы сидим у печки, пылающего камина, у горящего костра. А поэтому второй поклон дается печке. Сразу же становятся понятны русские сказки.

В одной из них девочка просит печку спасти ее, спрятать. Помощь ей оказана только тогда, когда она съедает ржаной пирожок, т.е. еду мертвых предков, и приобщившись к такой еде, она находит свое спасение, предки помогают ей (еда - всегда жертва). Вот поэтому во всех семейных обрядах (семейные обряды - переходные обряды между семью человеческими жизнями) фигурирует печь. Когда баба рожает, в доме открывают все заслонки в печи. Девка идет замуж (идет за мужем в другой род) - царапает печь, чтобы не вернуться домой, чтоб предки отпустили, выгнали ее в другой, чужой род (невеста - неизвестная, неведомая роду мужа).

Когда в доме умирающий, также открывают все заслонки в печи. Возвращаясь с кладбища, двумя руками прижимаются к печи, чтобы не было следом покойника, или заглядывают в печь.

Семь дней до родов, семь дней после родов, семь дней до свадьбы, семь дней после свадьбы главные участницы этих обрядов к печи не подходили, печь не топили, не готовили, в подпол не лазили (иногда до сорока дней). Это характерно и для погребального обряда.

Наиболее сохранила русские народные глубинные корни старообрядческая культура на Алтае. А почему старообрядцы шли на смерть, но отказывались креститься троеперстием? Иногда можно услышать от старых людей: "Я фигой креститься не буду!" А что такое русская фига? Как это понять, не изучив народной философии? Фига, как и рога на Руси - отголоски древнего культа рожениц, языческого культа.

А почему вселяясь в новый дом, новую квартиру, первой кошку пускают? Почему нож на ночь на столе оставлять нельзя? Это и многое другое уходит в наши глубинные славянские корни. Поэтому в Алтайском краевом институте повышения квалификации работников образования на кафедре истории и социально-экономических дисциплин автором разработаны авторские курсы по проблеме: "Народная культура Руси и ее отражение в культуре русских на Алтае".

Но, прежде чем говорить о программе данного курса, надо разобраться в том, что такое культура вообще и народная культура в частности.

Слово "культура" происходит от слова "культ" - вера, обычаи и традиции предков. Где исчезает "культ", там нет культуры! Слово "культура" в переводе с древнего санскрита обозначает "поклонение Свету", с древнего латинского языка - "воспитание Души", а по-русски - просвещение, поэтому задача курса выяснить: какому же Свету кланялись наши предки, какую душу воспитывали, каким культам поклонялись?

В "Велесовой книге" говорится так: "Отцам нашим и матерям слава! Так как они учили нас чтить богов наших... ...Так мы шли и не были нахлебниками, а были русскими славянами, которые богам славу поют и потому - суть славяне".

Наши предки - славяне были язычниками. Язычество - термин литературного происхождения, произошел от церковнославянского слова "языци", т.е. "народы". "Язык" - это народ. Значит народная культура - языческая культура. Поэтому курс "Народная культура и ее отражение в культуре русских на Алтае" включает такие темы:

1. Народная философия и народная педагогика.
2. История языческой культуры.
3. Жилище, как космос.
4. Одежда, как космос.
5. Народные праздники.
6. Традиционные ремесла славян.

М.Н.СИГАРЕВА

ИНТЕГРАТИВНЫЙ КУРС "РУССКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА"

Изучение и стремление к пониманию народной культуры с ее духовностью, практической ценностью, нравственностью, художественностью становится все большей потребностью нашего общества.

Этим объясняется появление таких программ и факультативных курсов как "Народоведение" М.Новицкий и "Живая Русь" Д.И.Латыгиной для начальной школы, "Русская традиционная народная духовность" А.С.Юдина для X-XI кл.

Мы выбрали путь, на наш взгляд, более естественный и соответствующий характеру традиционной культуры. Основа любой традиционной культуры - календарь, т.к. с его помощью фиксируются и передаются в памяти поколений исконные основы культуры, выраженные и закрепленные во временных отношениях. Без знания календаря и его конструктивных принципов нельзя претендовать на

адекватное постижение традиционной культуры. Именно поэтому народный календарь положен нами в основу нашей программы и выбран средством объединения всех видов деятельности учащихся.

В концепции глобального образования цикл "ТНК" может стать базисным курсом, органично соединяющим различные виды деятельности, интегрирующим различные школьные дисциплины, способствующим сотрудничеству учителей-предметников. Синкретический характер традиционной культуры делает межпредметную интеграцию естественной, ненадуманной.

Каждый предмет системы г.о. должен способствовать созданию целостного представления о мире под определенным углом зрения, а, накладываясь друг на друга, эти картины мира могут создать многомерное во времени и пространстве видение мира.

Отсутствие в традиционной культуре таких понятий, как "исполнитель" (артист) и "зритель" исключает потребительское отношение к ней и нацеливает на самореализацию в художественном творчестве, на развитие разнообразных умений и творческих способностей учащихся.

ТНК рассматривается нами:

- как синтез различных видов деятельности;
- как система организации совместной творческой деятельности;
- как педагогическая система развития.

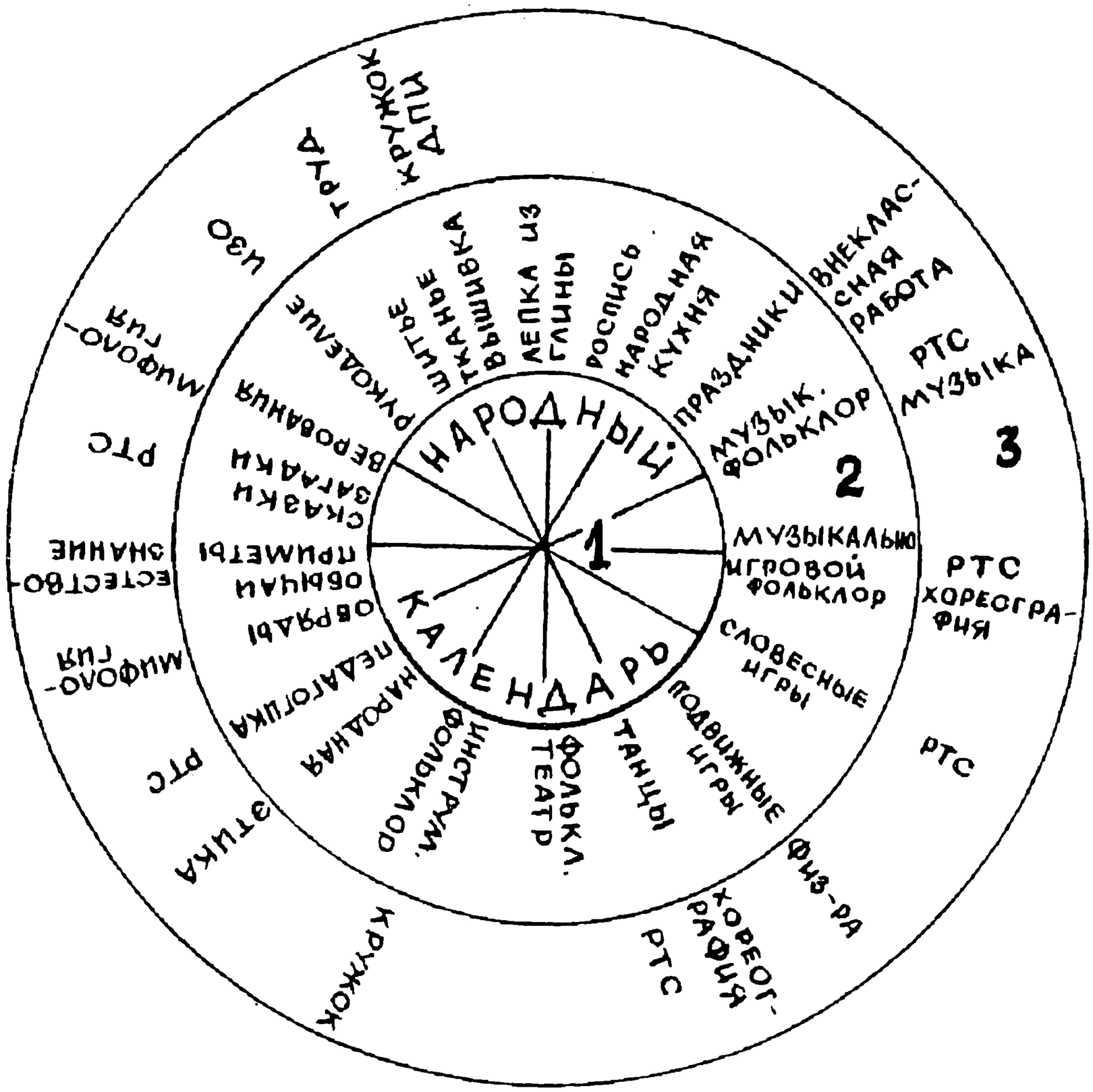
Интегративный характер курса предполагает объединения на единой основе следующих учебных предметов: РТС (развитие творческих способностей), изобразительного искусства, труда, хореографии, ритмики, этики, а в перспективе - естествознания, русского языка, литературы, музыки, физвоспитания, каждый из которых выполняет свою функцию в цикле ТНК - духовного, нравственного, художественного, физического развития, формирования специальных навыков и умений. "Прикладное" использование каждого вида деятельности, обеспечивающее "проживание" народного календаря, оставляет углубиться в "фундаментальные" внутренние проблемы, закономерности искусств и наук (см. модель цикла "Русская традиционная народная культура").

Программа рассчитана на 3 года с изучением и творческим осмыслением одних и тех же тем календарного и жизненного циклов с постепенным их укрупнением и углублением.

1 класс - Народный календарь. Календарно-обрядовая деятельность как способ взаимоотношения с миром. Знакомство с важнейшими праздниками.

ИНТЕГРАТИВНЫЙ КУРС

"РУССКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА"



1. Народный календарь - дни "в числе" и переходящие праздники - единая мотивационная основа деятельности, направленной на изучение ТНК.

2. "Прикладные" виды деятельности, обеспечивающие жизнь по календарю; повод, стимул 3-его.

3. "Чистые" виды деятельности - искусства и науки, учебные предметы, развивающие специальные навыки и умения.

2 класс - Закрепление представлений о календаре как основе народной культуры.

3 класс - Обобщающий этап. Понятие цикличности календаря. Соотношение календарного и жизненного циклов.

Внеклассная работа является продолжением работы урочной. Цель ее: сближение детей и родителей, обогащение их общения и семейных традиций, создание определенной среды в школе, расширение кругозора и круга общения. Знакомство с ТНК естественнее всего происходит в семье. Родители являются полноправными и активными участниками процесса воспитания и развития детей посредством ТНК, совместного изучения этой культуры. Полученные на уроках знания реализуются в домашнем быту, играх во дворе, в народных календарных праздниках, проводимых в школе с участием детей и родителей и являющихся неотъемлемой частью программы.

Проведение этой работы предполагается по 3 направлениям:

1. Дополнительная работа с детьми:
- посещение музеев, выставок;
- исследовательская, экспедиционная работа;
- проведение праздников;
- кружковая работа (ансамбль, фольклорный театр, рукоделие).

2. Работа с родителями:
- лекции, беседы;
- совместные подготовка и участие в праздниках;
- пошив костюма.

3. Работа фольклорного ансамбля взрослых:
- овладение региональной певческой традицией;
- освоение песенного репертуара;
- организация фольклорной музыкальной среды для воспитания и развития детей.

Л.И.ЕРМАКОВА

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ БАРНАУЛЬСКОЙ ШКОЛЫ ИМЕНИ III КОМИНТЕРНА

Послеоктябрьское десятилетие в России было эпохой экспериментов и нововведений. Среди реформ и реорганизаций, проведенных Наркомпросом в области образования, заслуживает внимания создание системы новаторских опытно-показательных учреждений, входивших в ведение Главсоцвоса НКП. В данной системе каждая

школа, являясь лабораторией новых форм и методов учебно-воспитательной деятельности, имела свой творческий педагогический стиль.

Среди опытно-показательных учреждений Алтайской губернии нельзя не выделить Барнаульскую школу имени III Коминтерна, в частности в связи с изучением отдельных аспектов истории школьной этнографии. Все дело в том, что учащиеся школы в 20-е годы совершили несколько экспедиций в Горный Алтай, одним из направлений которых было изучение быта и культуры алтайцев.

А.С.Анохин, вспоминая об экспедициях, предполагал, что "всего экспедиций состоялось, по-видимому, семь" [1]. Из отчета школы за 1927-1928 учебный год, хранившегося в Научном архиве АПН СССР, следует, что было шесть экспедиций, и что в 1928 году из-за отсутствия средств "работа на Алтае прерывается" [2]. Таким образом, информация, которой мы располагаем в настоящий момент, позволяет утверждать, что школа осуществляла ежегодные летние экспедиции на Алтай в период с 1922 года по 1927 год включительно.

На основании архивных документов и публикаций об экспедициях школы в периодических изданиях 20-х годов нам удалось выяснить следующее.

Во-первых, экспедиции имели учебно-исследовательский характер. Видимо, в соответствии с учебным планом участие в экспедиции являлось обязательным для учащихся 8-й группы, но и ученики других групп (согласно источникам: 6-й, 7-й и 9-й) могли стать ее участниками.

Учащимся давались темы по материальной и духовной культуре алтайцев для самостоятельного исследования во время экспедиции. Материал, полученный в экспедиции, они систематизировали и обрабатывали в течение следующего учебного года, как правило, в период с октября месяца по март.

Во-вторых, экспедициям предшествовала четко организованная подготовительная работа. В связи с этим следует сказать о деятельности школьного "Алтайского кружка". Именно на его заседаниях ежегодно определялся район обследования, после чего шло его изучение в теории по таким аспектам, как: географическое положение, природные условия, этнический состав населения, его культура. На основании теоретической проработки материала составлялась общая программа работы летней экспедиции.

В марте месяце "Алтайский кружок" осуществлял комплектование состава экспедиции. Затем участники экспедиции делились на

секции, возглавлявшиеся преподавателями школы. Секцией по этнографии и антропологии руководил А.В.Анохин.

На заседаниях секции учащиеся получали как сведения о предполагаемых объектах этнологического исследования, так и рекомендации, с какими категориями населения следует работать в период экспедиционных изысканий. Как пишет А.В.Анохин, "рекомендовалось придерживаться средней народной массы и скорее низов, пользуясь, главным образом, знаниями и наблюдениями стариков и старух, конечно, толковых, сохранивших в чистоте свою идеологию..." [3]. По мере необходимости с учениками проводились практические занятия. В частности, их знакомили с правилами ведения записей бесед и рассказов, описания различных обрядов (тоя, шаманских камланий), основополагающим среди которых было: записывать и зарисовывать так, как слышат и видят.

Кроме этого, в школе велся специальный курс - "алтаеведение", в котором наряду с вопросами естествознания давались сведения о коренном населении Алтая, его занятиях, нравах, обычаях, верованиях, народном творчестве, одежде, пище.

В-третьих, организация работы во время экспедиции определялась преподавателем. Он находил среди населения лиц, являвшихся хранителями устной истории своего народа, знатоками народного творчества. Им устанавливался круг предметов, представлявших этнографический интерес. Перед каждой экскурсией руководитель группы этнографов давал им, исходя из задач этнологического исследования, соответствующие инструкции и указания и контролировал их выполнение, проверяя результаты изысканий.

В-четвертых, за время экспедиций было проведено этнографическое обследование 5 алтайских племен: ойрот-кижи, телеутов, маймаларов, тубаларов и теленгитов, - нескольких районов: Чемальского, Успенского, Паспаульского, Урсульского, Онгудайского, и южной части Телецкого озера.

В-пятых, имеется возможность охарактеризовать экспедиции 1922, 1923 и 1925 годов.

Первая экспедиция проходила в сроки со 2 июня по 2 августа 1922 года [4] в районе Каракольских озер. Учащиеся прорабатывали такие темы, как: одежда; жилище и его типы; пища, ее виды и способы приготовления; туземные промыслы, способы ведения сельского хозяйства; нравы и обычаи; семейная жизнь и воспитание детей.

Участники экспедиции познакомились с коллекцией этнографических картин, принадлежавшей А.В.Анохину, а для ознакомления с шаманскими камланиями совершили экскурсию в Кую [5].

Вторая экспедиция проходила в период с 25 мая по конец августа 1923 года в Чемальском районе. Что удалось сделать во время экспедиции? Учащимися был зафиксирован разнообразный материал по алтайскому фольклору. Это - сказки о животных, птицах, насекомых, которые давали сведения о представлениях алтайцев о возникновении людей и их занятий. О тотемическом мировоззрении алтайцев свидетельствовали и зафиксированные рассказы о происхождении племен, населявших Алтай.

Особую группу составляли исторические предания об Ойротхане, киргизском полководце Кочкорбае[6], об Эрельгее и других.

Были записаны сатирические произведения и загадки. Содержание загадок было связано с окружающей природой и предметами материального быта. Например: "Наступлю на лестницу, попаду в яму"(седло); "На веревке медведь задавился"(пуговица).

Следует отметить, что у алтайцев загадка являлась компонентом детской игры, которая также изучалась во время экспедиции. Участники экспедиции описали детские игры мифического характера, например, в "Буру"(Бура - Бог грома).

Учащиеся-этнографы не только записали тексты песен: колыбельных, лирических, бытовых, обрядовых, песен-импровизаций и песен полемических, характерных для азиатских народов, но и их мелодии, с фиксацией присущих им особенностей, например, фиоритур.

Продолжая изучение шаманизма, учащиеся зафиксировали тексты и мелодии шаманских заклинаний и обращений. Для этого они совершили экскурсии в Уажан на шаманские камлания и на вершину Аноса - центр алтайских шаманов. Записали они и рассказы-предания об умерших шаманах как один из элементов сохранившегося у алтайцев культа поклонения предкам.

По материальной культуре алтайцев были описаны с подробными изменениями различные типы жилищ: инородческая юрта, деревянная, конусообразная юрта, обычный дом; способы выделки кож, звериных шкур; способы передвижения на Алтае. были собраны и зарисованы орнаменты по дереву, железу, коже. Всего участниками экспедиции было сделано 200 рисунков предметов материальной культуры[7].

Велось изучение алтайской семьи, в частности исследовались вопросы имущественных прав членов семьи, изучались различные виды брака: левират, брак - "умыкание" и брак - "купля-продажа".

Во время четвертой экспедиции в 1925 году была изучена наскальная живопись и с нее было сделано более сотни рисунков. Как

заметил А.В.Анохин, "писаницы эти еще неизвестны в исследовательской литературе об Алтае" [8]. Кроме этого, были обнаружены и доставлены в школу две каменные бабы и каменная плита с высеченными на ней рисунками.

В-шестых, итогом работы учащихся по изучению Горного Алтая стал школьный музей. После четвертой экспедиции его этнографический отдел насчитывал "180 экземпляров по материальной культуре и шаманскому культу (бубны, костюм шамана, идолочки и пр.)" [9]. Местный краевед П.Е.Семьянов в "Книге отзывов" о музее писал: "самым же ценным отделом является этнографический отдел, знакомящий с бытом разных народностей Алтайского края. Ценным он является особенно тем, что все экспонаты собраны экспедициями учащихся" [10].

В-седьмых, школа популяризировала свою деятельность по изучению Алтая. В определенной мере это было обусловлено отсутствием средств, необходимых для организации экспедиций. Учащиеся выступали на губернских конференциях, где в форме "Живой газеты" давали информацию о проделанной работе и знакомили с задачами по исследованию природы и быта населения края, подкрепляя свои слова выступлением школьного хора, исполнявшего "дикие алтайские и монгольские мелодии".

Ежегодно, в марте месяце школа устраивала Алтайский вечер, на котором в присутствии представителей администрации города, членов местного Географического общества, учителей и учащихся других школ делался подробный отчет о материальной части экспедиции, и школьники выступали с докладами о своей работе во время экспедиции и о результатах обработки экспедиционных материалов, выставка которых сопровождала отчетный вечер.

При организации экспедиций предполагалось издание сборника для публикации результатов, проведенных исследований. Известно, что к печати была подготовлена книга "У племен Алтая" - своеобразный итог пяти экспедиций. Информацией об ее издании мы не располагаем.

Популяризация экспедиционной работы в Горном Алтае осуществлялась и через экспозицию этнографического отдела школьного музея. Отдел вызывал огромный интерес у учащихся других школ, посещавших музей. Безусловно, немалая роль в этом принадлежала учительскому коллективу школы имени III Коминтерна. Среди отзывов о работе музея читаем: "На ребят большое впечатление произвел рассказ об алтайцах и их обычаях. Особенно ярки в рассказе были моменты о сказках, приготовлении пищи и камлании. Нужно отме-

тить большое мастерство рассказчицы А.И.Мироновой, сумевшей в полной мере овладеть вниманием детей и дать им интересный содержательный рассказ. Учительница III группы 13 советской школы" [11].

Экспедиционная работа школы по этнографическому изучению Алтая получила положительный отзыв на одном из объединенных заседаний опытно-исследовательской комиссии ГУСа и коллеги отдела ОПУ Главсоцвоса [12].

Возможно, со временем выявление новых сведений внесет коррективы в изложенную информацию, и тогда появятся новые публикации об этнологическом направлении экспедиций опытно-показательной школы имени III Коминтерна города Барнаула.

Примечания:

1. Разгон Н.И. 125 лет со дня рождения ученого-этнографа и композитора А.В.Анохина // Страницы истории Алтая. 1994 г.Барнаул, 1993. С.87.

2. Научный архив АПН СССР /НА АПН СССР/. Ф. 18 Оп.2. Д. 586. Л.19 об., 30, 36.

3. Анохин А.В. О школьных экспедициях на Алтай //Просвещение Сибири. 1927. N 3. С.70.

4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1575. Оп.4. Д.274. Л. 33 об.

5. Школа III Коминтерна на Алтае //Красный Алтай. 1922. 13 августа.

6. На самом деле Кочкорбай - казахский феодал, совершавший набеги на Алтай в 50-е г.г. XVIII в. См.: Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. С.29.

7. Красноусов А. Экспедиция Барнаульской школы III Коминтерна в Горный Алтай // Сибирский педагогический журнал. 1923. N 3. С.III.

8. Анохин А.В. Указ, изд. С.72.

9. Там же. С. 72.

10. НА АПН СССР. Ф. 18. Оп. 2. Д. 586. Л. 35-36.

11. Там же. Л.35.

12. Анохин А.В. Указ. изд. С. 73.

А.В.ЦИРКИН

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СИБИРИ В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ

У студенчества 90-х годов существенно изменилась познавательная ориентация. Все отчетливее стали формироваться у них духовные интересы. Молодежь в значительно большей мере волнуют общечеловеческие ценности, проблема культурности. Отсюда поворот молодых людей к культуроведческим вопросам. Культура в широком смысле - важнейшая область общественной жизни. В свое

время В.И.Даль кратко, но выразительно раскрыл это понятие: культура это постоянное умственное и нравственное образование. От уровня культурности нации зависит ее менталитет, т.е. образ мыслей, склад ума, умонастроение и т.д. Для каждой культуры одинаково вредны региональная замкнутость, приводящая к застою, так и игнорированию местных национальных традиций, составляющих ее внутреннюю основу.

В Кемеровском институте искусства и культуры, начиная с 1991 года для студентов художественных специализаций читается специальный курс "Духовная культура народов Западной и Южной Сибири", рассчитанный на 18 часов лекций, двух семинарских занятий и, в конце курса, написание учебного реферата по одной из избранной слушателями тем. Качество реферата и его защита служит основанием для оценки уровня знаний.

Центральной темой в изучении духовной культуры народов Сибири является свадебная обрядность. В основе шорской свадьбы лежали социально-бытовая безрелигиозность, в которой большинство ритуальных действий выполняли экономические и морально-этические функции. Нормальным возрастом для вступления в брак считалось 17 лет. В конце XIX и начале XX столетий у кузнецких шорцев существовало два способа заключения брака: умыкание(касаларга) и сватовство(куда). У тувинцев в прошлом веке свадьба включала целый цикл обрядов, начиная от свадебного сговора и заканчивалось переездом невесты в юрту к жениху и свадебным пиром. Свадьба имела не только личное, но и общественное значение, поскольку в ней были заинтересованы обе стороны жениха и невесты, а также близкие и весьма отдаленные родственники. Семья у тувинцев была моногамная, хотя отдельные богатые тувинцы имели по несколько жен. Обычай сговора иногда начинался на самом раннем этапе, когда дети находились на разных возрастных уровнях: жениху было 10 лет, а невесте уже 20 лет. Она должна жить в юрте вблизи юрты родителей жениха и они присматривали за невестой. Последняя терпеливо ждала взросления своего нареченного. У хакассов брак носил экзогамный характер, хотя также как и у тувинцев, существовало многоженство. Сватовство устраивалось, когда жених и невеста были еще детьми. По достижении ими брачного возраста, в установленное время назначался свадебный пир. Особенностью свадебного ритуала у кызлинского рода являлось единоборство у костра жениха с родственниками будущей невесты, которое, как правило, заканчивалось победой жениха. У рода качинцев свадьба распадалась на два пира: один у жениха, другой у невесты. Канские татары не имевшие

скота, платили калым битыми сохатыми, козами и квашеной сарокой (разновидность папоротника). Таким образом, в процесс изучения этой проблемы складывалось понимание, что у коренных народов Сибири, в силу их экономического уровня, бытовых традиций, в свадебном обряде существовали свои особенности заключения брачного союза. Но в основе любой свадьбы лежал социально-бытовой принцип размножения рода и экономическое благосостояние.

В специальном курсе поднимается другая, не менее важная проблема - промысловые обряды и культы у сибирских народов. Обращается внимание на то, что через все формы религиозной идеологии у них проходит представление, связанное с промысловой деятельностью. Это цикл верований и обрядов, цель которых обеспечить успех на охоте и рыболовстве, потому как промысловые занятия для всех, без исключения таежных народов, являлись основным источником благосостояния. С другой стороны сама охота таит в себе непредсказуемость: роль случая на охоте, риск, стихийное бедствие, представляли широкий простор для распространения религиозных представлений, связанных с ними обрядов. У шорцев, например, промысел проводился в два этапа: осенний, начинающийся по первому снегу в ноябре и зимне-весенний. В охотничьем промысле запрещалось участвовать женщинам, а дети принимали участие весной и на мелких животных - белку и соболя, с помощью капканов и сетей. Осенью перед охотой шорские охотники почитали таежный дух (его образ изготавливали из бересты в виде человеческого лица с носом и глазами из свинцовых бляшек). Перед ним ставили двухведерный берестяной туес с абырткой. По дороге на промысел охотники останавливались у подножья гор и кормили духа (таг эзи), брызгая вокруг него абырткой с различными наговорами. У кетов главным покровителем всех лесных зверей был дух Кайгусь. Это сложный образ, выступающий то в зооморфном виде (медведь, соболь), то как молодая девка, состоящая якобы в половой связи с охотником. Для промысловых культов кетов специфично было почитание сверхестественных существ - защитников и покровителей всех животных. Таковым духом считалась редкой расцветки - белой или серой - белка. Эвенки полагали, что от их отношения к человеку во многом зависел успех на промысле. Среди промысловых культов эвенков, заслуживает внимания обряд особого почитания медведя (амака). Данный обряд включал в себя не только изготовление фигурки медведя из кости, но и специальные виды охоты на него. У эвенков сохранились мифы о медведе и после охоты лапу его вешали на дверную жердь чума. У всех шаманов лапка медведя служила ша-

маньей колотушкой. Медведь наделялся способностью понимать человеческую речь, а потому на охоте запрещалось шуметь и кричать.

Большой интерес у студентов вызывает изучение народных знаний у коренных сибиряков. Например, когда рассматривается такая область человеческих знаний, как календарь, знание которого помогает тувинцам соизмерять с погодой свою хозяйственную деятельность. Весь годичный цикл разбит у них на двенадцать животных, каждый из которых соответствует той или иной народной примете. Так, год коровы у них считался несчастливым, зима холодной и сопровождалась падежом скота.

Год зайца наоборот считался хорошим, зима теплой и большой приплод скота. Люди, родившиеся в этом году, обычно живут неплохо.

Как понимали тувинцы звездный мир? По вечерней звезде, называемой книгырполь они определяли погоду. Если летом она ярко блестит на небе, то ожидается яркая погода, а если в зимнее время она особенно ярка, то непременно жди мороза. Эвенки, жившие и кочевавшие более или менее долгое время в бассейне одной реки, называли страны света по течению реки. Забайкальские эвенки, обитавшие в предгорьях, определяли стороны света по склонам больших хребтов Алга акта (по-эвенски означает южный склон, то есть - юг). Метеорологические наблюдения эвенков любопытны в том отношении, что и сейчас ими можно с успехом пользоваться. Если вокруг луны наблюдаются круги, то это означает, что должен быть дождь, а зимой снегопад. Если наблюдаются круги вокруг солнца, то следует ожидать мороза. Выпрямление ствола кедра в конце зимы предвещает теплую весну. У многих сибирских народов существовали довольно разнообразные методы лечения. Если образовался гнойный нарыв, то хакасы и тувинцы лечили кусочком беличьей шкурки. В других местах на образовавшийся гнойник накладывали мясо рябчика. У алданских эвенков больное ухо смазывали кровью дятла. Ранку на ноге присыпают древесной золой. Головную боль лечили, натирая переносицу медной монетой.

Важным разделом курса является религиозные верования у народов Сибири. Согласно религиозным представлениям шорцев, Вселенная делится на три мира, населяемые людьми, животными, птицами и различными божественными духами. Посредником между сверхестественным существом и людьми считались шаманы - люди, обладающие способностью сноситься с духами и через них лечить больных, помогать в промыслах и предсказывать будущее. Люди-покровители отодвигались на второй план, уступая свое место общеэт-

ническим божествам. Так, у шорцев на небесах, восседал Ульген чер, на средней земле, то есть наша обитель, творил верховное божество - Орты-чер, а в подземном царстве господствовал божество Айна-чер. Во владениях высшего божества - Ульгеня имелось девять небес, где также имелись маленькие божки. Наибольшим почитанием у них пользовались Так эзи - духи гор, рек, озер, урочищ. Эти духи представлялись в образе мужчины. Шорцы, живущие на реке Мрассу устраивали ежегодные специальные моления в честь Ульгеня. На реке Кондоме почитался дух охоты - шалыг. Он изображался в виде мужчины, у которого одна нога короче второй. Перед охотой ему приносили приношение, кормили духа, брызгая вокруг него абырткой - разновидностью водки. В пантеоне божеств и духов у тувинцев особое место занимали шаманизм и ламаизм. Согласно воззрениям тувинских шаманов у человека существует несколько душ, несущих различные функции. Согласно религиозным представлениям судьба человека зависит от воли тех или иных духов. Основная форма общения шамана с духами реализуется в виде различных молений и жертвоприношений. У тувинцев первоначально были родовые шаманы, а позднее с формированием нового общественного уклада, появились шаманы, обслуживающие несколько родов и племен. У тувинцев существовал культ в честь гор. Близ священной горы могли находиться только мужчины. Так, тувинцы, обитавшие в нижнем течении реки Карги, почитали священную гору Ак пошты. Сюда не пускали скот. Особое значение придавали тувинцы духам, покровителям домашних животных. Чаще всего такими священными животными у них становился бык (у алтайцев и хакасов выступала лошадь). Быка трижды обводили вокруг костра из можжевельника, а затем его поили аржаном, мыли и в конце обряда к ошейнику привязывали красную ленту. Основу религиозной идеологии кетов составляли анималистические представления, олицетворенные в различных образах. Главным божеством у кетов считался Кайгусь - хозяин всех зверей, существовали менее значительные божества, а также, например, как улгыс - хозяин водных угодий, холой - покровительница всей добычи Дотэт - хозяин гор. Кроме того, кеты почитали Есь - доброе божество в образе старика с бородой (кеты бороды не носили), одетого в белую парку. Он жил на небе и общался с людьми через шаманов, которые при камлании обращали взоры на Есь. Существенную роль в религиозных представлениях кетов играли пережитки тотемизма, которые составляли внушительную основу многих промысловых культов.

В специальном курсе рассматриваются и другие элементы духовной культуры: похоронная обрядность, музыкальное искусство, орнамент, скульптура, детские игрушки, одежда, фольклор.

С.А.АН

АЛТАЙСКИЙ ЭТНОС СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ Л.Н.ГУМИЛЕВА

Этносоциальные проблемы сегодня актуальны с нерешенностью целого ряда экономических, социальных, культурных и территориальных проблем. В то же время нельзя не видеть, что пути выхода из кризиса наталкиваются не только на практические трудности, но и на теоретическую неразработанность процессов, происходящих в экономической сфере. Попытка пробить брешь в официальной науке была предпринята Л.Н.Гумилевым.

Ученый прежде всего выступает против сложившихся представлений о человеке и человеческом сообществе. Как известно, в нашей науке человек рассматривается как существо социальное. Не оспаривая такого подхода, Гумилев тем не менее указывает на его узость. Способность человека адаптироваться к ландшафту, изменять его, носит не только социальный характер, но и природный. Человеку присуща повышенная лабильность, пластичность, даже способность к реадаптации, повторному приспособлению. Для объяснения такой мобильности, Гумилев обращается к понятию этноса. Он считает, что такие понятия, как народ, нация являются полисемантичными (народ) и временными (нация), поэтому мало подходят для обозначения сообществ, на которые распадается человечество. Более адекватно суть сообществ выражает понятие этнос.

Мыслитель подчеркивает, что определение этноса вызывает серьезные трудности. Задавшись вопросами, что такое этнос, каков переход из одного этноса в другой, какова разница между этносами, Гумилев применяет довольно распространенный в логике прием - доказательство от противного.

Первое: этнос - это не общество. Пытаясь аргументировать свою точку зрения, что этнос не является явлением социальным и, полемизируя с многочисленными учеными, придерживавшихся противоположных взглядов, Гумилев считает, что следует различать два понятия: человеческое общество, как социальное понятие и сообщество, как этническая характеристика. Для человеческого общества характерно развитие как непрерывный процесс и по спирали, и свя-

зано оно с развитием производства. Этнос же не развивается по спирали, для него вообще больше применимо слово "был"(сарматы, половцы, и др.). В подтверждение своей концепции Гумилев обращается к Марксу, который в своих трудах употреблял наряду со словом "общество"(как социальный организм) понятие "первичные коллективы", которые существовали, по мнению Маркса, до возникновения материального производства. Чтобы выжить, человек вынужден был жить коллективами - группами. И это групповое деление с появлением общества не исчезло, а наоборот, постепенно развиваясь, создало те целостности, которые и называются у Гумилева этносами.

Развивая мысль в этом контексте, мы должны заметить, что существовавшие на территории Алтая племена теленгитов, телеутов и др., племенные образования северного Алтая и южного, все вместе представляли собой ту целостность, которую можно назвать этносом.

Второе - этнос не раса. Этносы, по мнению Гумилева, это форма существования "человечества разумного", которая отличается как от социальных образований, так и от чисто биологических характеристик, какими является раса. Следуя за В.П.Алексеевым, он выделяет шесть рас, выявляя пути, причины расселения и перемещения рас по планете. Основной вывод, который делает Гумилев в результате анализа - расы есть условные биологические обозначения, они стабильны по отношению к виду. Так, например, кроманьонский человек, к которому мы принадлежим, существует на Европейском континенте 15 тыс.лет, и за это время не появилось ни одной новой и не исчезло ни одной старой расы. Хотя внутри расы может различаться большое количество разнообразных этнических групп. В частности, на Алтае это более десятка довольно крупных племенных образований, вбиравших в себя сеоки (роды), говорящие на различных языках.

Третье - этнос не популяция. Популяция - биологический термин, который определяется как сумма особей, живущих в одном ареале и беспорядочно между собой скрещивающихся. Этносы не существуют таким образом. Во-первых, борьба между этносами явление частое, но не обязательное. Во-вторых, у человека есть ограничения скрещивания - брачные отношения. Два этноса могут веками существовать, могут взаимно уничтожать друг друга или один может уничтожить другой. Гумилев приходит к выводу, что этнос не биологическое явление, также как и не социальное. Вот почему он предлагает считать его явлением географическим, всегда связанным с ландшафтом, который вскармливает адаптированный

этнос. "А поскольку ландшафты земли разнообразны - разнообразны и этносы" [1].

Несмотря на то, что Алтай предстает и горным и степным, он географически выделен в единое целое, на что обращали внимание Л.П.Потапов, Н.К.Рерих и другие исследователи, о чем свидетельствуют мифология и эпос народов Алтая [2].

Таким образом, этнос - это форма адаптации вида "человек разумный" в биоценозе своего ландшафта, причем не столько в структуре, сколько в поведении. С точки зрения эволюции вида как целого, этносы были всегда. Вне коллектива человек не может существовать, как не существовали без коллектива и его далекие предки, о чем мы хорошо знаем из алтайского фольклора.

Второе положение, с которым не согласен Гумилев, но которое укоренилось в отечественной этнографии, это понимание этноса как системы. В данном случае под системностью понимается некая однородность, идентичность всех элементов этноса, которая может быть обнаружена реально в самосознании, в этом неотъемлемом, по Бромлею, признаке этноса. По мнению же Гумилева, этнос держится не на одинаковости людей, а на устойчивости характера и направления связей в этносе. Эти связи никогда не заметить в этносе, если попытаться найти какие-то общие черты у его членов.

Вслед за Гумилевым эту идею развивает Н.Д.Кравец [3]. Он подчеркивает отсутствие у этносов какого-либо универсального внешнего отличительного признака. Язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определенными моментами, а иногда - нет. Вынести за скобку мы можем только одно - противопоставление своих и чужих (мы-они), это противопоставление и служит индикатором для определения этнической принадлежности, а тем самым и особым типом системообразующей связи в этносе. Этнос возникает как целостность, противопоставляя себя всем остальным целостностям того же типа, и исчезает как система с потерей ощущения своих и чужих [4].

По мнению Л.Н.Гумилева, хотя этническая принадлежность и обнаруживается в сознании людей, она не есть продукт самого сознания. Очевидно, она отражает какую-либо сторону природы человека, гораздо более глубокую, считает мыслитель. Но какую? На этот вопрос мы не находим ответа в работах ученого, но в целом его идеи получают все большую поддержку у ученых, занимающихся исследованием национальных проблем.

Очередным моментом в осмыслении этноса у Л.Н.Гумилева является попытка применить к ним системный подход. Этносы он

относит к замкнутой системе дискретного типа. Она получает единый заряд энергии и, растратив его, переходит либо к равновесному состоянию со средой, либо распадается на части. "Именно как системы такого типа, - пишет Л.Н.Гумилев, - существуют в биосфере природные коллективы людей с общим стереотипом поведения и своеобразной внутренней структурой, противопоставляющие себя ("мы") всем другим коллективам ("не мы"). Это явление противопоставления связывает социальные формы со всеми природными факторами. Это как раз тот механизм, при помощи которого человек влияет на природу, воспринимает ее составляющие и кристаллизует их в свою культуру" [5].

Значительное внимание в своих работах Л.Н.Гумилев уделяет вопросам рождения и вызревания этносов. Он считает, что главным условием формирования этноса является комплиментарность - неосознанные симпатии к одним людям и антипатии к другим. Впоследствии она принимает форму патриотизма(на основе внутриэтнической комплиментарности) и форму интернационализма (на основе межэтнической комплиментарности). Внутриэтническая комплиментарность, как правило, полезна для этноса, ибо является мощной охранительной силой. Но "иногда она принимает уродливую форму ненависти ко всему чужому, когда она именуется шовинизмом" [6]. Как видим, именно эти процессы переживают сейчас большинство этносов в горячих точках бывшего Союза. Выделение Горного Алтая в самостоятельную Республику Алтай в какой-то мере есть также отражение этих процессов.

Концепция Л.Н.Гумилева не всеми учеными принимается и оценивается однозначно. И это нормальное явление, новое всегда с трудом пробивает себе дорогу. Несомненно одно - подходы к изучению этнических процессов, намеченные Л.Н.Гумилевым, уже сейчас позволяют глубже разобраться в них, определить приоритеты и направления развития этносов, в том числе алтайского.

Анализ этноса как субъекта исторического творчества предполагает снятие запрета на исследование конкретного вклада каждого этноса в историю человечества, на его специфические качества, создающие тот или иной имидж у других народов, на выделение и постановку вопроса о внутриэтнических связях и отношениях и многих других, еще не получивших статус реабилитированных.

Все этносы обладают уникальным своеобразием, которое складывается как комбинация и специфическая форма проявления свойств, присущих им. Нельзя сказать, что какой-то народ не обладает такими качествами, как доброта, мужество, скромность и т.д. Но

у одних доброта и мужество носят сдержанный, спокойный характер проявления, а у других они облекаются в подчеркнуто яркие формы [7]. В этом смысле показательны сопоставления русских и алтайцев, как и вообще этносов севера и юга. Свою особенность каждый этнос воспроизводит и закрепляет в различных институциональных и неинституциональных формах, например, в традициях, обычаях, искусстве. И таким образом в разноцветное полотно истории он вплетает свой сюжет, свой "этнический орнамент", выступая, как и другие этносы специфическим субъектом творчества истории.

Примечания

1. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990, С.139.
2. См., например героический алтайский эпос "Маадай-Кара". Горно-Алтайск, 1995.
3. Кравец Н.Д. Характеристика этноса в концепции Л.Н.Гумилева //Проблема духовности человека в раскрывающихся горизонтах отечественной философии. Челябинск, 1993. С.217.
4. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. С.68.
5. Там же. С.121.
6. Там же. С.139.
7. См.: Ю.П.Андреев. Проблемы этноса и русское национальное самосознание //Судьба России: прошлое, настоящее, будущее. Екатеринбург, 1994. С.63.

М.А.ДЕМИН

СИБИРСКИЕ АБОРИГЕНЫ В СТРУКТУРЕ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ XVII В.

Вырабатывая основы государственной политики в Сибири московская администрация опиралась на многолетнюю практику эксплуатации природных богатств Зауралья, на уже имевшуюся модель взаимодействия русских земель с восточными территориями. Эти области издревле рассматривались как неиссякаемый источник поступления пушнины. В соответствии со сложившимися стереотипами русские власти видели в местном населении вновь приобретенных территорий, прежде всего потенциальных поставщиков "соболиной казны". Отсюда уже в ранних наказах сибирским воеводам появляются стандартные, постоянно повторяющиеся требования "сполна" обеспечить сбор ясака. Именно этот фактор часто играл решающую роль в формирующейся системе взаимоотношений российской государственности с сибирскими аборигенами.

В целом, складывающиеся принципы и методы национальной политики России в Северной Азии в известной мере вытекали из длительной практики торговых обменных операций с обитателями

Зауралья, дипломатических контактов и военных походов с принудительным сбором "мягких рухляди". Они в некоторой степени учитывали также уровень и особенности экономического и культурного развития "волостей" и "весей" Сибири.

Документальные источники не дают основания полагать, что в XVII в. была сформулирована идеологическая программа "сибирского взятия" и покорения коренного населения. Первые столкновения с кучумлянами трактовались как оборонительные действия и осмысливались в плане многовековой борьбы с татарской агрессией. В скором времени в ходе стремительного продвижения на восток такая интерпретация теряла над собой всякую основу. В отдельных дипломатических актах, церковных текстах и ряде сибирских летописей подчеркивалась идея христианского просвещения зауральских земель. Однако статус официальной идеологии сибирской колонизации этот тезис не получил. Квалифицируя свои действия по отношению к аборигенам как службу "великому государю" служилые люди обычно не рассматривали себя как носителей христианско-просветительской миссии.

В ходе осуществления колонизационных предприятий создавались новые и совершенствовались старые механизмы управления. В зависимости от конкретной обстановки менялись формы "ласки" и "жесточи" и их соотношение, но предпочтение, как правило, отдавалось мирным средствам воздействия. Правительственные наказы, чтобы избежать излишних конфликтов и кровопролития, и не ослаблять ясачную платежеспособность, постоянно и очень настойчиво предлагали местной администрации обходиться мирными способами, призывать туземцев "под державу великого государя ласкотою", действовать "ласкою и приветом".

Многочисленные директивы, направляемые из центра в сибирские города и остроги, предписывали ограничить притеснения аборигенов и обеспечить нормальное функционирование прежнего хозяйственного механизма. Правительство неоднократно списывало недоимки с "худых"(обнищавших) жителей или давало "срок", т.е. отсрочки во взносах, "многижды" подчеркивало неправомерность взыскания ясака со "старых, и с увечных, и с малых робят", запрещало русским промышленникам и крестьянам охотиться, ловить рыбу и разорять места гнездовий ловчих птиц в ясачных областях или выжигать и водить там леса под пашню, препятствовало насильственному крещению язычников, ограничивало обращение их в холопы и куплю-продажу, строго регламентировало функции местной администрации по наказанию автохтонов.

Московские власти обрушивали кары на сибирских воевод, обвиняя их в злоупотреблениях, неумении оградить от притеснений и умиротворить коренное население. Нескончаемым потоком шли за Урал грозные приказы "смотреть и беречь накрепко, чтоб... нашим ясачным людям, тотарам и остяком, обид и насильства и продаж ни в чем ни чинили" [1], чтобы "никакова воровства и зерни и блядни и душегубства не было" [2].

Все эти меры дали основание некоторым исследователям для утверждения, что царское правительство ценило аборигенов больше и относилось к ним "несравненно гуманнее" и "внимательнее", чем к своим русским подданным, проводило в XVII в. по отношению к коренным обитателям Сибири охранительный, патерналистски-прагматический курс [3].

Сибирские воеводы нередко оказывались в трудном положении, поскольку один и тот же указ выдвигал явно несовместимые требования: "сполна" под угрозой опалы собрать все недоимки за прошлые годы и одновременно не учинять "жесточи" ясачному населению, поступать "ласкою и приветом" [4].

В исследовательской литературе уже давно подмечено противоречие между предписаниями центральных властей, стремившихся установить определенные нормы в отношениях с аборигенами и действиями воевод, казачьих отрядов, ясачных сборщиков, допускавших произвол и массовые злоупотребления.

Официальные документы XVII в. пестрят сообщениями о беззаконии и вопиющих фактах насилия над представителями коренных народов: "ясащики емлют кормы и посулы великие, и жон их и детей емлют на постели" [5], "наши люди... татаром и остяком и вагуличам чинят всякое насильство, и посулы емлют великие" [6]. Причину "великих смут", временами охватывавших ясачные области, правительство также видело в противозаконных акциях сибирской администрации и служилых людей: "заворовали остяки за то, что от воевод была обида и насильство" [7].

Царские власти по всем указанным фактам проводили тщательные расследования, наказывали виновных, осуществляли определенные меры по поддержке аборигенов, а существовавшая система ясачного обложения порождала новые злоупотребления.

Челобитные коренного населения и материалы ясачных книг указывают на различные причины частных недоимок, которые не сводились только к неправомерным действиям служилых людей. Представители автохтонных народов жаловались на обременительность ясачной, подводной, пашенной и других повинностей, на сти-

хийные бедствия, оскуднение промысловых угодий, неудачную охоту, болезни, увечья, голод и нищету, на грабительские действия кочевников или туземцев из соседних районов.

Русские воеводы указывали и на другие причины частных недоборов: "ясачные люди... за огурством своим (уклонением от повинностей. - М.Д.) на промыслы ходить ленятца" [8]. Эта версия о "природной лени" как подоплеке нищеты и бедствий сибирских аборигенов впоследствии прочно войдет в арсенал официальных российских документов, в отечественную и зарубежную историографию [9].

Подачу многочисленных челобитных с явным подчеркиванием, а то и преувеличением своих невзгод и исключающих возможность в полном объеме расплатиться с государством можно рассматривать как форму массового протеста коренных народов, противившихся установлению чуждых им административных норм. Московское правительство XVII в., не желая накалять обстановку в местах проживания автохтонов, обычно снисходительно относилось к их ходатайствам: предоставляло "срок" (отсрочку) в выплатах, освобождало от повинностей "увечных", давало другие послабления, не меняя при этом основ сложившегося ясачного режима, принципов и методов управления сибирскими народами.

По мере продвижения на восток, особенно в Бурятии, Приенисейском крае, на Крайнем Севере, российские отряды встретились с упорным сопротивлением местных жителей и нежеланием вступать в даннические отношения. В записках служилых людей учащаются жалобы на то, что "улусные люди" оставались "сильны и непокорны", "многих служилых людей побили", " в государеве ясаке отказали", "учали с нами дратися", "караулят русских людей и ясачных, и как кого схватывают, и тех людей всякими разными муками мучат, а в достале смертью позорною кончают" [10].

В служебных документах к середине XVII в. появляются нетипичные для этой категории источников суждения о нравах и характере непокорных аборигенов. В отписке 1646 г. якутских воевод В.Н.Пушкина и К.О.Супонева в Сибирский приказ поставлено под сомнение одно из главных требований центральных властей к освоению новых территорий - действовать преимущественно мирными средствами: "А ласки, государь, они иноземцы, не знают, потому что люди дикие" [11].

Конфликты между русским и автохтонным населением случались не только при первых насильственных проникновениях казачьих отрядов в земли аборигенов и попытках привести их в подданство, но и в процессе повседневных контактов. Особенно это касалось тех

случаев, когда пришельцы вторгались в сферу хозяйственных интересов местных жителей: выбивали животных в промысловых зонах, занимали угодья под пашню или пастбище и пр.

Вместе с тем, источники сохранили свидетельства, что зауральские аборигены, живущие по соседству с выходцами из Восточной Европы "рускому обычью навычны" [12]. Может быть, отголоском добрых взаимовыгодных отношений, установившихся на первых порах между пришлым и местным населением Приамурья, является рассказ информированного эвенкийского "князца" о том, что "борадатые люди доуры" много переняли "со всего обычая с рускаго", называют их "братьями" и "желают видеть" [13].

Официальные служебные документы показывают, какую важную роль в жизнеобеспечении сибирских аборигенов приобретали предметы российского производства. Традиционный товарообмен с русскими людьми в XVII в. прочно вошел в быт коренных народов. Налаживанию конструктивных контактов между русским и коренным населением способствовали и их совместные действия по защите от порубежных "воровских" людей.

Взаимоотношения пришлых и местных народов порой выходили за рамки моральных и религиозных норм, принятых в Российском государстве. Об этом свидетельствуют, в частности, записки церковных иерархов по поводу благочестия сибирской паствы. Патриарх Филарет в грамоте 1622 г. негодовал на то, что "служилые и жилецкие" люди в Сибири "в постные дни едят мясо и всякие скверны з бусорманы, с татары, и с остяки и с вогуличи вместе; и с татарскими и с остяцкими и в вагулецкими погаными женами смешаютца и скверная деют, а иные живут с татарскими и некрещеными как есть с своими женами, и дети с ними приживают" [14].

Таким образом, отношения центральной власти, сибирской администрации, рядовых русских людей с коренными обитателями края нельзя свести с какой-то единой однозначной линии. Служебные документы свидетельствуют о богатстве и противоречивости этих связей, широком спектре взаимодействия от враждебных, военных акций до тесного хозяйственного и даже бытового сближения.

Примечания

1. Акты исторические (далее - АИ). Т.11. СПб., 1842. С.78.

2. Миллер Г.Ф. История Сибири. Т.11. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Приложения. С.332.

3. Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889. С.326; Огородников В.И. Русская государственная власть и сибирские инородцы в XVI-XVIII в.в. Иркутск, 1920. С.21; Дякин В.С. Рец.на кн.: А.Каппелер. Россия как

многонациональное государство. Возникновение. История. Падение. Мюнхен, 1993 //Отечественная история. N 6. 1994. С.251.
4. АИ. Т.111. С.326-328; Т.IV. С.53.
5. АИ Т.11. С.101.
6. АИ Т.111. С.166.
7. Миллер Г.Ф. Указ.соч. Т.11. Приложения. С.247.
8. Оглоблин Н.Н. Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа (1592-1768 г.г.). М., 1895. Ч.1. С.106.
9. Буцинский П.Н. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. Харьков, 1893. С.15-16; Наказ Императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения. Спб., 1907. С.87.
10. АИ. Т.У. С.197; Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в.: Сб. докум. Труды Ист-археол. ин-та АН СССР. Т.XIV. Мат.по истории народов СССР. Вып. 5. Л., 1936. С.224-225; Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов XVII века на северо-востоке Азии: Сб.докум. М.: Изд-во географ.лит-ры, 1951. С.130; Дополнения к актам историческим. Т.VIII. СПб., 1865. С.9.
11. Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов XVII века на северо-востоке Азии: Сб.докум. М.: Изд-во географ. лит-ры, 1951. С.217.
12. АИ. Т.111. С.348.
13. Открытия русских землепроходцев... . С.140.
14. Миллер Г.Ф. Указ.соч. Т.II. Приложения. С.276.

А.П.УМАНСКИЙ

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ КУЛЬТУРЫ КУЗНЕЦКИХ ТЕЛЕУТОВ НА КУЛЬТУРУ МЕЛКИХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ГРУПП МЕЖДУРЕЧЬЯ ОБИ И ТОМИ

Усваивая достижения русской крестьянской культуры кузнецкие телеуты в свою очередь несомненно оказывали влияние на культуру небольших групп тюркоязычного населения, обитавшего в XVII-XIX вв. в междуречьи Оби и Томи, по соседству с приобскими и "выезжими телеутами".

Ближайшими их соседями были жители "степных влостей" Азкештимской, Тогульской, Тагапской, Керетской, которые в XVII-первой половине XVIII в. были двоеданцами и даже троеданцами, ибо платили ясак царю, алман хану Джунгарии и албан-телеутским князькам, а также мелкие группы так называемых "верхотомских татар" - тюлюберцев, абинцев, боянцев и др. Уже с 20-х г.г. XVII в., когда начиналось формирование группы ускатских "выезжих телеутов", и на протяжении всей последующей жизни в XVII-XIX в.в. буквально рядом с этими "выходцами на государево имя" жили азкештимцы, тогульцы, тагапцы, каретцы. После перехода в русское подданство больших групп приобских телеутов в начале 50-х и в начале 60-х г.г. XVII в., "выезжие телеуты" расселялись в долине р.Ускат, а в самом конце XVII столетия, судя по чертежам из собра-

ний С.У.Ремезова, кузнецкие "выезжие телеуты" кочевали на правом берегу р.Томи и в долинах ее притоков-речек Черная и Чесноковка [1].

В это время азкештимцы жили между верховьями р.Ини (правый приток Оби) и р.Ускат (левый приток Томи), а также по левому берегу Томи. Тогульцы обитали в верховьях Чумыша (точнее, по р.Томь-Чумыш) и в междуречьи Чумыша и Тогула. Восточнее их жили тагапцы-верхние, тагапцы - по р.Кара-Чумыш, а нижние тагапцы - по левому берегу р.Сара-Чумыш (один из истоков Чумыша, наряду с р.Томь-Чумыш) [2].

Во времена Г.Ф.Миллера (30-40-е г.г. XVIII в.) кузнецкие телеуты составляли Телеутскую волость и проживали на территории между Кузнецком (от Рождественского монастыря) и устьем р.Ускат. Деревни их отмечены С.П.Крашенинниковым на правом берегу Томи, ниже устья р.Ускат до самого Томска [3]. Ниже их по Томи до русских деревень жили тагапцы (Тагапская волость) и тогульцы (Тогульская волость, населявшие также долину р.Тогул (правый приток р.Чумыш) [4]. Что касается керетцев (Керетская волость), то они заняли места абинцев в устье р.Абы [5].

В годы работы в Кузнецком уезде экспедиции Г.Ф.Миллера и И.И.Гмелина ускатские телеуты жили смешанно с азкештимцами. Смешанный состав (телеуты и азкештимцы) населения деревень и улусов здесь отмечали и ученые путешественники II-ой половины XVIII в. После реформы Сперанского (1822 г.) кузнецкие телеуты бывшей Телеутской волости были включены в число жителей Телеутской инородческой управы, делившейся на 3 части, и расселялись в основном по долинам верхней Ини, Большого и Малого Бачатов, Ура, Уската и отчасти по р.Томи [6]. Часть из них выселилась (в основном в промежуток между 1828 по 1932-й год) на Алтай в станы православной миссии. Ач-Кыштымская инородческая управа (бывшая Кыштымская волость) делилась на две половины. Жители 1-й половины проживали вместе с телеутами в селах и улусах по названным выше речкам, а причисленные ко II-й половине жили в улусах на речках Тарабе и Каменке [7]. В 60-х годах XIX в. В.В.Радлов считал, что кузнецкие телеуты и азкештимцы составляют два обособленных племени и включал в зону их расселения также нижнее течение р.Кондомы и бассейн р.Чумыша [8].

Таким образом, мы видим, что на протяжении XVII-XIX в.в. кузнецкие "выезжие телеуты" живут бок о бок с жителями телеутских "степных волостей". Недавно Л.П.Потапов высказал мнение о том, что в конце 50-х годов XVIII в. в Кузнецкий округ была подсе-

лена большая группа телеутов, принявших подданство в связи с джунгаро-китайскими войнами[9]. Подробнее об этом мнении Л.П.Потапова мы говорим в другой работе: здесь подчеркнем лишь мысль Л.П.Потапова о причислении этих телеутов к потомкам "выезжих телеутов" XVII столетия, что позволило им, подобно азкештимцам, тагапцам, тогульцам и керетцам, быстро перейти к оседлому образу жизни. Разумеется, потомки "выезжих телеутов" XVII в. и потомки жителей "степный волостей"(азкештимцы, тагапцы, тогульцы, керетцы) XVII в. были телеутскими по своей этнической принадлежности: говорили на одном языке, имели единую материальную и духовную культуру и т.п. Однако, едва ли можно сомневаться в том, что именно под влиянием "выезжих телеутов"(ускатских) азкештимцы, а вслед за ними и другие "степняки" перешли к оседлости, к занятию плужным хлебопашеством и другим прогрессивным формам и методам ведения хозяйства, стали усваивать важнейшие достижения русской народной(прежде всего крестьянской) культуры.

Именно в этом мы видим большую заслугу кузнецких "выезжих телеутов".

Другая заслуга "кузнецких телеутов", на наш взгляд, состоит в том, что они оказали большое влияние на те соседние с ними тюркоязычные группы, на основе которых сложились шорцы.

Особенно сильному воздействию культуры кузнецких телеутов подверглись абинцы. Правда, до появления в бассейне Томи "выезжих телеутов" абинцы, по показаниям источников, занимали земли по обеим сторонам р.Томи, в районе Кузнецка, "но как телеуты из Белых гор перешли в нынешние их места, то слабейшие Абинцы не хотели быть вытеснены дале в северную сторону, но пошли по Томе вверх, высшие горы, в коих они живут еще и ныне при двух Томских реках, а именно Кондоме и Мразе"[10]. Частично прежние земли абинцев были заняты керетцами. Но тем не менее, абинцы оставались близкими соседями "выезжих телеутов", а частью жили вперемежку с ними. Уже во второй половине XVIII в. И.Георги заметил, что "в рассуждении виду (физического облика - А.У.), душевных качеств, внутреннего своего устроения, нравов, языка, счисления времени и обрядов сходствуют Абинцы с Телеутами совершенно, и также, как и они, держатся шаманского идолослужения, почему и надобно применять к ним то же самое, что сказано о телеутах"[11]. Далее И.Георги указывает, что и "скотоводство их (абинцев - А.У.) во всем подобно телеутскому, но еще меньше оного и следовательно недостаточнее"[12] и что "домашний скарб их и естьы точно такие,

как у языческих телеутов, но еще скуднее". Летние жилища абинцев также "кеглеобразного" вида, "совсем подобны телеутским", а одежды мужчин и женщин сходны с одеждой языческих телеутов [13]. Л.П.Потапов в свою очередь указывает, что "большое сходство абинцев с телеутами подтверждается и при сравнении шорцев с бачатскими телеутами" [14].

Впрочем, сходство абинцев с кузнецкими телеутами по культуре и быту не осталось незамеченным еще участниками первой академической экспедиции в Сибирь, но вскрыть причины этого сходства тогда (30-40-е годы XVIII в.) они не смогли. Например, И.Гмелин полагал, что жилища абинских татар были такими же, как и у кузнецких телеутов: это были полуземлянки, кровлей которых служили жерди, заваленные землей. Чтобы земля не сыпалась в жилище, щели между жердями затыкали тряпками. В центре кровли "прорубалось" дымовое отверстие, служившее также окном. Внутреннее убранство абинских жилищ было таким же, как у телеутов [15].

В книге "Этнический состав и происхождение алтайцев" Л.П.Потапов объясняет сходство скотоводства абинцев с телеутским тем, что в XVI-XVII в.в. абинцы входили в состав телеутов, что, прежде всего, они все-таки "были скотоводами, причем, скотоводами-кочевниками", что им "было известно именно кочевое скотоводство, характерное для кочевников Центральной Азии" [16]. Но в таком случае не понятно, почему скотоводство у абинцев было, по словам И.Георги, "меньше" телеутского и "следовательно недостаточнее". Исходя из мнения Л.П.Потапова, можно прийти к выводу о том, что у абинцев скотоводство несколько деградировало. Мы же, опираясь на свидетельство И.Георги, считаем, что этот род занятий у абинцев не достиг еще такого уровня, на котором стояло скотоводство у "выезжих телеутов" во второй половине XVIII в. К тому же, по нашему мнению кочевое скотоводство не было характерным ни для "выезжих телеутов", ни для абинцев: во второй половине XVIII в. кузнецкие телеуты, как известно, перешли к оседлости и скотоводству, характерному для русских крестьян (с сенокошением, стойловым содержанием скота зимой и т.п.).

Следовательно, если во второй половине XVIII в. скотоводство абинцев приближалось по своему уровню к скотоводству "выезжих телеутов", то это дает нам основание считать, что абинцы в XVII-XVIII в.в. испытали на себе некоторое влияние "выезжих телеутов", их культуры и быта.

Мы полагаем также, что в орбите культурного влияния "выезжих телеутов" в XVII-XVIII в.в. оказались и те тюркоязычные группы населения в бассейне Томи, которых ученые путешественники XVIII в. называют то "верхнетомцами", то "нижнетомскими волостями" (тюлюберцы, боянцы). Остановимся подробнее на "тюлюберских татарах". По данным Б.О.Долгих, в XVII в. они жили по обе стороны Томи, ниже абинцев по течению реки. Напрашивается сопоставление тюлюберских татар с какими-то "тулуманскими татарами", которые в актах конца 20-х начала 30-х г.г. XVII в. обитали на Оби выше чатских татар. При подавлении восстания западносибирских татар (1628-32 г.г.) томские ратники в 1630 г. под командованием Черницына и мурзы Бурлака, преследуя князя Абака и взбунтовавшегося против русских властей южночатского мурзу Тарлава, "погромили" на "перелазе" через Обь, а затем на станах за Обью чатских татар мурзы Казлуга "да тулуманского лутчего человека Мурата" [17]. В других документах фигурируют "тулубердинские татары". По нашему мнению, это более позднее название тулуманских татар.

Эта группа приобских татар, по-видимому, составляет часть чатских татар, живших на правом берегу Оби, в междуречьи Ини и Берди. Мы думаем, что "тулубердинские татары", "тулуманские татары" - это не названия племен или родовых групп чатских татар, а территориальные этнонимы.

В гидронимике Новосибирского Приобья до наших дней сохранились названия, объясняющие происхождение названных терминов или по крайней мере одного из них. Между современным Новосибирском и Бердском, в районе Академгородка, в Обь впадет речка Тула-Бердь или Тулу-Бердь. На карте Мейена (1864 г.) в этой зоне есть три речки с именем Тула: одна впадает в Обь слева, выше устья р.Ирмени, другая - справа, ниже устья Ояша, третья р.Тула - тоже справа, ниже устья р.Атаманихи. На устье этой р.Тулы обозначена дер.Тула [18]. Вот эта последняя р.Тула отождествляется нами с современной р.Тулу-Бердь. Не лишено интереса и то обстоятельство, что левый приток р.Тальменки (приток Чумыша назывался Улы-Бердью (то-есть первоначально, видимо, Улу-Бердью-Большой, Великой или Длинной Бердью). Впрочем, и на современных картах верхнее течение Берди называется Улу-Бердью. Все это дает нам основание полагать, что "тулубердинские татары" - это тюркоязычные группы, жившие в междуречьи Ини и Берди, в урочище, которое называлось Таболганом и в котором ныне располагается Академгородок.

В связи с этим, мы выражаем сомнение в том, что тюлюберцев XVII-XVIII в.в. следует считать прямыми потомками тюльберов эпохи Тюркского каганата, название которых зафиксировано енисейскими руническими надписями. На древнем происхождении, на прямой генетической связи древних тюльберов с тюльберцами XVII-XVIII в.в. настаивает Л.П.Потапов [19]. По нашему мнению, термин "тюльберцы", которым по словам Г.Ф.Миллера в 30-40-х г.г. XVIII в. называли группу "верхотомцев", содержит в себе прямое указание на связь с Бердью, с приобскими тулубердинцами. Мы предполагаем, что часть тулубердинских татар в начале XVII в. передвинулась на верхнюю Томь из долины речки Тулу-Бердь и реки Бердь, на верхней Томи она зафиксирована русскими властями как Тюлюберская волость.

Что касается гидронима "Бердь", то смеем высказать предположение, что это лишь вариант названия р."Мереть", довольно часто встречающийся в зоне расселения телеутов в XVII в.: река Мереть есть в современной Новосибирской области (правый приток Оби, между р.Чумыш и р.Аллак); еще одна р.Мереть есть на севере Кемеровской области. Известно, что часть топонимов в Верхнем Приобье воспринята русскими людьми от местного тюркоязычного населения, в том числе, как это убедительно доказано А.П.Дульзоном, из телеутского диалекта языка южных алтайцев. Известно также, что южные алтайцы звук "б" произносят почти также как звук "м", а "т" также как "д".

Поэтому в русской записи названия реки "Мереть" возникло две транскрипции ("Бердь", "Мереть"). Кроме того, при русской адаптации этого гидронима в соответствии с законами русского произношения второе "е" было опущено - так "Мереть" превратилась в "Бердь" (кстати, в русских актах р.Мереть иногда известна в форме "Мередь").

Мы подробно остановились на вопросе этнической принадлежности Тюлюберской волости, потому что, без этого трудно составить правильное представление о степени культурного влияния кузнецких телеутов на эту группу "верхнетомцев": потомки тюльберов эпохи Тюркского каганата, по нашему мнению, в культурном отношении должны были бы стоять заметно выше тулубердинских татар, а потому быть и менее восприимчивы к достижениям телеутской культуры.

По И.Гмелину, "тюлюбертские татары" в 30-40-х г.г. XVIII в. жили оседло в деревне Малышевой (8-10 "тюлюберских" семей) смешано с русскими, а также в Рогожниковых юртах и в Сустанковых

юртах (смешанно с азкештимцами) [20]. Они к этому времени по сути дела "слились" с "боянцами" и, хотя ясак с них исчисляли отдельно по волостям, но обе волости (около 130 человек) обозначались общим именем "Тюлюберды", этноним "боянцы" вышел из употребления в обычной речи. По Г.Ф.Миллеру, в XVIII в. они обитали на р.Томи, вниз по реке от устья Уската до устья Мунгата [21]. И.Гмелин отмечал близость их верований и религиозность обрядов телеутским (наличие жертвенных площадок, таких же как у телеутов; они также молятся как телеуты, только при этом лицом поворачиваются на заход солнца и др.) [22]. И.Георги обращал внимание и на близость их физического типа и внешнего облика телеутам. Вообще, по мнению И.Георги , они "во всем сообразны телеутам, так что надобно почитать их" (как и азкештимцев) "отщепившимся телеутским аймаком". Живут они " в малых деревнях, сходных с Телеутскими и также как и они, упражняются в скотоводстве, землепашестве и зверином промысле". Очень сходны как зимние, так и летние (переносные) жилища тюлюберцев и телеутов [23].

И.Гмелин указывал также, что и у кондомских шорцев, живущих близ Кузнецка, нет разницы в одежде от телеутов, в чем также можно усмотреть влияние "выезжих телеутов" на эту группу шорцев [24].

Таким образом, хотя по всей видимости, русские крестьяне сыграли заметно большую роль (нежели кузнецкие телеуты) в переходе жителей "степных волостей", а также отдельных групп шорцев (тюлюберцев, боянцев, кондомских шорцев) и др. соседей к оседлости, занятию пахотным земледелием и более продуктивным скотоводством и т.п., вероятно, известное влияние в этом направлении оказали на них и кузнецкие "выезжие телеуты".

Примечания

1. Чертежная книга Сибири 1701 г. С.У.Ремезова. СПб., 1882. Л.14; Хорографическая книга ("Атлас Сибири С.У.Ремезова" изд. Л.Багровым). Нью-Йорк, 1958. Л.131, 168 об.

2. Там же: в "Чертежной книге". Л.14, в "Хорографической книге". Л.168 об; в "Служебной чертежной книге Сибири С.У.Ремезова" ("Эрмитажное собрание" N 257), Л.81, 82.

3. Миллер Г.Ф. Описание Кузнецкого уезда. См.Центральный государственный архив древних актов. Ф.199. (Портфели Миллера Г.Ф.), Д.1. Л.21; С.П.Крашенинников в Сибири, С.38-39 ("Реестр деревням от Кузнецка вниз по Томи, составленный С.П.Крашенинниковым"); Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. //Труды Института этнографии им.Миклухо-Маклая (новая серия), Т.55, М., 1960, С.113.

4. Там же: ЦГАДА, Ф.199. Д.1, Л.21; Долгих Б.О. Указ.соч. С.113.

5. ЦГАДА. Там же, Л.21.

6. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.1969, С.138.

7. Там же. С.138.
8. Радлов В.В. Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии. Иркутск, 1929, С.12.
9. Потапов Л.П. Указ. соч. С.130 и след.
10. Георги И. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776-77. Кн.II. С.162.
11. Там же. С.162.
12. Там же. С.163.
13. Там же. С. 162.
14. Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. М. Л., 1939, С.8.
15. Гмелин И. Путешествие через Сибирь в 1733-1743. Гетинген 1751-1752. Кн.1. С.278-279.
16. Потапов Л.П. Этнический состав... С.168, 169.
17. ЦГАДА. Ф.199. Портф.477. Ч.1. Д.1. Л.175; Миллер Г.Ф. Указ.соч. Т.П. Прил.278. С.369-370 и др. О тулуманских татарах см.5 ЦГАДА Ф.214. Стлб.21. Л.592, а также Стлб.227. Л.139-140, 142-143 и др.
18. Архив Алтайского краевого краеведческого музея. Ф.1. Оп.1. Св.1, N 3(карта Алтайского горного округа, составл.Мейеном в 1864 г.).
19. Потапов Л.П. Тюльберы енисейских рунических надписей (отд.оттиск). С.145-166.
20. Гмелин И. Указ.соч. Кн.1. С.297-301; Списки населенных мест Томской губернии. СПб., 1868, С.L XXXV.
21. ЦГАДА. Ф.199. Д.1. Л.21.(Описание Кузнецкого уезда Г.Ф.Миллера). На карте Б.О.Долгих (см.прил.в указ.соч.) боянцы и тюлюберцы помещены ниже абинцев по обе стороны р.Томи; Л.П.Потапов("Этнический состав...". С.119) поселяет их в западных предгорьях Кузнецкого Алатау, к югу от Кемерово и к востоку от Ленинска-Кузнецка.
22. Гмелин И. Указ.соч. Кн.1. С.300.
23. Георги И. Указ.соч. Кн.II. С.164.
24. Гмелин И. Указ.соч. Кн.1. С.287.

Н.А.ТАДИНА

ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОВЛИЯНИИ ЧУЙСКИХ КАЗАХОВ И ТЕЛЕНГИТОВ

Казахи Горного Алтая относятся к непокоренному населению. По ряду причин в 1870-е годы их этнополитическая судьба привела в Горный Алтай[1]. Путь миграции пролегал из Северо-Восточного Казахстана в Монголию, а оттуда - в Чуйскую степь Горного Алтая, где большинство казахов поселилось. По пути следования малая часть казахов осела в западной (совр.Усть-Канский район Республики Алтай) части, пограничной с Восточным Казахстаном.

В данной статье автор не охватывает усть-канских казахов, этносоциальные и этнокультурные процессы которых необходимо осветить отдельно: они отличаются от чуйских тем, что православны, избы, одежда, одним словом быт, - по русскому образцу, часты смешанные браки с алтайцами и старообрядцами, другими русскими, не

все владеют родным языком, изменены этническое самосознание и этнопсихологические установки.

Чуйские казахи расселены по берегам реки Чуи и высокогорной степи (современный Кош-Агачский район Республики Алтай). Коренным населением региона является одна из этнотерриториальных групп алтайского этноса - чуйские теленгиты [2]. На протяжении всей истории изолированного проживания от основного этнического массива, мигрировавшие на Алтай казахи сформировались в отдельные этнотерриториальные группы: туротинские (с. Турота Усть-Канского района - компактное место их проживания), монгольские (совр. Баян-Улэгэйский аймак Монголии), кулундинские (степной западный Алтай), чуйские (южный Горный Алтай) казахи.

Традиционно-бытовая культура чуйских казахов и чуйских теленгитов взаимопроникает на протяжении полуторавекового соседнего проживания. Автор освещает лишь некоторые аспекты данного вопроса: тип хозяйствования, бытовые объекты (жилище и его планировка, утварь и пища, одежда и орнамент), языковое и брачное поведение, систему родства и свойства, а также, связанную с этим, терминологию.

Прежде, чем перейти к изложению указанных аспектов, нужно соотнести рассматриваемые этносы по их основным признакам. Казахский и алтайский этносы родственны в этногенетическом отношении с древних времен - с периода существования тюркских каганатов (VI в. н.э.). В этнический состав казахов, алтайцев, киргизов и других тюркских народов вошли древние народы каганатов - кыпчаки, найманы, телесы и пр. Например, алтайцы вплоть до настоящего времени сохраняют представление о принадлежности каждого из них к определенному древнему народу, т.е. сеоку ("соок", буквально "кость"). Этот термин в отечественной этнографии обозначается словом "род".

Чуйские казахи относятся к среднему джузу, большая часть из найманов, меньшая из кереев и уаков. И найманы, и кереи делятся на несколько родословных линий, поэтому каждый из чуйских казахов определяет свою родовую принадлежность именем реально существовавшего предка, обычно прапрадеда по отцу. При этом, сначала называют имя предка седьмого поколения; например, "саргалдак жанбау" - а известно, что "саргалдак" из "найманов" по линии "каратай". Эти родовые названия, образованные по именам живших старейшин, из имен собственных становятся именем нарицательным.

У рядом живущих теленгитов, как впрочем у остальных алтайцев, и предок и потомок будет относиться по отцу к конкретному

сеоку, например, "майман", не называя при этом имен предков. Казахстанские казахи обозначают родовые подразделения словом "ру", а чуйские казахи - "сюек", на что обратил внимание А.Н.Самойлович, посетивший Чуйскую степь в 1927 г.[3]. Но он не указал, что этот факт можно объяснить теленгитским влиянием. Согласно общетюркской традиции общения, чуйские казахи при знакомстве спрашивают: "СуйегIн кIм?"(сравните алтайскую формулу обращения "Соогин не?).

Чуйские казахи переселились из Казахстана со сформировавшимся хозяйственно-культурным типом, имевшим общетюркские черты и сходным с теленгитской культурой по основным чертам. Как у чуйских казахов, так и у теленгитов планировка юрты делится на женскую(направо от входа) и мужскую(налево от входа) половины, имеет почетное место "тор"(напротив за очагом от входа). Вход в юрту ориентирован по-тюркски, т.е. на восток. А.Н.Самойлович отмечает: "Кочевое жилище должно, говорят казахи, обращаться выходом на север(сол тюстюк) для того якобы, чтобы можно было читать намаз в почетной части кибитки (тер), поворачиваясь лицом к передней части стены кибитки на юг(онг тюстюк), отождествляемый с направлением на Каабу(Кыбла). По моим наблюдениям, фактически выход кибитки смотрит скорее на северо-восток"[4].

Бытовая культура выступает своеобразным показателем взаимовлияний этносов. Кожаный сосуд для напитков, как одно из творений кочевой культуры, имеет общую форму, но разные названия: у теленгитов "тажуур", чуйских казахов "торсык". При знакомстве с бытовой культурой чуйских казахов заметна сходная терминология некоторых ее элементов, вероятно имеющая общетюркскую основу: "ложка" у чуйских казахов "калак"(у теленгитов "калбак"); "чайник" - "чайгум"("чойгон"); "подушка" - "жастык"("Iастык"); "творожистая масса" - "иримшик" ("иримчик"); "сыр" - "курт"("курут") ; "стена войлочной юрты" - "керене"("кереге"); "дверь" - "эсик"("эжик"): "напиток из кобыльего молока" - "кымыс"("кумыс"); "напиток из коровьего молока" - "айран"("айрак"); "кушанье из бараньих внутренностей" - "жогем"("Iоргом"); "жареные кусочки теста" - "баурсак"("борсок").

Общность терминологии можно объяснить сохранностью древнетюркских черт в теленгитской бытовой культуре и влиянием последней на быт чуйских казахов. У древних тюрков жилище называлось "уй" - у чуйский казахов "войлочная юрта" именуется "кииз уй". Едины названия разводимого скота с древности: "лошадь" - "ат", "овца" - "кой", "верблюд" - "тоо". В условиях Чуйской степи у

казахов и теленгитов хозяйственный тип един - высокогорное полукочевое скотоводство, что уже описано А.Н.Самойловичем [5].

Чуйские казахи говорят, что технологию перегонки из молочного напитка - айран опьяняющего напитка("аракы") переняли у теленгитов вместе с названием. Приемы приготовления аракы были известы в Центральной Азии с древности, вероятно они были утрачены. Как известно, название происходит от арабского слова "арак", что означает "испарение" [6] и передает основной способ приготовления молочного опьяняющего напитка.

С древнетюркских времен сохранились родовые знаки("тангма"). Общими для чуйских казахов и теленгитов являются тамги в виде новолуния("ай") - у "самай джетиген" из "кереев": удилов ("сулук") - у "самай аталык" [7].

При генетическом родстве с теленгитами чуйские казахи осознают себя как отдельный этнос, что проявляется в однонациональных браках, существовании чисто казахских сел: Джанаул, Тобелер, Джазатор Кош-Агачского района Республики Алтай. Обучение в школе ведется на казахском языке. В Джанауле в 1992 году открыта мечеть, в Кош-Агаче начато строительство центральной мечети на народные пожертвования. Известно, что казахи пришли на Алтай будучи мусульманами, а за советский период отошли от ислама.

У чуйских казахов смешанные браки редки. По нашим наблюдениям больше браков с соседними теленгитами, нежели с русскими, вероятно, это обстоятельство можно объяснить сходством традиционно-бытовых культур. Этнокультурная ориентация детей из казахско-теленгитских семей обусловлена этническим окружением - если живут в казахском селе, то дети будут говорить по-казахски, если в теленгитской, то по-алтайски. Определяющее влияние на детей имеет мать: если смешанная семья проживает среди теленгитов, а мать детей из чуйских казахов, то дети будут знать казахский язык, контактируя с родственниками матери. В казахско-русских семьях дети, как правило, получают "русское" воспитание и становятся одноязычными, т.е. русскоязычными.

В конце 1980-х - начале 90-х годов казахи-переселенцы из Монголии и Чуйской степи возвращались на историческую родину - в Северо-Восточный Казахстан. Некоторые казахи вернулись назад. Например, чуйские казахи не могли прижиться в Казахстане не только по экономическим причинам, из-за иного образа жизни - за советский период исчезло пастбищное широкомасштабное скотоводство, пастбища были использованы под целину в Казахстане - но и

потому, что возвращенцы ощутили себя отличными от собственно казахстанских казахов.

В Чуйской степи есть условия для содержания многочисленного скота, как основного средства существования семьи. В Чуйской степи оставались родственные связи, как главное условие общественной поддержки семьи. В Казахстане чуйских казахов различают по характерному говору - сами они объясняют тем, что под влиянием теленгитов язык их стал тверже. Действительно, теленгитский, или алтайский язык считается "чекающим"(например, как и кыргызский). В слове вместо "ш", как произносят казахстанские казахи, чуйские говорят "ч". Приветствие чуйских казахов "джаксы" звучит как у теленгитов "Іакшы", "Іакшы ба?" ("хорошо ли(у тебя) вас?"), а у казахстанских казахов приветствие мусульманизированное "салим". Сравнивая себя с монгольскими казахами чуйские говорят, что те лучше сохранили казахстанские черты, нежели они, вероятно потому, что живут среди неродственных монголоязычных этносов.

Чуйские казахи за вековой период проживания в Горном Алтае сформировались в отдельную этнотерриториальную группу казахского этноса при социокультурном влиянии теленгитов.

Примечания

1. Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая: Проблемы формирования этнической группы. Алма-Ата, 1986. С.4-5; Октябрьская И.В. Казахи Южного Алтая. История и современность. // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур. Тезисы международной конференции. Новосибирск, 1995. С.197-199.
2. В силу этнических, языковых хозяйственно-культурных особенностей в отечественной этнографии принято деление алтайского этноса на северную и южную ее части, при этом усматривая собственно алтайцев в южных, состоящих из двух этнотерриториальных групп: "алтай-кижи"(Онгудайский, Усть-Канский, Усть-Коксинский, Шебалинский, Чемальский районы Республики Алтай) и "теленгит"(Кош-Агачский и Улаганский районы республики).
3. Самойлович А.Н. Казахи Кошагачского аймака Ойротской автономной области. //Казахи. Л., 1930. С.303-304.
4. Там же.
5. Там же.
6. Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра центра Азии. М., 1991.
7. Самойлович А.Н. Указ.раб.

А.П.УМАНСКИЙ

О ВЛИЯНИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ НА КУЛЬТУРУ КУЗНЕЦКИХ ТЕЛЕУТОВ В XIX В.

Хотя культурное воздействие русских людей на приобских телеутов, а затем на так называемых "выезжих белых калмыков" нача-

лось фактически с самого начала их знакомства, то есть с начала XVII столетия, наибольшие результаты этого сложного процесса обозначились в XIX веке.

В XIX веке кузнецкие "выезжие телеуты" жили смешанно и практически включали в свой состав жителей бывших "степных волостей". Небольшие группы телеутов обитали на левобережье Томи (по п.Ускат и др.), в верхнем течении р.Ини (по ее притокам Большому и Малому Бачатам), в верховьях Чумыша (по его истокам рр.Кара-Чумыш и Томь-Чумыш и притокам рр.Сунгай, Аламбай и др.). Но основная масса кузнецких телеутов сконцентрировалась в долине рр.Большой и Малый Бачат, отчего в литературе с XIX в. они чаще известны под названием "бачатских телеутов". В долине Бачатов они составляли несколько крупных улусов (сел) и деревень. Во время путешествия В.В.Радлова по р.Томи (1861 г.) телеуты заселяли здесь 4 улуса и 4 деревни. В.В.Радлов называет в частности Урский улус, улус Солкой, улус Шанды, а также деревню Улу-аил [1]. В.И.Вербицкий (в 1867 г.), кроме улусов Шанду (Шанды) и Чолкай (или Челухаевский, бывший Солкой), называет Большебачатский улус и улус Черта [2].

Во второй половине XIX в. улусы и деревни кузнецких телеутов были довольно крупными поселениями (по Г.Н.Потанину, телеуты населяли еще много небольших деревень, протянувшихся цепью на юго-запад почти до Томского завода - с.Томское) [3]. Так, улус Солкой (Чолкай) в 1861 г. состоял из 60 деревянных домов и 5-6 плетневых избушек, невзрачных снаружи, но чистых внутри, а телеутская деревня Улу-аил ("Большая деревня"), которую посетил В.В.Радлов, насчитывала 100 деревянных домов и 20 землянок [4], в то время как еще в начале XIX столетия в ней было, по Г.И.Спасскому, лишь около 50 домов, а в остальных улусах их было еще меньше.

Телеуты и азкештимцы в XIX в. жили еще более смешанно, чем раньше - в XVIII в. Так, в улусе Урском большую часть жителей составляли именно азкештимцы, телеутов было меньше, а население улуса Солкой делилось между азкештимцами и телеутами поровну [5]. Но в целом, по данным 1858 г., телеутов в Бачатской степи было почти в 3 раза больше, чем азкештимцев (2980 "душ" обоего пола против 1033][6].

Общая численность бачатских телеутов и азкештимцев, по подсчетам Г.Н.Потанина (на 1858 г.) была равна 4013 человек, а, по В.И.Вербицкому (60-е г.г. XIX в. - 2343 человека) [7].

Основным занятием кузнецких (бачатских) телеутов в XIX в. было пашенное земледелие и скотоводство (в частности, это зафикси-

ровано для населения улуса Солкой) [8]. Но в зимнее время (с октября до апреля) большая часть телеутов продолжала заниматься охотой на соболей, лисиц, горностаев, колонков, зайцев, медведей, иногда на лосей, а наиболее бедные люди - на барсуков (обычно поблизости от своих улусов), а летом они ловили хорьков и сусликов. Мясо и жир диких животных телеуты употребляли в пищу, а шкуры (мех) либо использовали в домашнем хозяйстве, либо продавали. Телеуты по примеру русских крестьян разводили домашнюю птицу (кур, гусей, уток), держали на пасеках пчел [9], занимались рыбной ловлей и различными домашними ремеслами - плетением рогож, выделкой кож, изготовлением одежды, обуви, конской сбруи и др.

Во второй половине XIX в. часть бачатских телеутов была уже втянута в рыночные отношения, в торговлю. У В.В.Радлова мы находим сообщение о крупном купце-телеуте Николае Сарплаеве, о доходах и достатке которого можно судить хотя бы по тому, что он жил, в отличие от других соплеменников, в большом двухэтажном доме [10].

В.В.Радлов установил, что еще и в 60-х годах XIX в. у ба́чатских телеутов полностью сохранилось (в качестве пережитка) родовое деление. У собственно телеутов он называет следующие роды: торо, очу, мэркит, ак-тумат, кара-тумат, пурут, чалман [11]. У азкештимцев в XIX в. исследователи (Н.А.Аристов и др.) насчитывали всего 4 рода: юлы (йюты), терть-ай (терт-ас), чингиз и ан (В.В.Радлов и Г.Н.Потанин два последних рода объединяют в один - чингисанг) [12].

В.В.Радлов обратил внимание на то, что роды у телеутов сплочены менее "тесно" (то есть родовые связи у них менее крепки), чем у соседних шорцев [13].

Административно-податной единицей у кузнецких телеутов в XIX в. являлась волость, в основе которой обычно легко обнаруживается либо какой-то один, либо несколько родов. Жители волости концентрировались в нескольких улусах и деревнях, но часть их обычно проживала в поселениях смешанного состава. Что касается собственно улусов и деревень в социально-политическом плане, то каждое из этих поселений во многом было сходно с русской крестьянской общиной (во всяком случае после реформы 1861 г.) в таких вопросах как землепользование, исполнение общественных повинностей (например, гоньбы-подводной повинности, ремонта дорог и мостов и др.).

В XIX столетии кузнецкие телеуты уже основательно приобщились к русской культуре не только в сфере материального произ-

водства, полностью овладев типичными для русских крестьян видами хозяйственной деятельности, но и в быту.

Уже в начале XIX в. в телеутских улусах Бачатской степи исчезли юрты, и Г.И.Спасский, которому не удалось их лицезреть, даже обвинил И.Георги, описавшего этот тип телеутского жилья во II-й половине XVIII столетия, в том, что последний дал "несправедливые" (неверные - А.У.) сведения по этому вопросу [14]. Это обвинение надо отвести от И.И.Георги, ибо в его время юрты действительно служили летними жилищами кузнецких телеутов; их обычно строили рядом с зимними жилищами-землянками или избами. В данном случае имела место типичная эволюция быта, когда старые формы его некоторое время сосуществуют с новыми, но затем, позже вытесняются последними окончательно. Подобную картину можно наблюдать в Республике Алтай еще и в наши дни: во всяком случае еще в 1962 г. в ряде населенных пунктов Онгудайского аймака автор видел во многих дворах рядом с деревянными домами юрты, выполнявшие, кроме прочего функции холодной кладовой (Кулада, Бичикту-Бом и др.).

В XIX в. у бачатских телеутов победили типы долговременного жилья - показатель прочной оседлости бывших номадов. Это были наземные жилища - деревянные избы и избушки с плетневыми стенами. При этом огромное большинство телеутов предпочитало жить в деревянных домах, а не в "плетенках": в 60-х г.г. XIX в. в дер.Улуаил в избах жили 5/6 жителей и только 1/6 - в избушках с плетневыми стенами, а в улусе Чолкой соответственно 10/11-х и 1/11-я. Нельзя не отметить, что "плетенки" внутри выглядели вполне культурно - стены их были покрашены или побелены, глинобитные полы тщательно обмазаны той же глиной [15]. Да и деревянная изба телеута в XIX в. отличалась от телеутской избы XVIII столетия. Если последняя представляла собою фактически одну, притом сравнительно небольшую комнату, то в XIX в., это как правило были пятистенки с горницами, с типичной для русской крестьянской избы утварью - столами, лавками и т.п. К избам примыкали дворы со скотными пригонами и хлевом для мелкого скота (овец, коз). А богатые телеуты, вроде Н.Сарплаева, как отмечено выше, жили в двухэтажных домах с кладовой и кухней в нижнем этаже и жилыми комнатами - в верхнем [16].

Все шире в домашний быт кузнецких телеутов в XIX в. внедрялась русская обстановка - мебель и утварь - не только столы и скамьи, но и кровати, сундуки, окованные железом, не говоря уж о

кухонной утвари - котлах, чугунах, ухватах и пр. [17]. Это характерно прежде всего для домов состоятельных телеутов.

Все больше входили в "моду" (точнее в обыкновение) у телеутов русское крестьянское платье и обувь. Еще в начале XIX столетия Г.И.Спасский писал о подражании кузнецких телеутов в одежде русским крестьянам (в частности, он имел ввиду, что телеуты, подобно русским крестьянам, шьют и носят шубы, покрытые сукном и т.п.) [18]. А уже в середине 60-х г.г. В.И.Вербицкий утверждал, что телеутские мужчины "приняли костюм русский [19]. Попозже об этом же писал Г.Н.Потанин: "Покрой платья у теленгутов совершенно русский: высокие сапоги, синие холщовые штаны, белая или пестрая холщовая рубаха с большими красными или желтыми ластовицами (клинья-подмышники - А.У.), овчинные шубы и кафтаны крестьянского сукна совершенно русского покроя..." [19а]. Лапти у них, как и у русских крестьян-старожильцев, исчезли из обихода: их не видел уже Г.И.Спасский. Даже прически мужчин-телеутов стали типично русскими ("волосы отпускаются на 3-4 дюйма длины и висят на лбу до глаз") [20].

Более консервативными в деле усвоения русских форм бытовой культуры оказались женщины-телеутки, значительно дольше сохранявшие особенности телеутского национального костюма женщин, а также женских и девичьих причесок ("многокосие"), ношение своеобразных украшений: так называемыми "ужовками" (раковины каури - А.У.) отделывали одежду, их вплетали в косички и т.п.

Влияние русской культуры и крестьянского быта на культуру и быт кузнецких телеутов нашло также свое проявление и в их повседневной пище, напитках. Телеутская кухня в XIX в. мало в чем отличалась от русской крестьянской. Они употребляли в пищу мясо домашней птицы, яйца, некоторые огородные овощи (лук, чеснок, картофель, огурцы, репу и др.) умели печь хлеб, пироги, калачи и пр., варить разные каши, супы и т.п. первые блюда, многие научили делать русский квас, а также, разумеется, медовуху и др. [21].

Русским воеводам и служилым людям принадлежит и весьма сомнительная "заслуга" в приобщении телеутов к винопитию, к распитию в частности крепких алкогольных напитков, а именно водки-"самосидки", которую в документах XVII в. чаще называют "горячим вином". Отправляя посольства для приведения телеутских владетелей к шерсти, воеводы не только посылали с ними "государево жалованье" в виде портищ сукна и др.вещей, но по 2-2,5 ведра "горячева вина", а также пуд-полтора пуда меда. В процессе шертования и после этого обряда русские послы угощали "горячим вином" как са-

мих князей, так и членов их семей, "лучших людей", близких к князьям.

Отсутствие "горячева вина" у послов воспринималась как обида телеутскими владетелями. Так, в 1696 г. во время послования с.б.Н.Прокофьева в ставке телеутского князя Табуна Кокина старшего сына Табуна - Шала не было дома: он был в отъезде во время шертования телеутской элиты, при этом все "горячее вино" было выпито; князю Шалу, когда он возвратился пришлось давать шерть "на сухую", и русский посол во избежание его недовольства вынужден был обещать, что в следующий раз он не допустит такой оплошки [22]. Служилые телеуты, как и русские стрельцы и казаки, "иногда получали государево жалованье" в виде "горячева вина". Заимствование обыкновения пить медовуху и самогонку, конечно, пагубно отражалось на здоровье телеутов, самым крепким напитком у которых до знакомства с русскими была арака (молочная водка).

Под влиянием русских людей кузнецкие телеуты в XIX в., по сравнению со своими предками XVII-XVIII в.в., много преуспели в бытовой гигиене, они употребляли мыло при мытье рук, мылись в банях, стирали белье, а также мыли полы, посуду, столы и пр. утварь и мебель.

Жизнь в русском окружении, а в ряде случаев вместе с русскими крестьянами (в одних селах, деревнях), способствовала усвоению кузнецкими телеутами русского языка, конечно, прежде всего разговорного. В конце XIX столетия, по данным общероссийской переписи 1897 года, около половины (46,8%) говорили по-русски [23]; многие из них фактически забыли свой родной язык, совершенно обрусели. По мнению В.И.Вербицкого, еще в 60-х годах XIX в. обрусевшими считались лишь 27,9% (654 из 2343 чел.) кузнецких телеутов [24]. От русских крестьян они по сути дела отличались только физическим типом (монголоидностью облика).

Выше уже говорилось о том, что усвоение русской культуры кузнецкими телеутами сопровождалось обрусением части их. Одним из путей обрусения и ассимиляции телеутов в русской среде в XIX в. по-прежнему являлось заключение браков между русскими и телеутами: потомство от таких браков, как правило усваивало и русский язык и русскую культуру в целом, и уже в третьем-четвертом поколении можно говорить об его обрусении. Конечно, непременным условием таких браков являлось единство веры брачующихся и потому вступление в брак было связано с крещением телеутов (жениха или невесты). Следовательно, обрусению телеутов способствовало и насаждение христианства в телеутской среде. Правда, следует сказать,

что в XIX в. крещение телеутов было добровольным, распространением христианства занимались такие гуманные миссионеры как В.И.Вербицкий. Принятие христианства, конечно, облегчало процесс усвоения телеутами достижений русской культуры, но было бы неверным приписывать христианским миссионерам главную роль в распространении русской культуры в телеутской среде. Подлинными культуртрегерами здесь были не миссионеры, а русские крестьяне, и это очень хорошо понимали многие исследователи дореволюционной эпохи. Например, Г.Н.Потанин, высоко оценивая значение русского соседства для усвоения телеутами русской культуры писал: "Успехи, сделанные кузнецкими инородцами (имеются ввиду телеуты - А.У.) в усвоении русской культуры, показывают, что соседство русских деревень есть лучшее средство..." [25]. К сожалению, Г.Н.Потанин ставил знак равенства между усвоением русской культуры и обрусением, и потому соседство телеутских улусов с русскими селами считал, прежде всего, лучшим средством обрусения телеутов.

Оценивая сравнительную им роль миссионерства и русского крестьянства в деле приобщения кузнецких телеутов к русской культуре, нельзя не вспомнить о том, что еще во времена В.И.Вербицкого 534 телеута (то есть 22,7% от общего их числа в 60-х г.г. XIX в.) все еще были крещенными, а примерно три четверти (точнее 76,7%), приняв христианство, по существу все еще оставались язычниками-шаманистами [26].

Эти цифры свидетельствуют явно не в пользу христианской церкви и ее проповедников.

Но в то же время было бы несправедливо совершенно отрицать роль христианских миссионеров в распространении русской культуры среди кузнецких телеутов: достаточно указать на то, что именно они обучали последних русской грамоте и приобщали к чтению русских книг.

Повторяем, усвоение русской культуры кузнецкими телеутами происходило неспешно, постепенно, да иначе и быть не могло. Телеутское земледелие долгое время было похоже скорее на огородничество (по размерам обрабатываемых участков земли и др.). Наряду с русскими избами, телеуты долго продолжали строить юрты, при наличии русской мебели и утвари (кровати, скамьи и пр.) в качестве постельных принадлежностей у них использовались типичные для кочевников-скотоводов кошмы, войлоки, шубы и пр. Наряду с русским костюмом в ходу была типично телеутская одежда (напр. чэгэдеки у женщин). Чрезвычайно долго с христианством уживалось

язычество, подчас едва прикрытой формами христианского православия.

Но особую стойкость проявил телеутский язык: хотя овладение русским языком началось у телеутов в XVII в., в конце XIX столетия в Кузнецком округе (данные Всероссийской перепеси 1897 г.) более 53 % телеутов продолжали говорить на родном языке, хотя очень многие из них уже хорошо говорили по-русски.

Примечания

1. См. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Дополнения к III тому "Землеведения Азии" К.Риттера. В кн.К.Риттера "Землеведения Азии - Т.IV ("Алтае - Саянская горная система"). СПб., 1877 - С.465-467. Доп.XL II.
2. Вербицкий В.И. Записки миссионера //"Православное обозрение". 1867. Ч.1. С.178.
3. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.468.
4. Там же. С.467.
5. Там же. С.466-467; Вербицкий В.И. Указ.соч. С.178.
6. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.467 (Доп.XL II по В.В.Радлову).
7. Там же. С.467; Вербицкий В.И. Указ.соч. С.178.
8. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.467.
9. Спасский Г.И. Телеуты или Белые калмыки //"Сибирский вестник". Ч.XIII. Спб., 1821. С.6-8.
10. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.465.
11. Там же. С.468 (Доп.XL II - по В.В.Радлову).
12. Там же. С.468.
13. Там же. С.502. (Доп.XL IV).
14. Спасский Г.И. Указ.соч. С.3-4.
15. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.467.
16. Там же. С.465.
17. Там же. С.465.
18. Спасский Г.И. Указ.соч. С.5-6.
19. Вербицкий В.И. Указ.соч. С.11.
19а. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.465.
20. Там же. С.465.
21. Спасский Г.И. Указ.соч. С.6-7.
22. Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА). Ф.199. (Портфели Г.Ф.Милера"). Портф.478 Ч.Ш.Д.32 -Л.9 и др.; Архив Академии наук (ААН). Ф.21. Сп.4. Кн.18. N 251. Л.436-443. об.; и мн.др.
23. Патканов С.П. Статистические данные, показывающие племенной состав Сибири, язык и роды инородцев. СПб. 1911. С.148-149.
24. Вербицкий В.И. Указ.соч. С.178.
25. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский. Указ.соч. С.471-472. (Доп.XL II).

Д.В.КАЦЮБА

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ РОЛЬ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

Благотворительная роль Алтайской духовной миссии заключалась в материалах, пособиях по различным случаям, начиная с помо-

щи при перекочевке из языческих стойбищ в селения для новокрещенных и покупки белья принимающему крещение, до постройки дома и устройства оседлого домохозяйства, пособия на пропитание, одежду и обувь беднейшим и престарелым, покупку скота, зерна для посева, открытия школ, больниц, приютов, устройство бездомных до пособия при погребении. Хотя материально-благотворительные действия миссии по отношению к новокрещенным и не были главными, но являлись весьма важным средством к достижению прямой миссионерской цели. По официальным отчетам миссии на эти цели с 1844 по 1869 год израсходовано 22.000 руб., в том числе за первые 21 год более 14 тысяч рублей, а за последние 4 года до 8 тысяч руб.(I, С.216-217).

В 1860 г. на Алтае побывал известный ученый тюрколог и историк В.В.Радлов. Не являясь православным и будучи совершенно посторонним человеком для миссии, он объективно характеризует ее деятельность, показывает значение, раскрывает ее прогрессивную роль. Ученый побывал в селе Онгудай, что расположено на правом берегу реки Урсума. Интересуясь жизнью населения, вот что он увидел в этом селе, как описал и охарактеризовал деятельности миссионера Дмитрия Коновалова: "На заднем плане стоит маленькая, приветливо высматривающая церковь, около которой группировалось около 15 домов или хижин. Село Онгудай основано 4 года тому назад(т.е. в 1856 г. - Д.К.) и составляет первый миссионерский стан, учрежденный внутри Алтая. Основание его встретило много противодействий со стороны зайсанов, но эти противодействия были устранены тактичным и непоколебимым поведением миссионеров. К сожалению, число новокрещенных все еще незначительно и весь стан состоит только из 20 семейств (теперь это число утроилось, не считая выселившихся в другие места), из которых некоторые крещены еще раньше и только переселены сюда. Однако же такой малый успех происходит не от вины миссионеров, а должен быть объяснен совершенно особыми обстоятельствами. Принимая в соображение эти обстоятельства, должно сказать, что миссионеры действовали еще очень успешно. Благоприятный результат должно принимать единственно неутомимому усердию миссионеров.

При величайших лишениях, странствует миссионер по негостеприимной стране от юрты к юрте, отыскивая прозелитов для своей веры. Поэтому в миссионерских станах он является отцом своего стада. Он утверждает его в вере и во всех полезных занятиях, приучает к чистоте и прилежанию, дает советы во всех нуждах. Крещеный переменит свое имя, одежду и образ жизни, делаясь из кочевого

оседлым. Посреди селения находится еще около пяти берестяных юрт; они принадлежат новокрещенным калмыкам, которые только мало-помалу отвыкают от своих старых привычек. Но и здесь уже заметен значительный шаг вперед: эти юрты содержатся чисто и опрятно и не могут быть сравниваемы с юртами некрещенных. Прочие жители, напротив, помещаются в избушках, сложенных из бревен или в небольших домиках, построенных на манер русских крестьянских изб. Одежда крещеных опрятна и сходна с одеждою русских крестьян. Некоторые уже занимаются хлебопашеством, имея в порядке все необходимые для этого принадлежности. Многие завели домашнюю птицу, кур и гусей, чего совершенно нельзя встретить у некрещенных. Короче - во всем заметен значительный шаг к лучшему. И все это дело одного человека в течение четырех лет. Вообще Онгудайский стан делает на путешественника такое же впечатление, как оазис в пустыне" [2, С.4-5].

Кроме разносторонней просветительской деятельности Алтайская духовная миссия проводила широкую благотворительную работу среди инородцев. Так, для бедных и сирот-детей, обучающихся в школах, кроме пропитания нескольких из них миссионерами в станах, существовал в Улале особый пансион, а для воспитания малолетних детей - особый детский приют. Там же была открыта лечебница. Для оказания помощи нуждающимся из инородцев в Улалинском отделении миссии существовало приходское попечительство. Наряду с этим, каждый из миссионеров в своем отделении оказывал, по мере возможностей, пособия наиболее нуждающимся.

В отчете миссии за 1882 год сообщается, что благодаря активной деятельности членов приходского попечительства приняты меры к нарушителям общественного порядка и достигнуты определенные результаты: разгул пьянства в масленицу год от года сокращается; сходки молодежи для игрищ, плясок прекратилось; праздник Богоявления в Улале прошел вполне благопристойно [3, С.388]. По настоянию миссионера местные жители деревни Черги и Шабалиной Мыютинского отделения признав вред от кабаков, решили не давать согласия на их открытие у себя. Все эти факты свидетельствуют о благотворном влиянии Алтайской духовной миссии на жизнь местного населения. Благотворительное влияние миссии положительно сказывалось на новокрещенных как в быту, так и в нравственном отношении. Они стали заводить бани, огороды, делать квас. Если прежде сеяли в основном только ячмень, то теперь больше стали сеять пшеницу и другой хлеб. Не стало того бесконечного пьянства, той распущенности, беспечности и того варварского отношения с женами, которые так были обыкновенными в языческой среде; напротив

того: появилась трезвость, степенность, трудолюбие в жизни новокрещенных семей. У язычников удавиться считалось легкой смертью и ничуть не позорной. У новокрещенных это стало большим позором. Язычники, как они сами утверждают, одних только змей не ели, а новокрещенные и в отношении пищи стали разборчивы [4,С.5].

Опыт Алтайской духовной миссии показал, что нельзя отрицать материально-благотворительной помощи новокрещенным так как, с одной стороны, есть остронуждающиеся люди - больные, престарелые, инвалиды, сироты, а, с другой стороны, чтобы благотворительная помощь влияла положительно и не воспитывала иждивенцев. В этом случае к сбору сведений об истинно нуждающихся привлекались сами новокрещенные. Главным средством сокращения помощи и полного отказа от нее является личный труд местных жителей.

Воспитательными и благотворительными учреждениями миссии являлись, как было сказано выше, пансион, детский приют, лечебница, аптека. Пансион находился при миссионерском катехизаторском училище в г.Бийске. В 1890 г. в пансионе содержалось 78 воспитанников, в том числе "инородцев": из верхнего прикатунского Алтая 13, из Бийского черни 7, телеутов 3, чуйцев 1, из Кузнецкой черни (шорцев) 14, енисейских иногородцев 6, остяков 2, киргизов 4, русских 28. Следовательно 50 воспитанников пансиона были представителями аборигенов. Из 78 воспитанников 66 содержались на средства миссии, архиерейского дома, а 12 - своекоштных (на свои средства) [5, С.19].

В Улалинской больнице в 1883 г. на лечении у миссионерского фельдшера побывало 26 инородцев и 8 русских. Пользовались лекарством вне больницы 59 человек. Всего 93 человека, из которых 90 вылечились, 1 умер и 2 продолжали лечиться. Для больных заразными заболеваниями отведено специальное помещение в одном из домов миссии. На содержание больных и приобретение лекарств, а также отопление и уборку больницы и приюта израсходовано 263 рубля 45 копеек [6, С.6]. В миссии было три приюта - при Николаевском и Благовещенском монастырях и Чемальской женской общине.

Миссионеры являлись и единственными врачами. Они лечили крещенных и некрещенных. Прививка оспы была введена также миссионерами. Первоначальник Алтайской духовной миссии архимандрит Макарий собственноручно прививал некоторым аборигенам предохранительную оспу. И рассудительные местные жители питали благорасположение к оспопрививателю, отдавая предпочтение лекарству, а не шаманскому бубну и кормлению эмегендэр [7, С.12]. Впоследствии новокрещенные сами стали делать прививку и охотно с доверием обращались как новокрещенные, так и некрещенные за помощью. Правда, врачами миссионеры становились вынужденно,

так как не могли и не хотели оставлять беспомощными местных жителей с их болезнями.

Жены миссионеров проводили огромную работу культурно-просветительного характера среди аборигенов. Будучи единственными представительницами русских женщин на Алтае, они научили "инородок" прясть, ткать, вязать, шить не одни только звериные шкуры, но и различные ткани. Научили кроить и шить русскую одежду, способствовали в замене местной одежды русской, как более удобной и нарядной. Приобрели умение сеять муку и печь хлеб. Показали им какие ягоды, грибы можно есть, которых они никогда не ели, научили их сажать овощи и заготовлять их впрок, строить русские теплые избы, соблюдать чистоту и порядок. Благодаря миссионерским школам среди аборигенного населения появились первые грамотные люди.

Миссионерские жены сумели поставить себя так, что "инородки" обращались к ним с доверием, как к родным матерям, сестрам. Всякие недоразумения по женской части всегда разрешались матушкой. Заболеет ли ребенок, за советом опять шли к ней. Особые услуги оказывали матушки тем, что избавили новокрещенных женщин от варварских обычаев при родах [8, С.8].

Благодаря многолетней деятельности миссии рабские отношения жены к мужу постепенно стали сменяться гуманно-свободными. На смену полной небрежности к воспитанию детей стала приходить забота родителей о воспитании и обучении грамоте своих детей. Разорительный калым у новокрещенных оставался уже на добровольных началах, а у некрещенных по-прежнему считался обязательным. В прошлом новокрещенные стыдились и даже боялись появляться среди алтайцев в русской одежде, а в 90-х годах XIX века стали ее носить даже и некоторые некрещенные. Полагаю, что некоторый опыт Алтайской духовной миссии по вопросам благотворительности с успехом можно использовать и в наше время.

Примечания

1. Памятная книжка Томской губернии на 1871 г., Томск, 1871.
2. Томские епархиальные ведомости. 1891, N 7.
3. Томские епархиальные ведомости. 1883, N 3.
4. Томские епархиальные ведомости. 1884, N 12.
5. Отчет Алтайской и Киргизской миссий Томской епархии за 1890 г., Томск, 1891.
6. Томские епархиальные ведомости. 1884, N 12.
7. Томские епархиальные ведомости. 1889, N 5.
8. Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 г., Бийск, 1893.

А.П.УМАНСКИЙ

О ТЕЛЕУТСКОЙ РЕЭМИГРАЦИИ В ГОРНЫЙ АЛТАЙ

Кузнецкие телеуты по нашему глубокому убеждению, сыграли большую роль в истории Горного Алтая. Историческая заслуга их заключается в том, что, усвоив важнейшие достижения русской народной культуры, они затем многое сделали для приобщения к ней других алтайцев. В конце первой трети XIX столетия по инициативе, учрежденной в 1828 году Алтайской православной миссией усилилась начавшаяся еще раньше реэмиграция кузнецких телеутов в Горный Алтай - на историческую родину.

По мысли отцов-миссионеров телеуты-переселенцы должны были стать проводниками идей миссии, трансформаторами русской культуры в "инородческую" среду, главным орудием христианизации и руссификации как оседлого, так и особенно кочевого населения Горного Алтая.

Следует особо подчеркнуть (это прекрасно понимали руководители духовной миссии), что в деле христианизации алтайских язычников, сопровождавшейся переводом кочевников на оседлый образ жизни, пример переселенцев-кузнецких телеутов (христиан и оседлых землепашцев) будет гораздо действеннее агитировать за крещение и оседлость, чем пример новопоселенцев из числа русских крестьян. Тем более, что водворение русских крестьян при организации пунктов оседлости, станов миссии в Горном Алтае, как правило приводило к "утеснениям" аборигенов-алтайцев в землепользовании, к столкновениям и судебным разбирательствам на этой почве. Духовная миссия потому и поощряла переселение кузнецких телеутов на Алтай, что с их помощью можно было легче добиться от алтайских единоплеменников согласия на основание станов миссии, на выделение земель, отводимых жителям пунктов оседлости.

Миссионеры при этом учитывали опыт стихийного переселения кузнецких телеутов на Алтай, в том числе не только крещенных, но и оставшихся язычниками, основания стихийными переселенцами в Горном Алтае сел и деревень еще за несколько лет до учреждения Алтайской духовной миссии. Так, еще около 1820 г. кузнецкий телеут, переселившийся на Алтай Тюдреш Шабраков основал на р.Б.Черга одноименный улус (Черга), называвшийся сначала также Кудряшевским (от имени Шабракова Тюдреш?) улусом [1]. На свое поселение Т.Шарбаков получил согласие зайсанов II-VII дючин. Когда позднее потомкам Т.Шабракова понадобилось подтвердить законность своего проживания на новом месте, то они получили 16 февраля 1889 г. от зайсанов удостоверение, подтверждающее факт

согласия их предков на поселение Тюдреша. В удостоверении фиксировалось миролюбие Шабраковых, их участие в общественных нуждах и тот факт, что они не стесняют местных кочевников в землепользовании. Между переселенцами Шабраковыми, которые остались шаманистами, и позднее подселившимися к ним крещенными телеутами Шабиевым и Шабриным никаких столкновений почти не было, как не было столкновений и между группой Шабиева-Шабрина и местными кочевниками [3].

В 1862 г. 52 обрусевших "инородца" Шуйской оседлой волости Кузнецкого округа (а шуйцы, по В.В.Радлову, были потомками телеутов XVII в.) основали деревню Коксу (ныне Усть-Кокса). В 1859 г. Коксу была уже крупным селом: в ней насчитывалось 53 двора и 338 жителей. В 1862 г. капитан Принц нашел, что жители ее совершенно обрусели ("утратили свой инородческий тип, но живут беднее уймонских крестьян") [4].

В 20-х годах XIX в. кузнецкие телеуты основали села Старо-Суртайское и Ново-Суртайское, а позднее часть жителей этих сел участвовала в основании села Верх-Карагуж.

Затем все эти села росли за счет подселения оседающих местных кочевников.

Приведенные примеры говорят о том, что телеутская реэмиграция началась еще до учреждения Алтайской духовной миссии, что именно кузнецким телеутам принадлежит заслуга распространения оседлости в среде южных алтайцев, кочевавших в Горном Алтае, именно им (а не миссии) принадлежит приоритет в этом деле. Но миссионеры подхватили это движение - и усилили и ускорили его, переселяя кузнецких телеутов в организуемые миссией станы.

Так, первыми поселенцами в будущем миссионерского селения Черно-Ануй была группа кузнецких телеутов, принявших крещение в первой половине 1840-х годов. Одного из них, имевшего крупные торговые дела с жителями соседних стойбищ, алтайцы убили. Вдова убитого, будучи христианкой, пожертвовала деньги на строительство церкви и устройство миссионерского стана в селе. К телеутам затем стали подселять с Бийской казачьей линии, из Ануйской волости, из Семипалатинской степи крещенных "киргизов" (казахов). Еще позднее в Черном Ануе появились русские крестьяне. Хотя на грани XIX-XX в.в. в этом селе было всего 8 крещенных и оседлых алтайцев (против 159 русских и 105 казахов) [6], все-таки основателями села были кузнецкие телеуты, и основали село они раньше, чем учредила здесь свой стан духовная миссия, оказав своей оседлостью, своей культурой влияние на казахов.

Ряд населенных пунктов в Горном Алтае возник при прямом содействии духовной миссии, а в качестве первых поселенцев в этих своих станах миссия опять-таки использовала телеутских переселенцев из Кузнецкого округа. Так, станы(затем села) Улалинское или Улала(1830 г.), ныне Горно-Алтайск и Кокша или Кокшинское были основаны выселенцами из Бачата(Кузнецкий округ) [7]. В свою очередь, 11 телеутских семей, выселившись из Улалы и Кокши, в 1847 году в устье р.Мыюты основали село Мыюта[8]. В 1859 г. В.В.Радлов нашел здесь стан миссии, в котором насчитывалось 30 дворов и 280 жителей. В.В.Радлов писал, что "... население(Мыюты - А.У.) большей частию состоит из крещенных телеутов, переселившихся сюда из Кузнецкого округа. Они совершенно обрусели, но живут очень бедно в маленьких домах и избушках с плоскими крышами"[9]. По данным Л.П.Потапова, основателями Мыюты были телеуты Шабураковы[10].

Первые жители с.Ильинского также были телеутами, выходцами из Тогульской волости, затем к ним присоединились другие(в том числе и местные) новокрещеные[11].

В 1856 г. духовная миссия в центре Горного Алтая(за Семинским перевалом) основала стан Ангудаево(ныне с.Онгудай). Когда в 1859 г. через него проезжал В.В.Радлов, в стане насчитывалось 16 домов, действовала церковь. Здесь проживали 20 семейств крещенных телеутов, "между которыми, впрочем, много кузнецких телеутов". Они возделывали ячмень, разводили кур и гусей[12].

Кузнецкие телеуты были в числе основателей Чемала, Быстрянского (Быстрянки), Сарасы и многих других населенных пунктов в северном, северо-восточном предгорьи Алтая и в горной части его.

Население миссионерских станов и сел(Улала, Мыюта, Чемал, Сараса, Быстрянка и др.) составляли здесь три управы - Быстрянскую, Кокшинскую и Сарасинскую. В 1859 г. в Сарасинской управе(волости) считалось 549 "душ обоего пола", а в Быстрянской - 1584 человека[13]. Точными данными о числе жителей Кокшинской управы на 1859 год мы не располагаем (в состав ее входили 4 села - Березовка, Старо-Суртайское, Ново-Суртайское, Верх-Карагуж). Но в 1835 г. в ней было 149 душ(Суртайская - 59, Березовка - 45, Иконникова - 20, Карагуж - 25)[14].

По переписи 1897 г. 92,3% телеутов, проживавших в Сарасинской инородной управе(волости) были обрусевшими, в Быстрянской управе(волости) процент говоривших по-русски был равен всего лишь 15,3%[15].

Во время путешествия В.В.Радлова по Горному Алтаю в селениях духовной миссии насчитывалось всего 2791 телеут(в то время как в Кузнецком округе их в это время было 2991 человек)[16].

Из-за отсутствия точных документальных данных трудно сказать, каковы были масштабы телеутской реэмиграции на Алтай из Кузнецкого округа. Правда, в таблице, показывающей изменения в численности населения Бачатской степи с 1763 по 1858 г.г., которую приводит Г.Н.Потанин, с 1827 г. по 1832 г. можно отметить известную убыль как азкештимцев, так и телеутов. Если по азкештимцам убыль составляет всего 11 человек, что вполне может быть объяснено естественными причинами, то по телеутам она выражена цифрой 242. Следует отметить, что таблица за 1827 и 1832 годы содержит сведения лишь о мужчинах, о женщинах данные не приведены [17]. Есть все основания считать, что около 240 семей телеутов, и , возможно, около 10 семей азкештимцев с помощью духовной миссии за 5 лет (1828-1832 г.г.) были переселены из Кузнецкого округа в Горный Алтай. Именно в эти годы возникли миссионерские станы в Улале, Кокше и др. пунктах. Если для определения общего количества членов семьи у кузнецких телеутов принять коэффициент 4, то в этом случае общее число кузнецких переселенцев на Алтай составит не менее 1000 человек.

Кузнецкие телеуты-реэмигранты стали главными проводниками русской культуры в Горном Алтае. По мнению С.П.Швецова, во второй половине XIX в. именно им принадлежит (наряду с русскими крестьянами) главная заслуга в распространении пашенного земледелия в горной стране. "Если 30-40 лет назад, - писал С.П.Швецов, - огромную роль в распространении земледельческого промысла играли отцы-миссионеры, лично бравшиеся за соху и обучавшие дикаря-алтайца ее употреблению, то в последние годы оказывают в том же направлении огромное влияние русские крестьяне и оседлые инородцы (подчеркнуто нами - А.У.), постепенно проникающие в глубину горного Алтая и все более и более расширяющие область земледелия. Влияние их на алтайцев не может подлежать сомнению и признается самими последними" [18].

Мы не склонны славословить отцов-миссионеров и в целом согласны с той высокой оценкой роли русских крестьян в развитии земледелия в Горном Алтае, какую дает С.П.Швецов, но хотели бы особо подчеркнуть в этом важном деле роль именно оседлых алтайцев и, следовательно, в первую очередь, роль кузнецких телеутов-переселенцев. Мы убеждены, что ни отец-миссионер, ни русский крестьянин не могли сравниться в этом отношении по силе примера с земледельцем-телеутом!

Но сказанное о роли телеутов-переселенцев из-под Кузнецка в развитии земледелия в горной стране и в приобщении к занятию им скотоводов-кочевников, в равной степени может быть приложимо и к их роли и в обучении последних стойлову содержанию скота, сено-

кошению, домостроительству, различным домашним крестьянским ремеслам и многому другому.

Кузнецкие переселенцы (прежде всего!), а затем уж и русские крестьяне, познакомили кочевников Горного Алтая, в частности, с русскими формами одежды, обуви и др., и содействовали тем самым заимствованию некоторых из них алтайцами. С.П.Швецов отмечал в самом конце XIX в., что "костюм телеутов, переселившихся из Кузнецкого округа в южный Алтай, иной, чем у собственно алтайцев" (у мужчин это был халат из сукна, напоминающий русский азям; длиннополая, с широкими рукавами рубаха, короткие и широкие штаны, а также войлочная шляпа с загнутыми кверху полями) [19], такие халаты (азямы), рубахи, штаны и шляпы, действительно, носили тогда русские крестьяне, но любопытно, что халаты типа азямов носили и чуйцы-теленгиты [20]. Вероятно, в этом сказалось уже влияние телеутов-переселенцев, а не далеких территориально русских крестьян.

Кузнецкие реэмигранты показывали другим алтайцам пример внедрения в свою повседневную жизнь бытовой гигиены. С.П.Швецов отмечал, что "крещенные инородцы" (а это в первую очередь кузнецкие переселенцы) "отличаются гораздо большей культурностью. Они купают детей, моются сами, многие даже в бане. У них можно встретить мыло" [21].

Из числа кузнецких телеутов-переселенцев духовная миссия готовила кадры проповедников христианства среди алтайцев. Широко известна миссионерская и культурно-просветительная деятельность одного из активнейших деятелей духовной миссии М.В.Чевалкова. Он не только одним из первых телеутов научился читать и писать по-русски, но и стал первым переводчиком религиозных книг на алтайский язык, первым из алтайцев он стал писать на алтайском языке литературные произведения назидательного характера, пользовавшиеся успехом в среде новокрещенов и язычников, но отражавших церковно-монархическую идеологию [22].

Надо сказать, что больше всего грамотных алтайцев было среди телеутов, в их среде появились первые интеллигенты. Некоторые из них включились в активную работу по собиранию и изучению алтайского фольклора и т.п. В этой связи можно назвать телеута Г.Токмашева, занимавшегося публикацией некоторых алтайских (телеутских) фольклорных материалов. Он, например, опубликовал на русском языке телеутскую сказку "Борозы Каан" в 1917 г., к которой написал предисловие, к сожалению, не свободное от националистических выпадов против русских [23].

Многое сделал в этом плане Н.Я.Никифоров, закончивший в свое время кахетизиторскую школу духовной миссии в Улале и сыгравший фактически главную роль в подготовке к изданию сборника алтайских сказов и других фольклорных произведений под названием "Аносского сборника" [24]. Перечень этот можно было бы увеличить, но в этом нет особой необходимости: в этой работе мы не ставили своей задачей полное и всестороннее раскрытие роли кузнецких телеутов-переселенцев в развитии и обогащении культуры алтайцев путем приобщения их к культуре великого русского народа. Мы хотели бы только подчеркнуть, что именно телеуты в целом, и кузнецкие "выезжие телеуты" в особенности, явились пионерами в усвоении и перенесении на алтайскую почву основных достижений русской народной культуры и что Алтайская духовная миссия сознательно использовала в своих целях телеутскую реэмиграцию в Горный Алтай в XIX в.

Примечания

1. Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Т.1. Вып.1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900. С.169-170.
2. Там же. С.169-170.
3. Там же. С.170-171.
4. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Дополнения к III-му тому "Землеведения Азии" К.Риттера. В кн.К.Риттера "Землеведение Азии". Т.IV.("Алтае-Саянская горная система") СПб., 1877. С.296-297.
5. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, С.144.
6. Швецов С.П. Указ.соч. Т.1. Вып.1. С.210.
7. Там же. С.195-196.
8. Там же. С.195-196.
9. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский. Указ.соч. Т.IV. С.281-282, 296.
10. Потанин Л.П. Указ.соч.С.144.
11. Швецов С.П. Указ.соч. С.196.
12. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский. Указ.соч. С.296.
13. Там же. С.468.
14. Потапов Л.П. Указ.соч. С.143.
15. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав Сибири, язык и роды инородцев. СПб., 1912(по материалам переписи 1897 года) СПб.1992. С.148-149.
16. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности //Живая старина. Т.6. Вып.II-IV. СПб., 1896. С.342. Впрочем Н.А.Аристов считал эти данные В.В.Радлова устаревшими.
17. Потанин Г.Н. и Семенов-Тяньшанский П.П. Указ.соч. С.467.
18. Швецов С.П. Указ.соч. С.306.
19. Там же. С.66.
20. Там же. С.69.
21. Там же. С.69.
22. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.Л., 1953. С.246-247.
23. Токмашев Г.К. сказке "Борозы-Каан" //Школа и жизнь Сибири. N 1, 1917.
24. Никифоров Н.Я. Аносский сборник //Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г.Н.Потанина //Записки Западно-Сибирского отд. РГО. Т.37. Омск, 1915.

II. МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ АЛТАЯ

А.Н.ОСАДЧИЙ

ОБРАБОТКА КОЖИ В КОЛЫВАНО-ВОСКРЕСЕНСКОМ (АЛТАЙСКОМ) ГОРНОМ ОКРУГЕ В XIX ВЕКЕ

Кожевенное производство являлось одним из самых заметных явлений в деревенской экономике Алтая прошлого столетия. Развитие данного промысла определялось с одной стороны наличием сырья и возможностями для его обработки, а с другой стороны, огромными потребностями населения в выделанных кожах. Нехватка свободных денежных средств у крестьян, слабое проникновение товаров из других регионов страны заставляло некоторых жителей самим заниматься изготовлением необходимых изделий, в том числе и кожевенным промыслом. В округе работали и казенные кожевенные предприятия, состоявшие при алтайских заводах [1]. Для преемственности кадров мастеров начальство посылало мальчиков для обучения данному ремеслу [2]. Однако, эти казенные кожевенные заведения удовлетворяли лишь потребности заводов, рудников и золотых промыслов, а излишки отпускали на продажу заводским людям, поэтому деревенское население вынуждено было опираться на собственные силы.

Расширению кожевенного промысла мешали ряд факторов, некоторые из них были отмечены исследователями еще в прошлом веке. Среди причин недостаточного его развития были следующие: малонаселенность края, запретительные меры правительства, препятствующие росту частной промышленности в округе. Среди этих мер нужно отметить указы 1779 и 1785 годов о "воспрещении устраивать в Колывано-Воскресенском округе огнедействующие промышленные заведения" [3]. Вызваны они были желанием сохранить лес для горного дела, который как известно, служил топливом, поэтому частные кожевенные предприятия и оказались под запретом. Лишь 20 марта 1870 года вышло высочайшее повеление, затем подтвержденное и конкретизированное решением Кабинета Его Величества от 6 июля 1889 года за N 170, в котором позволялось "разрешать непосредственное открытие кожевенных заведений незначительных по производству и не требующих значительного количества лесных материалов [4]. Устанавливался следующий порядок оформления разрешений на их открытие. Лица, желающие это сделать, должны были подать прошение начальнику округа. Если место на котором предпо-

лагалось устройство мастерских входило в состав планового надела какого-либо селения, то к прошению должен был быть приложен общественный приговор этого селения [5]. Однако многие кожевни в деревнях и селах открывались часто крестьянами без всякого разрешения, о чем свидетельствуют материалы, собранные представителями государственных органов. Вышеперечисленные запретительные меры главным образом были определены к относительно крупным кожевенным производствам, а мелкие кустарные предприятия, которые и преобладали в процентном отношении в деревни, работали и ранее.

Еще в XVII веке встречаются упоминания о существовании в деревнях кожевенного ремесла [7]. В начале следующего столетия известны факты о поставке кустарями выделанной кожи. По подсчетам В.А.Волчек по восьми волостям Колывано-Воскресенского горного округа в 1813 году работали 15 кожевников [8]. И в дальнейшем ведомости о количестве промысловых заведений дают информацию о подобных фактах [9].

Большой удельный вес в кожевенном промысле занимало домашнее и ремесленное производство. Довольно часто крестьяне, живущие в отдаленных селах, занимались обработкой кожи для собственных нужд или по заказу своих же односельчан из их сырья, оплата происходила в основном натурой. По мере развития кожевенного дела кустарь начинал уже искать выход на рынок для продажи продукции и покупки на эти деньги сырья для продолжения обработки кожи. Это привело к установлению более устойчивых местных рынков, что способствовало перерастанию данного вида промыслов в мелкотоварное производство. Из побочного вида заработка кожевня у некоторых крестьян превращается в главный способ получения доходов, проявляется отделение кустаря от земледельческого труда.

О степени распространения этого вида промысла могут сказать данные, собранные государственными чиновниками об открытии в той или иной части Алтайского горного округа кожевенных заведений. Основываясь на книгах по оброчным статьям можно судить об их размерах и производственных мощностях. Так, если кожевник Сергей Коньгин, арендуя одну десятину земли, где у него находилась мастерская, производил 100-200 кож, то Семен Комольцев уже выделывал 400-800, а другой их сосед Егор Васильев - 800-1300 кож [10]. Кожевенный промысел довольно успешно развивался на Алтае. Все больше и больше людей стремились вложить свое умение и средства в выделку кож. Некоторые из них, наиболее состоятельные, решались основать свое дело на солидной основе и поэтому обращались в

официальные органы с просьбой о сдаче в аренду участков земли [11]. К концу восьмидесятых годов действовало уже множество таких заведений. Выделялись Нарымская и Владимирская волости Бийского округа, в которых работало соответственно 12 и 9 кожевен [12], а в селах Бердской, Завьяловской, Сузунской, Карасукской, Легостаевской и Бурлинской волости Барнаульского округа было зарегистрировано 21 мастерская [13]. Все эти данные говорят о широком распространении этого вида промысла в различных формах организации производства.

Вопрос о сырьевой базе один из главных при изучении любой обрабатывающей отрасли. Основным сырьем кожевника служили сырые кожи, крупные и мелкие опойки. Для того, чтобы выделать их, использовались всевозможные материалы. В зависимости от величины хозяйства промысловики по разному добывали эти материалы. Мелкие кустари старались приобретать кожу поблизости от своей деревни на мелких торжках. Владельцы более крупных заведений часто скупали кожи на базарах, в городах и селах. Основные закупки производились летом на ярмарках, в частности в Сорокино и Сузуне [14]. Известно, что по технологии производства на выделку ста штук кож расходовалось 110 пудов ивовой коры для дубления, 21 пуд извести, 5,6 пудов ржаной муки, 6 пудов золы, 4,4 пуда дегтя, 3 пуда соли, 3 пуда ворвани и 0,5 пуда краски и других веществ, таких как сода, квасцы. Расход топлива был относительно небольшой, так на обработку той же сотни кож требовалось 2,4 погонных саженей дров [15]. Все это вспомогательное сырье мелкие кустари добывали сами в своем хозяйстве, лишь квасцы они были вынуждены покупать. Самостоятельные кожевники считали более эффективным закупать все вещества [16].

Кожевенные мастерские строились преимущественно у водоема, так как операции по выделке кож требуют большого количества воды. Алтай располагает достаточно обширной водной системой, поэтому в распоряжении кустарей находились множество рек и речушек. Рабочими помещениями служили жилые избы или специально построенные в конце двора или селения, которые обычно выходили к водоему. Такое расположение кожевни характерно практически для любого кустаря. Так, умельцы с.Сузун строили свои заведения на краю селения по берегу реки Сузун вниз по течению [17]. На реке проводили все отмочные операции, там же осуществлялась и промывка кож. Все это безусловно приводило к загрязнению водоема. Даже когда мочение кож происходило в старицах, которые были отделены от реки, то все равно при весеннем разливе вода заходила туда и все

накопившиеся за зиму нечистоты оказывались вне стариц. В связи с этими фактами в таких селениях создавалась тревожная санитарно-гигиеническая обстановка. С подобным положением пытались бороться и местные крестьяне, и представители государственных учреждений. Известны случаи, когда начальство Алтайского округа не давало согласия на продление разрешения заниматься данной промысловой деятельностью тем лицам, которые не могли обеспечить экологическую чистоту своего производства, например, такая участь постигла сузунских кожевников Чулкова и Исакова [18].

Теперь представим мастерскую кустаря. В каждом заведении устанавливалась печь с вделанными в нее железными котлами, которая служила одновременно для отопления помещения и кипячения воды. Для производственного процесса требовалось как минимум три чана: дубильный, зольный, кисельный, однако далеко не все могли себе это позволить, некоторые обходились и одним, который приспосабливали для различных операций. Все это замедляло работу и приводило к снижению качества изделий. Чтобы лучше представить, что же находилось в помещении мастера, приведем опись его имущества. Там были "толчея для толчения дуба одна, чанов три, две печи железные, казан в двенадцать ведер один, точило каменное одно, двое клещей железных, ведро дегтярное, в избе стол один, два стула, один табурет, рукомойник медный, два хлебных колодца" [19].

Остановимся на рассмотрении конкретных приемов и способов обработки кожи алтайскими умельцами. В начале они брали сырую кожу и отмачивали ее в водоемах в течение трех-пяти дней, затем помещали в специальный раствор, состоящий из двух частей извести и одной части осиной золы, после обдирали шерсть, вымачивали в воде и ложили в квас из ржаной муки. Каждую кожу пересыпали квасцами легко истолченными с добавлением селитры и соли, все это смешивали с пшеничными отрубями [20]. Этот процесс продолжался до тех пор, пока не начинала отслаиваться мездра. После этого вступали в действия дубильные чаны. Для дубления применялись различные экстракты. Мелкие кустари использовали местный ивовый, таловый и хвойный алтайский корень. Мастера также заменяли трудно для них доступный американский дуб чернильными орешками, а вместо французского дуба давали черный купорос [21]. После дубления кожи ополаскивались, смазывались дегтем и сушились в специальном помещении, а чаще всего прямо под солнцем. На заключительном этапе обработки кожи окрашивались, разминались. Мастера-кожевники знали несколько рецептов, используя которые они могли выделывать различные кожи.

Кустари сталкивались с тяжелейшими условиями работы. В течение всего производственного цикла мастер должен был находиться в жарко натопленной комнате, в которой было душно от пара. Кожевники постоянно имели дело с химическими веществами, которые разъедали им руки. Кроме того, страдали не только они сами, но и окружающее население, прежде всего из-за систематического загрязнения водоемов. Уже в прошлом веке встает вопрос о влиянии развития промышленных заведений на экологическое положение края.

Таким образом, на Алтае шел рост кожевенного промысла, чему благоприятствовали хорошие сырьевые ресурсы и большой естественный спрос на данные изделия. Именно кустарная обработка кож заложила основу дальнейшего кожевенного и овчинно-шубного производства, которые прославили алтайские товары далеко за границами горного округа.

Примечания

1. ГААК, Ф.2. оп.1, Д.8896, Л.389.
2. ГААК, Ф.2, оп.1, Д.1023, Л.2.
3. ГААК, Ф.163, оп.1, Д.167, Л.36.
4. Там же, Л.27-28.
5. ГААК, Ф.3, оп.1, Д.1472, Л.105.
6. Там же, Л.1-10, 86-98.
7. Булыгин Ю.С. Промыслы сибирского крестьянства в XVIII - 1-ой половине XIX века //Актуальные вопросы истории Алтая. Межвузовский сборник. Барнаул, 1980, С.155.
8. Волчек В.А. Об экономическом положении приписной деревни Колывано-Воскресенского(Алтайского) горного округа в конце XVIII - первой половине XIX в.в. Кемерово, 1992, С.86.
9. ГААК, Ф.2, оп.1, Д.8235, Л.14; Ф.2, оп.1, Д.8292, Л.34; Ф.2, оп.1, Д.9368, Л.3; Ф.2, оп.1, Д.8896, Л.389; Ф.3, оп.1, Д.805, Л.14-136.
10. ГААК, Ф.3, оп.1, Д.1472, Л.75-82.
11. ГААК, Ф.4, оп.1 , Д.2631, Л.33.
12. ГААК, Ф.4, оп.1, Д.805, Л.46 об.- 47 об., 61-62.
13. ГААК, Ф.3, оп.1, Д.1472, Л.2-10.
14. ГААК, Ф.132, оп.1, Д.4, Л.46.
15. Там же, Л.47.
16. Соловьева Е.И. Промыслы сибирского крестьянства в пореформенный период. Новосибирск, 1981, С.211.
17. ГААК, Ф.3, оп.1, Д.1472, Л.19.
18. Там же, Л.36-41.
19. Там же, Л.68.
20. ГААК, Ф.163, оп.1, Д.143, Л.107.
21. Там же, Л.109.

В.А.ЗВЕРЕВ

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА У РУССКИХ КРЕСТЬЯН АЛТАЯ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.
(К изучению санитарно-гигиенической культуры народа)

К сожалению, имеется немало проявлений русской народной культуры прошлого, которые исследуются крайне недостаточно. Среди них - санитарно-гигиеническая культура, в частности, ее проявления в санитарном состоянии жилищ, дворов и поселений русских людей в различных регионах их расселения, в субэтнических группах. В отечественной этнологии все же изредка происходило обращение к изучению этого вопроса и сложилась идеализированная картина полной чистоты и опрятности в жилищах либо всех русских досоветского и доколхозного периода (Д.К.Зеленин) [1], либо по крайней мере крестьян-старожилов в Сибири (О.Н.Шелегина и др.) [2]. Исследователи явственно противопоставляют "благополучное" состояние жилых комплексов, а значит, и санитарной культуры старожилов-сибиряков и "антисанитарию" в домах переселенцев из Европейской России. Последняя объясняется не только трудностями устройства на новом месте, но и особенностями сознания мигрантов - властью негативных бытовых традиций, завезенных с зауральской родины.

В настоящей статье ставятся задачи: 1] конкретной характеристики тех проявлений санитарно-гигиенической культуры, что были связаны с бытовым состоянием не только жилищ, но и деревенских подворий и улиц, с водоснабжением сельского населения Алтая; 2] разрушения существующих стереотипов, препятствующих критически-углубленному анализу реальной этнокультурной ситуации; 3] введения в оборот историко-этнологической науки новой группы источников, дающих возможность не только качественно-содержательного, но и количественного анализа ряда значимых проявлений культуры. Имеются в виду материалы обследования санитарного состояния и благоустройства селений Сибири, предпринятого в 1924-1928 г.г. санитарно-медицинскими учреждениями Сибкрайздрава в сотрудничестве с советскими и хозяйственными организациями на местах.

В рамках современной территории Алтайского края обследование охватило, во-первых, в сентябре-декабре 1926 г. два населенных пункта Каменского округа: с.Гонохово в Каменском районе с 94 из-

бами, с.Тюменцево в одноименном районе со 199 избами. Сведения о большинстве жилищ в этих селениях по стандартным анкетам были собраны Каменским окрздравом и подвергнуты первичной обработке врачами Е.В.Брызгуновой и Т.А.Кыштымовой [3]. Во-вторых, в июле-августе 1928 г. доктор М.А.Колесникова лично посетила 18 русских селений в Бийском округе: в Солонешенском районе(Большая речка, Елиново, Макарьевка, Матвеевка, Сибирячиха, Солонешное, Тележиха, Топольное, Туманово, Турата, Усть-Тальменка, Черный Ануй) и Михайловском районе (Антоновка, Березовка, Верх-Слюдянка, Михайловка, Огни и Соловьиха). Было обследовано 885 дворов, что составило 12 % всех подворий в двух названных районах. Осматривался приблизительно один двор из 9-10, но с учетом типа жилищ. Как и в случае с Каменским округом, публикация полученных данных готовилась под руководством проф. К.М.Гречищева во время обучения Колесниковой на курсах санитарных врачей при Омском мединституте[4]. Хронологические рамки полученного во время обследования среза санитарно-бытовой реальности можно условно ограничить первой третью XX в. - временем от начала массовых аграрных переселений в Западную Сибирь до сплошной коллективизации сельского хозяйства.

Итак, во время обследования 1920-х годов было установлено, что в Бийском округе больше всего жилищ(48 %) построено по типу пятистенков. Затем по количеству шли четырехстенки(35 %), далее шестистенки и крестовые дома(в сумме - 17 %). В менее лесистом Каменском округе распределение было сходным, хотя можно заметить сдвиг в сторону наименее благоприятных для жизни четырехстенков: их насчитали 42%, пятистенков - 46%, шестистенков и крестовиков - 12%. Медики высчитали так называемый "Жилищный индекс" - количество стен, в среднем приходящееся на каждый дом. На Алтае он оказался близким к 5, что означало "относительное жилищное благополучие". Но степень относительности этого "благополучия" станет ясной, если вспомнить, что средняя людность семейного домохозяйства у алтайских крестьян в изучаемую эпоху была больше 5 человек, и они вынуждены были в 8/10 случаев ютиться в одной или двух комнатах. Вряд ли это благоприятствовало соблюдению правил физической и психологической гигиены. Пятистенки обычно состояли из двух комнат, считая и кухню, и лишь изредка разгораживались на три-четыре части. Четырехстенки чаще всего имели только одно жилое помещение, служившее одновременно и кухней. Почти половина жилищ Бийского округа была переделана из старых изб, нередко под жилье приспосабливались бани. Обнаружи-

валось немало существенных недостатков в благоустройстве жилых комплексов. Вход в избу обычно вел через сени, но в 30% случаев в избах Бийского округа сеней не имелось, и в жилые помещения входили непосредственно со двора. В Каменском округе избушек без сеней было меньше. Было зафиксировано много протекающих крыш, особенно в Бийском округе - 55%. Почти все жилища строились без фундамента. Помещения, как правило, имели "крайне малую", по оценке специалистов, высоту потолков - в среднем около двух метров, даже у шестистенков или крестовых домов - не более 2,2-2,4 м. Хотя Алтай и не самое холодное место в Сибири, однако зимой жилье нуждается в утеплении вторыми оконными рамами. Тем не менее в Бийском округе 74% обследованных жилищ, в Каменском - 44% имело лишь одинарные рамы. Около половины оконных рам не имели створок и не могли быть открыты для проветривания помещений, форточки же в окнах были устроены лишь в единичных случаях. В Бийском округе было зарегистрировано даже летом 10,5% домов с сырыми стенами и потолком. Доктор Колесникова приняла во внимание протекающие крыши, одинарные глухие рамы, покосившиеся из-за отсутствия фундамента избы, отсутствие приспособлений для усиления вентиляции и высказала резонное предположение, что в холодное время года сырость в домах "увеличится во много раз". Странно, но анкеты Каменского округа, составленные зимой, сырых стен в домах почти не отметили - возможно, по причине невнимательности при их заполнении.

Может быть, главным недостатком крестьянских жилищ в санитарно-гигиеническом отношении можно считать большую "скученность" в них жильцов, то есть крайне недостаточную жилую площадь, малый объем воздуха, приходящиеся на каждого обитателя, как в преобладающих типах жилищ - четырехстенках и пятистенках, так и в средних показателях по всем типам (см.табл.). Судя по данным о Каменском округе, лишь в крестовых домах жилая площадь соответствовала принятым в медицине минимальным санитарным нормам, немного превышая 9 кв.м. на человека. По объему воздуха до минимальной нормы в 30 куб.м. даже крестовые "восьмистенки" не дотягивали почти на треть, а шестистенки - наполовину.

Значимым санитарным показателем является освещенность жилищ. Во время обследования, в частности, высчитывался "световой коэффициент" - соотношение средней площади поверхности оконных стекол и площади пола в жилище. В Каменском округе этот коэффициент, равный 1/9, был признан медиками удовлетворительным, но на юге Алтая он достигал лишь 1/17,

Таблица
Санитарно-гигиеническая характеристика жилищ в различных местностях Алтая (1920-е гг.), в среднем на 1 чел.,

Район	Жилая площадь, кв.м.			Объем воздуха, куб.м.		
	в 4-стенках	в 5-стенках	во всех домах	в 4-стенках	в 5-стенках	во всех домах
Каменский	3,5	6,3	5,9	7,0	13,5	12,4
Тюменцевский	3,2	5,3	4,8	6,1	11,5	10,1
Солонешинский	3,0	4,7	4,3	6,7	10,3	9,5
Михайловский	2,0	2,8	2,6	4,3	6,4	5,9

что отрицательно сказывалось на здоровье сельчан. Не устраивало врачей также состояния отопления жилищ. Имевшаяся в каждом доме русская печь ими оценивалась сугубо критически за огромный объем, загромождавший жилье, за примитивность устаревшей конструкции и малую теплоемкость. Русскую печь примерно в половине случаев приходилось дополнять печами другого типа, обычно так называемой "голландкой", но в целом крестьянская изба оставалась отепленной недостаточно.

Оценивая чистоту содержания жилых помещений, медики признали ее удовлетворительность только в 57% случаев по Бийскому округу и примерно в 73% - по Каменскому. "Особенно грязно" оказывалось в четырехстенных избах, то есть в жилищах деревенской старожильческой бедноты и недавних переселенцев. Достоянием домов неизменно являлись клопы и тараканы.

Во время обследования был выявлен или подтвержден ряд сугубо положительных качеств крестьянских жилищ на Алтае: их выстроенность в большинстве случаев из хорошего строевого леса, относительная редкость содержания в них зимой домашних животных, наличие деревянных зачастую выкрашенных полов, малая доля соломенных, земляных, навозных крыш (80-90 % изб были крыты тесом и дранкой) и др. И все же хорошо аргументированное резюме санитарных врачей прозвучало малоутешительно: жилые комплексы в своем большинстве оказались "мало благоустроенными", во многих отношениях не соответствующими уже утвердившимся в обществе элементарным нормам санитарии и гигиены.

Связующим звеном между жилищем и поселенческим комплексом является крестьянское подворье. Дворы русских крестьян издавна включали в себя постройки, специально обслуживающие санитарно-гигиенические нужды населения - бани. Во время обследования 1920-х годов было констатировано их "достаточное количество". В Бийском округе на каждую баню приходилось в среднем 1,8

двора. Русские крестьяне мылись здесь в банях не менее, чем раз в неделю, в некоторых селах - 6-8 раз в месяц. Однако бани имели тот недостаток, что топились по-черному(98 %). Общественных бань в селениях не строили.

На подворьях практически полностью отсутствовали отхожие места (туалеты), "по нужде" крестьяне выходили просто во двор или в огород. Имевшиеся в центре некоторых сел общественные уборные были так загрязнены, что пользоваться ими было невозможно. Те домашние отбросы, помои и мусор, что не использовались для скота, выбрасывались и выливались, по выражению наблюдателя, "кому где ближе, в большинстве случаев на дорогу", то есть на улицу возле дома.

Вообще с ассенизацией отходов дело обстояло скверно. Лишь в трех из восемнадцати обследованных селений Бийского округа имелись специально отведенные свалочные места, в остальных отбросы хозяйства, нечистоты и навоз если и вывозились со двора, то совсем недалеко на околицу села, летом - на берег ближайшей речки или озера, зимой - на их ледяную поверхность. В порядке вещей было использование навоза для выравнивания улиц, укрепления берегов водоема, для устройства мельничных плотин на прудах и т.д. "Улучшенные" таким образом участки местности, особенно водоемы, становились рассадниками инфекции.

Особый интерес с санитарно-гигиенической точки зрения представляет именно водоснабжение населения. Почти все алтайские поселения удобно располагались около речек и ключей, откуда и пользовались водой, некоторая часть семей брала воду из колодцев. Естественное качество воды было чаще всего хорошим, но во время обследования выявилось множество массовых нарушений санитарно-гигиенических правил водопользования, приводивших к загрязнению воды. Во всех населенных пунктах в месте водозабора производился водопой скота, происходило купание людей и животных, полоскание белья, замачивание конопли. Скотные дворы и пригоны располагались обычно прямо на берегу водоема или не далее 10 м от него. Почти все колодцы требовали неотложных мер по охране от загрязнения. Санврачи настоятельно предлагали сельчанам поднять колодезный сруб либо заменить его новым(98 % колодцев), замостить или утрамбовать площадку вокруг(79 %), прекратить водопой скота(72 %), устроить крышку(64 %), завести бадью(39 %). Срочные санитарные меры для охраны речной воды требовались в 83% селений. Превосходные алтайские ключи нуждались хотя бы в элементарном каптажировании.

Обследование показало, что по санитарному состоянию и жилища, и поселения алтайских крестьян принципиально не отличались от таковых в смежных регионах Сибири. И в досоветскую эпоху, и в первые годы советской власти после гражданской войны административные органы, медицинские и санитарные работники приложили немало усилий к тому, чтобы побудить сельских жителей больше внимания уделять санитарно-гигиеническому качеству домов и населенных мест. Само крестьянство в лице своих передовых и грамотных представителей, целых сельских сообществ многое сделало во второй половине XIX - первой трети XX в.в. для совершенствования своих традиционных культурных представлений, заметно рационализировало свой образ жизни. И все же, как свидетельствуют материалы массового обследования поселений Алтая в 1926-1928 г.г. и иные источники, состояние санитарно-гигиенической культуры сельчан еще нельзя было признать удовлетворительным с точки зрения потребностей нового времени и современного общества. Негативные стороны санитарно-бытовой культуры ухудшали качество жизни русских крестьян, отрицательно сказывались на их здоровье в долгосрочном плане, являлись одной из важнейших причин эпидемических заболеваний, регулярно охватывавших обширные местности.

Примечания

1. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С.280-287.
2. Шелегина О.Н. Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII - первая половина XIX вв.). Новосибирск, 1992. С.81-86.
3. Брызгунова Е.В., Кыштымова Т.А. Крестьянская изба Каменского округа //Сибирский медицинский журнал. 1928. N 9. С.1-10. Все сведения по Каменскому округу далее приводятся по этому источнику.
4. Колесникова М.А. Санитарное состояние селений Солонешинского и Михайловского районов Бийского округа //Сибирский медицинский журнал. 1929. N 8/9. С.28-34. Все сведения по Бийскому округу приводятся далее по этому источнику.

Т.К.ЩЕГЛОВА

ВНУТРЕННЕЕ УБРАНСТВО ИЗБЫ АЛТАЙСКИХ КРЕСТЬЯН В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА: по полевым исследованиям 1993-1995 г.г.

Изба - старинное древнеславянское название жилого помещения с печью. Первоначально семейное жилище восточных славян состояло из одной срубной камеры, где центральное место занимало место для приготовления пищи. По принятой в этнографии хозяйственно-культурной классификации восточные славяне относятся к

типу земледельцев. Основу их хозяйственной жизни составляло земледелие и вспомогательную - скотоводство. Поэтому постепенно произошла трансформация очага в печь, приспособленную для приготовления продуктов зерна и овощей. Славяне являются создателями так называемой духовой - русской глинобитной печи. Как правило, срубное избное помещение, было небольшое, духовая печь занимала до 1/3 всей площади. Поэтому бытовые атрибуты делались встроенными. Избу отличала неподвижная мебель конструктивно связанная со срубом: встроенные лавки и полки по периметру избы, угловой стол и верхние полати (место для сна). При такой планировке освобождалось пространство для работы и отдыха, экономно использовалась полезная площадь избы, в которой проходила вся жизнь крестьянской семьи.

Внутреннее убранство избы, выработанное в далекие времена, сохранялось в русской деревне на протяжении тысячелетней истории. Вместе в тем, расселение русских по Восточной Европе, Уралу, а затем и Сибири вело к образованию вариантов с использованием традиционного набора неподвижной мебели. Происходила географическая локализация отдельных вариантов и образовывался северный тип планировки, южнорусский, уральский и т.д. К началу освоения русскими земель Алтая в основном сложились устойчивые типы внутренней планировки. При заселении Алтая каждая группа насельников приносила свой опыт избного убранства.

Необходимо отметить, что традиции материальной культуры: жилищно-бытовой, одежды, утвари сохранялись в селах Алтая среди старожилов едва ли не до настоящего времени. Для этого, на наш взгляд, существовал ряд причин: материальная культура не являлась объектом сильного идеологического прессинга, в отличие от духовной (мировоззренческой, религиозной). Кроме того, многие материальные традиции (производственные, строительные), являлись необходимостью в военное, послевоенное время и востребуются до сих пор. По нашим наблюдениям традиции внутреннего убранства крестьянской избы, в отличие от города, сохранились на Алтае всю первую половину нынешнего столетия и притерпели значительные изменения лишь во 2-ой половине 50-х - 60-х г.г. Сохранившие до наших дней традиционную планировку избы отличаются многовариантностью внутреннего убранства и позволяют восстановить места выхода их хозяев. Во время экспедиционных исследований нами зафиксированы ряд вариантов и условно выделены два основных варианта обстановки изб старожилов Алтая: "кержацкий" и "поморский", а также позднепереселенческие варианты. Остальные вариан-

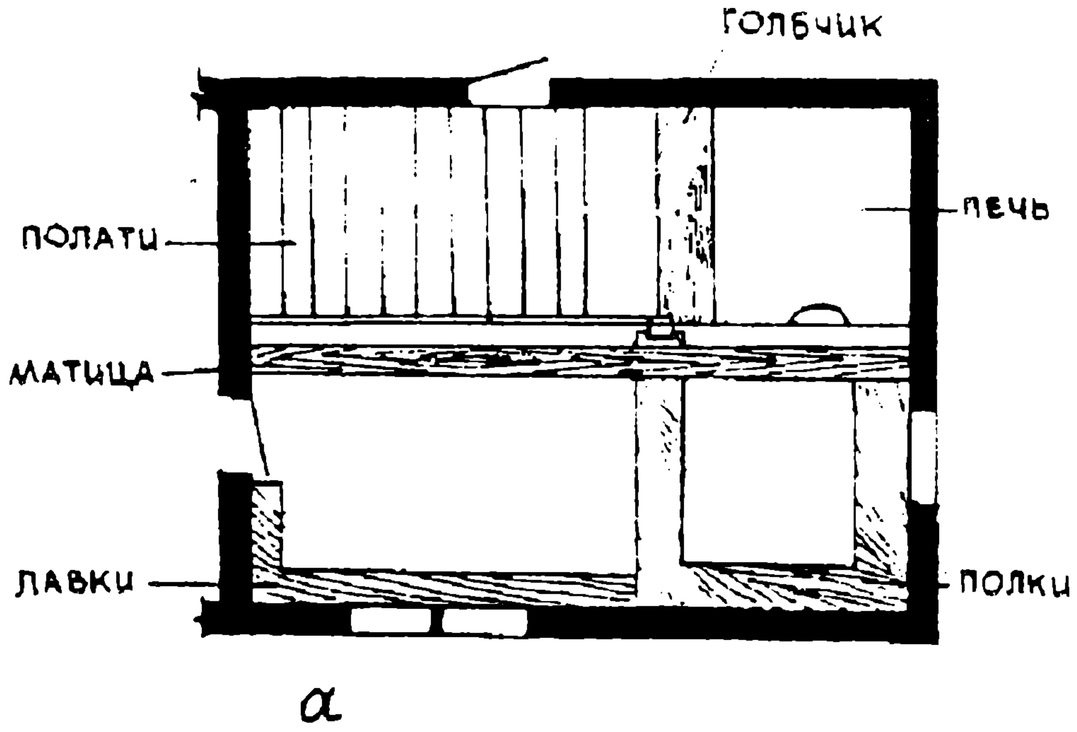
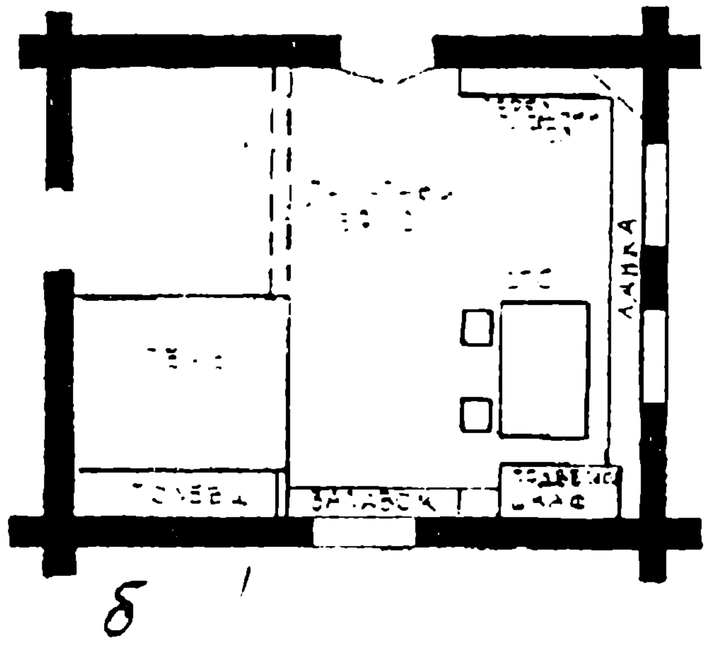
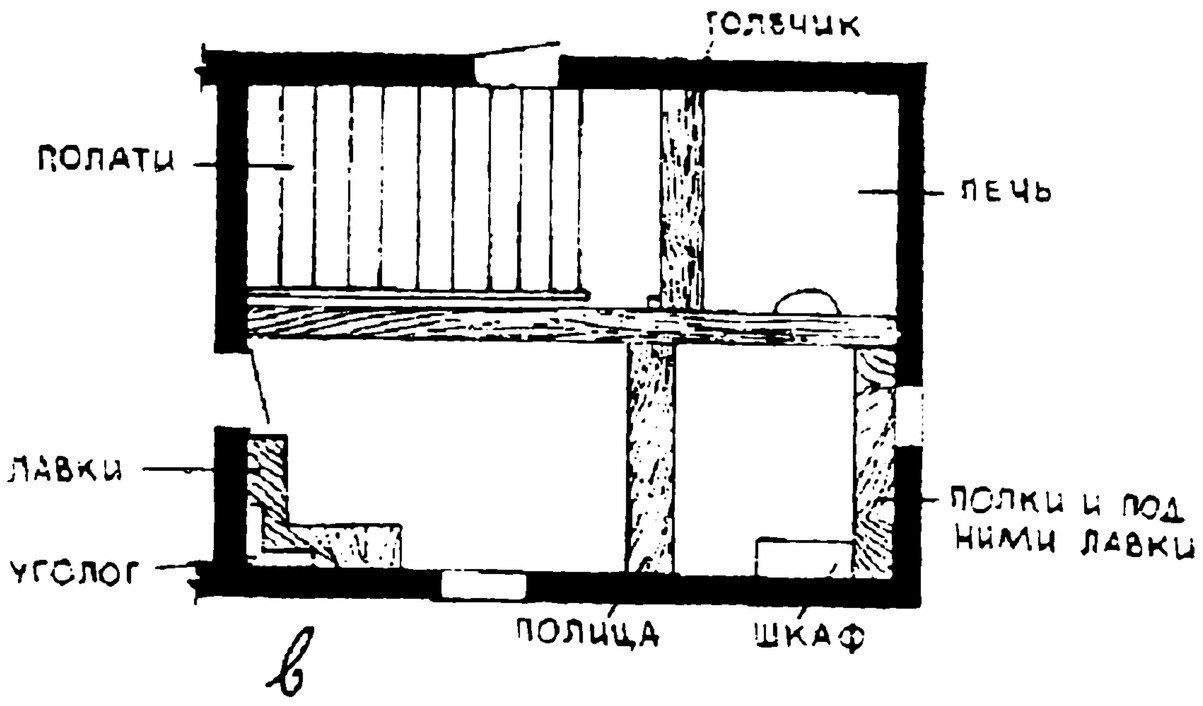
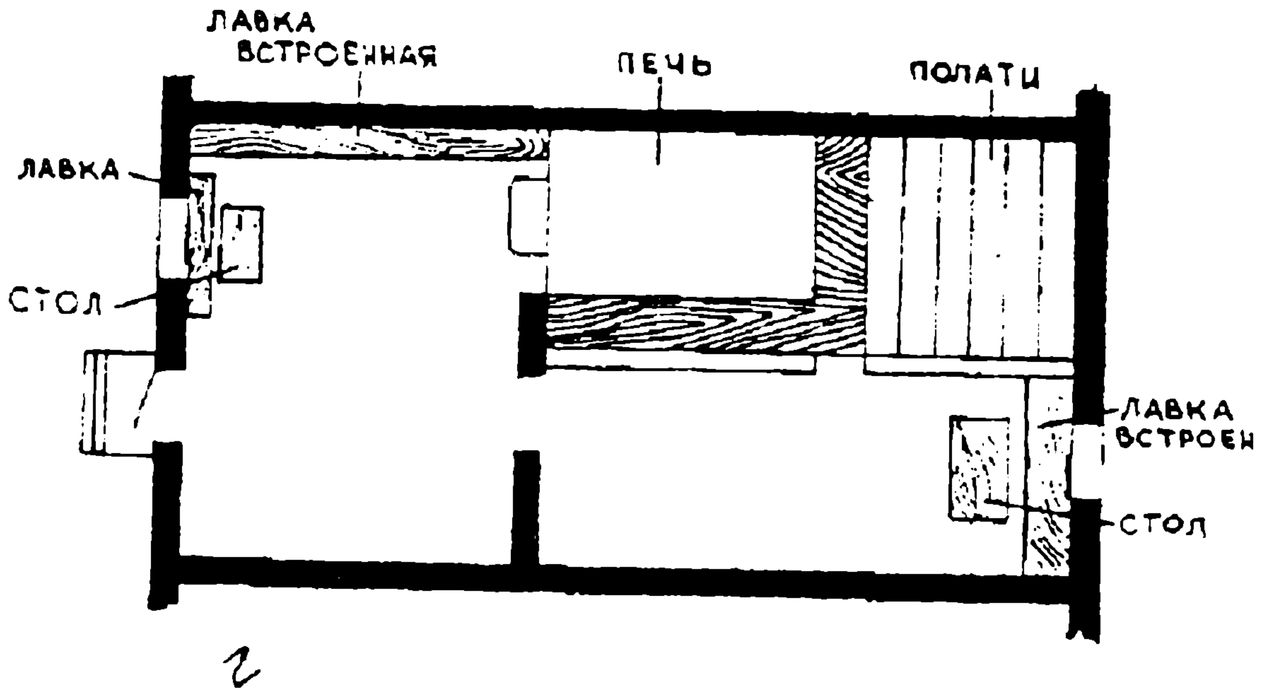

голбчик
печь
полати
матица
лавки
полки
а

Рис. 1


лавка
б


голбчик
полати
печь
лавки
уголог
полки и под ними лавки
полица
шкаф
в

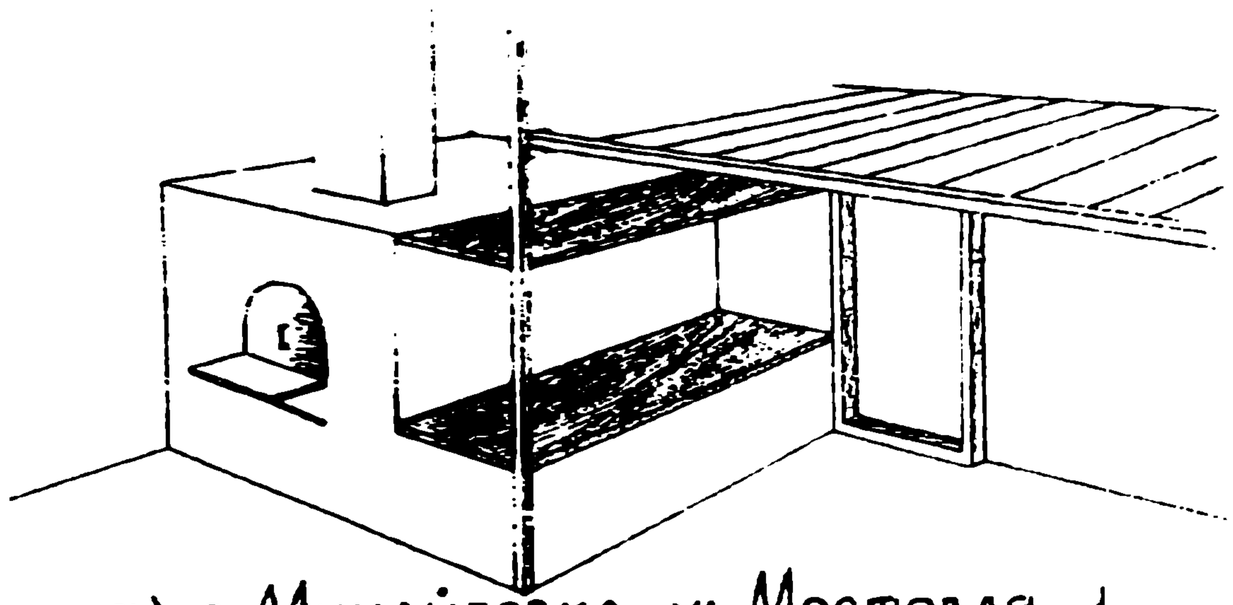

лавка встроенная
печь
полати
лавка
стол
лавка встроен
стол
г

ты отличались от основных отдельными элементами. Необходимо подчеркнуть особую приверженность к традиционному убранству ряда этнографических групп старожилов-староверов: поморцев, кержаков, австрийцев. Как объяснила дочь Филоновой Н.А .(1903-1995 гг.) сохранение обстановки избы - связи в с.Михайловка У-Калманского района:

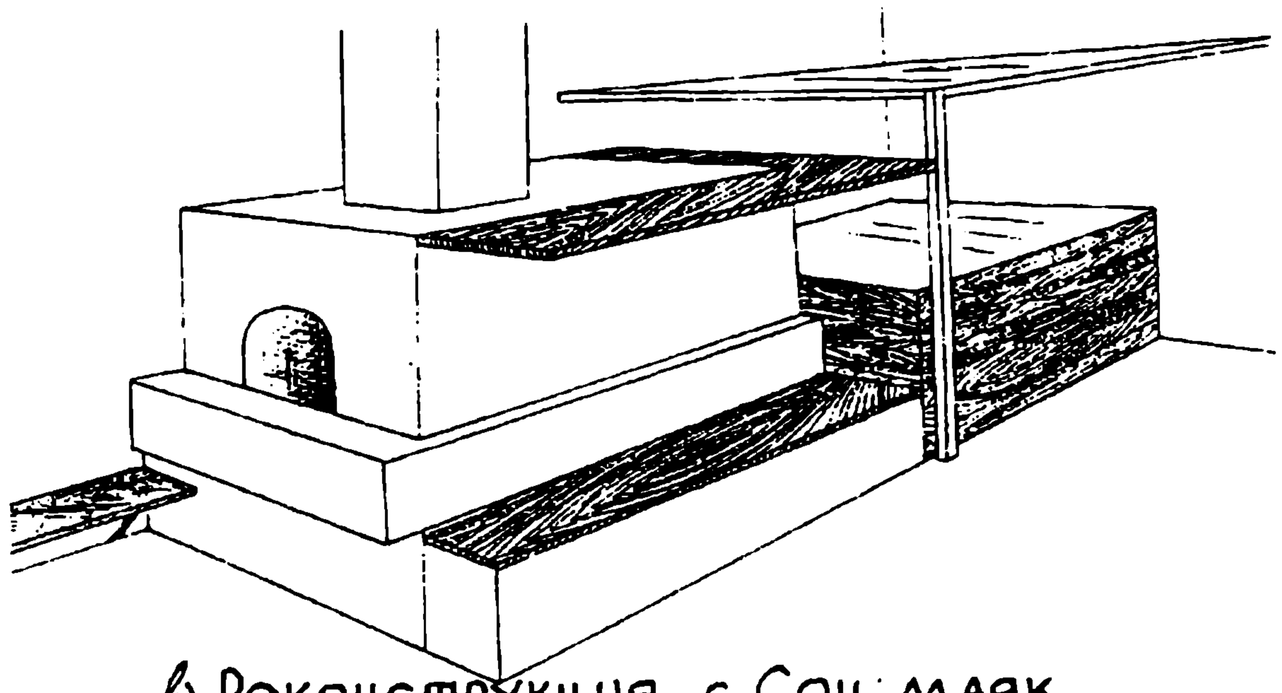
"Мама вообще ничего не хотела менять. Хотела все оставить". Отличают названные варианты постановка печи, расположение голбца, входа в подклет, способы украшения избы, использование терминов.

"Кержацкий" вариант встретился и описан нами в У-Калманском, Краснощековском, Чарышском районах. По-видимому, был широко распространен в предгорных и горных старожильческих селах Барнаульского уезда Алтайского округа в его юго-центральной части(Рис.1 А,Б). ПЕЧЬ.(Рис.2). Печь располагается слева от входа устьем к противоположной от входа стене и примыкает либо вплотную к наружной стене, либо с отступлением от стены не более 20 см, с использованием запечного пространства, по словам Н.П.Останиной, - "под хлебную лопату, рогач". Раньше встречался вариант с большим отступлением "бывает запечка - метр оставляли, даже вот за печкой телят держали молодых". Печи бились из глины. Чаще встречается напольный вариант печи. Для этого укладывали две матки, опирающиеся на нижний венец и перпендикулярную половую матку, застилали лиственничными плахами. Далее сооружали опечек из широких досок и засыпали его землей до верхней грани, насыпали тонкий слой гальки, укладывали сверху плиты бутового камня - каменную плоскость называют "под", который служил плитой для варочной посуды. На поде формировали тело печи с помощью "свинки" - узкие доски, скрепленные веревкой и принимавшие округлую форму при сгибе и постановке краями на под. Сверху набивали влажную глину. Напольный вариант был обусловлен тем, что все "кержацкие" дома имели подклет разной высоты, используемый с хозяйственной целью. Печи классической древней конструкции отличаются рядом элементов: сало, шесток, опечек, печурка, чувал, горнушки. Отличается от поздних форм отсутствием подтопа, который появился в результате комбинирования русской печи с "камельком". Салом старожилы называют устье с пустопорожним внутренним объемом печи для приготовления пищи. Шестком служит продолжение опечка перед устьем на 40-60 см, предоставляющее как бы полку для посуды. Чувал представлял собой глинобитный, либо кирпичный дымоход. Встречается название этой части печи

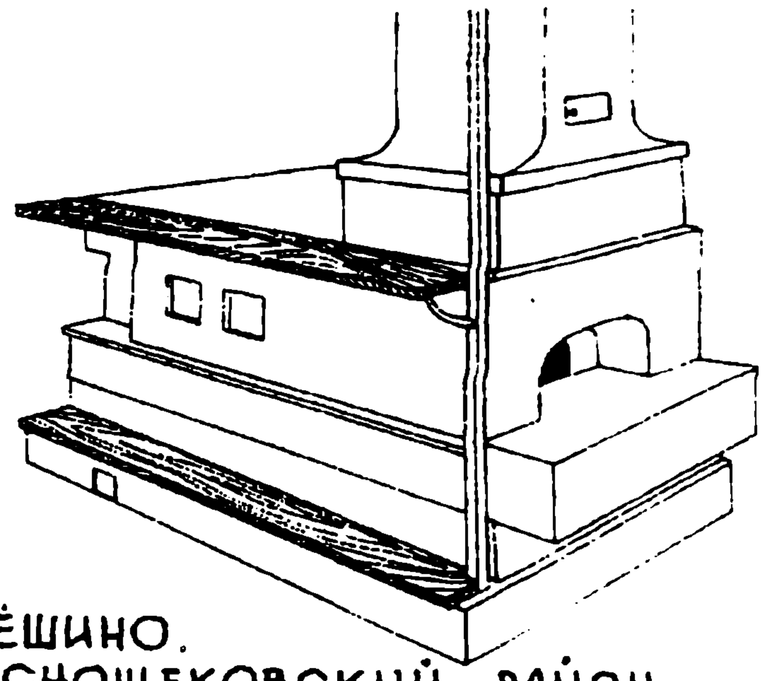
Рис. 2



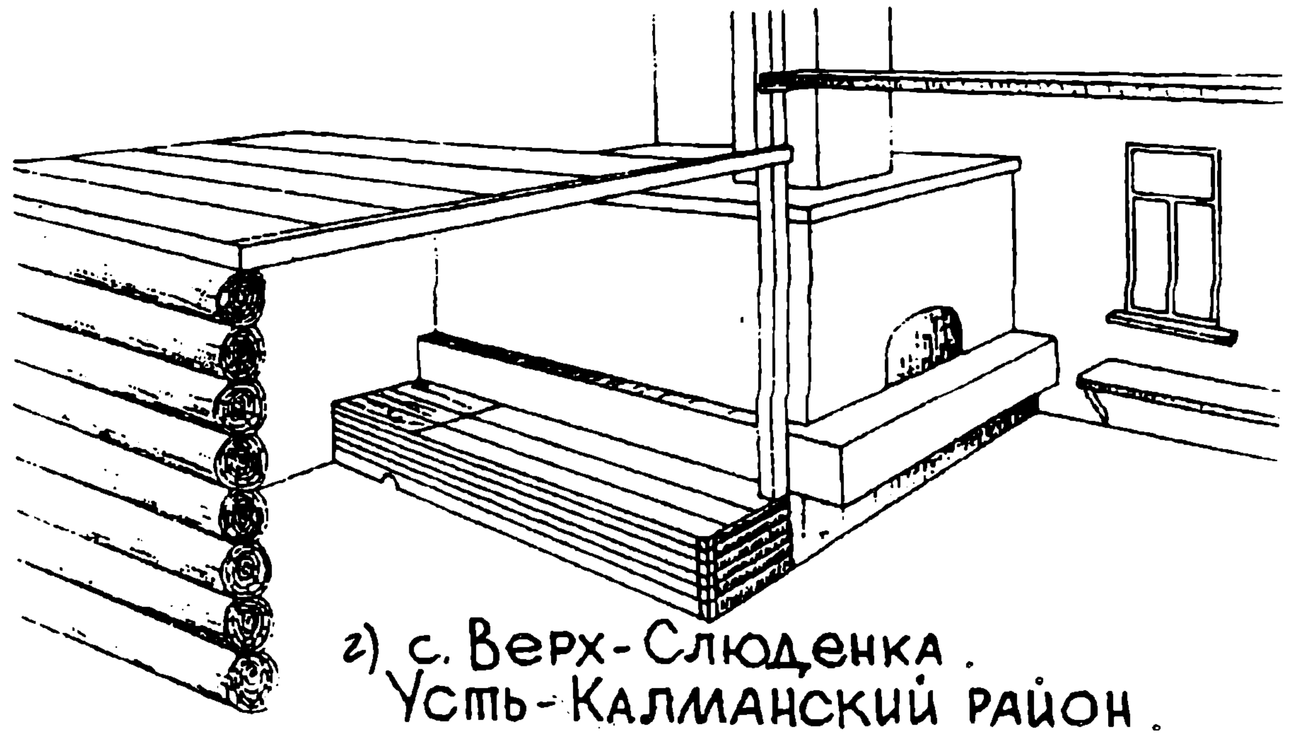
а) с. Михайловка, ул. Мостовая, 1.
Усть-Калманский район.



в) Реконструкция. с. Соц. маяк.
Усть-Калманский район.



б) с. Алёшино.
Краснощековский район



г) с. Верх-Слюденка.
Усть-Калманский район.

"бравок". Печурками или горнушками (и тот и другой вариант используется) называют сформованные в боковой стене печи углубления круглой, четырехугольной формы для просушивания шерстяных вещей. В ряде вариантов (в частности у Медведевых в с.Усть-Калманка) на этой же стороне сформировано круглое сквозное отверстие, ведущее в сало. В него вставлялась труба самовара, стоявшего на нижнем голбчике. В случае отсутствия верхнего голбчика печь по краям обрамлялась деревянным брусом для того, чтобы дети не скатывались с печи. Поверхность печи на которой спали - не белилась и не обшивалась.

2. Голбцы, голбчики, "голубцы" (Рис.2 А, Г). Нижний голбчик в виде пристроенного ящика из широких плах располагается вдоль печи со стороны входной двери. Высота 40-60 см, ширина около 80 см. Нижний голбчик использовался как лавка для сиденья или сна. Вместе с тем, через голбчик во всех "кержацких" домах шел вход в подклет, даже если существовал вход в подклет со двора. Вход оформлялся либо в виде западни - типа люка с крышкой, либо с помощью подвижной широкой верхней плахи, которая задвигалась под печь. Из него в высокий подклет вела лестница, в низкий - делалась подставка. Верхний голбчик представлял собой такой же ширины плаху, являющуюся как бы продолжением печи. Крепился верхний голбчик на брус, прибитый к стене и стояк, опирающийся на нижний голбчик. Ширина и длина нижнего и верхнего голбчика совпадали. И верхний и нижний голбчики увеличивали площадь для отдыха, рационально сохраняя рабочую площадь избы. Н.П.Медведева так объясняет назначение верхнего голбчика: "Верхний голбчик - 2 широкие плахи, имел бордюрину на конце, чтобы не падали. Спали поперек печи, головой к стене, ногами на голбчике". В других конструкциях сохранился только нижний голбчик, верхний отсутствует, либо его не было изначально.

3. ПОЛАТИ. Дощатый настил над входной дверью, используемый для сна. Полати представляли собой третий ярус после нижнего голбчика и поверхности печи с верхним голбчиком. Полати шли выше печи и входной двери и крепились двумя способами. В первом случае при наличии в избе широкого верхнего голбца полати опирались на брусья, прибитые к 2-м перпендикулярным стенам, а четвертый угол с помощью бруса или металлического прута крепился к матке или потолку. Во втором случае полати опираются четвертым углом на тот же стояк, что и верхний голбчик, который шел от пола до потолка (Рис.2, А, Г). Но плахи на полатях в таком случае не стлались до стояка, а отступали на 60-70 см, чтобы было удобно с голбца

залазить на полати. Если верхний голбчик отсутствовал - полати доходили почти до печи. Традиционно полати занавешивались. На полати "загоняли" детей, если в дом приходили гости.

4. ПОЛИЦА, ПОЛИЧКА, ГРЯДКА. Во всех избах Центрального Алтая от печного стояка, выполнявшего большую конструктивную нагрузку, к противоположной стене, перпендикулярно матрице, на высоте 20-30 см идет широкая доска - поличка (Михайловка), полица (У-Калманка). Кержаки называют ее "грядка". Т.А. Медведева рассказывала: "У их эта полка - "грядка". Все по-своему. Один женился на россейской. Она не найдет противень. А свекровь - "А ну-ка, на грядке". Та в огород. Все обошла. Приходит: "Маменька, не найду ниче". - "Ну дак я тебе сказала на грядке". Подвела ее. "Ну-к, вот грядка". Ее назначение старожилы определяют однозначно: "использовалась мамой как полка. На ней стояла сельница для муки, чайник с пряниками, посуда", "наши бабы сеянцы с мукой ставили туда. Все туда прятали". Эта полка как бы делила избу на две части: жилую и хозяйственную. М.Ф.Шмакова объяснила: "Раньше от нее тянулась вниз занавеска, избу за занавеской мама называла куть". На хозяйственной части избы расположены печь, полки, угловой подвесной шкафчик.

5. ПОЛКИ, ПОЛАТНИЦЫ. В избах описываемого региона встроенные полки носили название "полатницы" и располагались не по периметру. Сын кержачки М.П.Медведевой так описал: "Полки шли высоко по стене от печи, далее по перпендикулярной стене, доходили до полки, которая шла от печи до противоположной стены (грядка), т.е. в виде буквы П. А так как широкая полка, разделяющая избу на 2 части шла на уровне чуть более 15 см от потолка, то и полки в кути также шли высоко. А во второй половине избы их не было".

6. ЛАВКИ. Шли параллельно полкам внизу по периметру избы вдоль трех стен:от печи до палатей.

7. ЧИСТЫЙ УГОЛ. По диагонали от печи - в чистой половине избы. Иконы устанавливались на так называемый "уголок" - две сходящиеся к углу, прибитые к перпендикулярным стенам плашки, либо цельная плаха в виде угла. Под уголком шли лавки. Перед ними передвижной стол.

Традиционная мебель была настолько практична, что сохранялась у старожилов при изменении условий, например при выселении раскулаченных. Кержаки в старых селах являлись старожилами, крепкими хозяевами, имевшими преимущества перед переселенцами. Потомок первопоселенца У-Калманки И.А.Медведев рассказывал: "Когда мой деде организовал эту Калманку, нарезал земли от Ново-Чарыша под Коробейниково, нарезал туды земли под Михай-

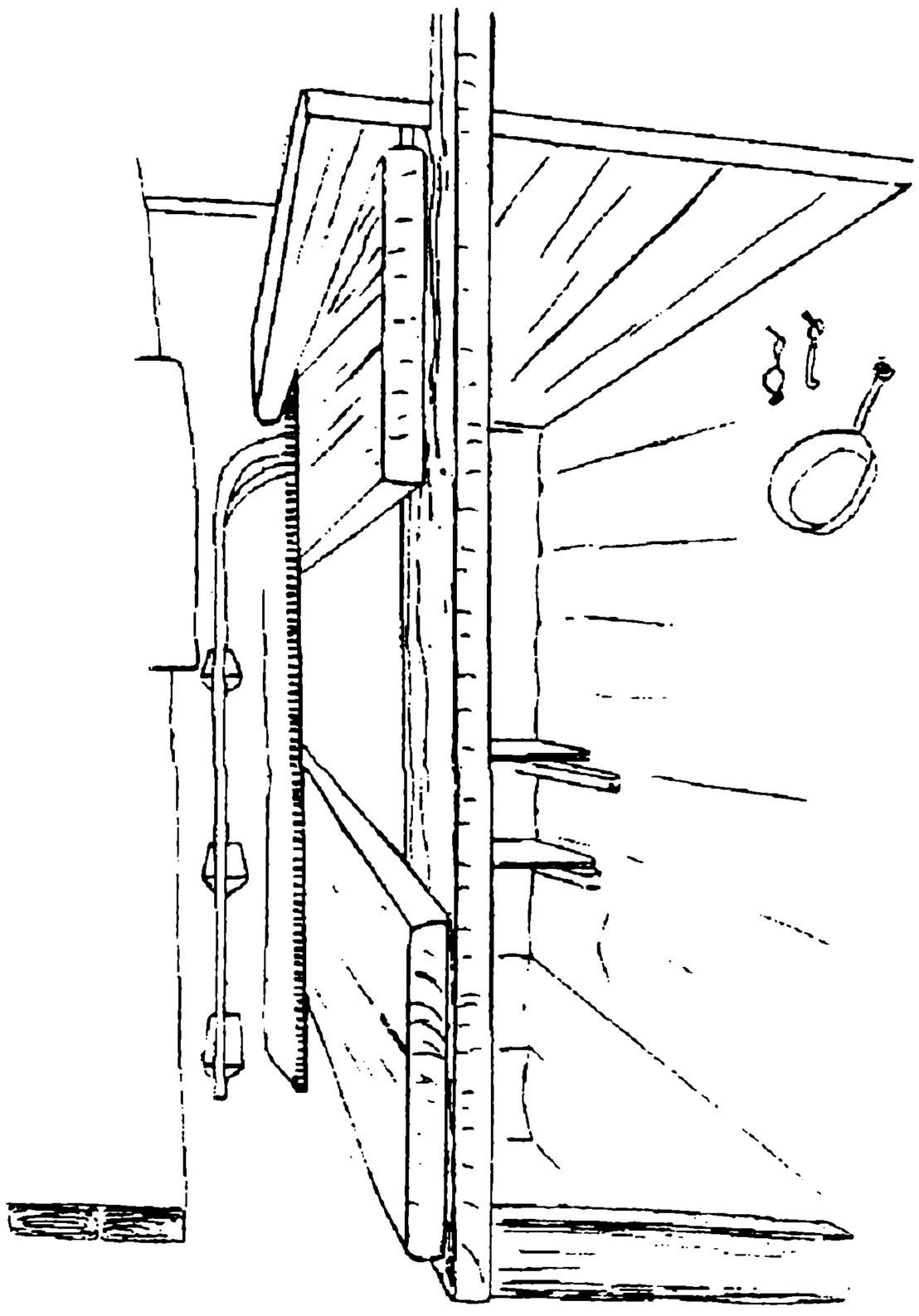
ловку, от Михайловки вдарил под Н-Калманку... Вот так и нарезал. Столпы поставил. Это земля ево. Все. Кто будет заселяться, он будет тем земли давать". Они имели большие крестовые дома на подклети и в первую очередь были раскулачены и выселены из села, часть из них осела во вновь образованных отделениях колхозов, где получали комнаты в бараках или две комнаты в перевезенных бывших кулацких крестовых домах. Но и в том, и в другом случае использовали традиционную планировку, вписав ее в малые габариты (длина кухни около 2-х м, комнаты 3,5 м) (Рис.2 В). Печь проходила через две комнаты. В кухне, как бы кути, печь выходила устьем и имела шесток, выходящий как бы из стены, тело печи, около 1,5 м располагалось во второй комнате, стояло вплотную к стене. Верхний голбчик опоясывал печь. Нижний шел только вдоль длинной стены, без входа в подклет. От печи до стены была установлена дощатая перегородка. Хозяева называли перегороженное пространство "закрома" и ссыпали в них полученное в колхозе за трудодни зерно. К зиме до войны закрома наполнялись почти доверху. Зерно сверху накрывали и спали на нем. Над закромами располагались полати для детей, куда залазили они с верхнего голбца, а в качестве развлечения любили прыгать с полатей вниз, прямо на зерно. Встроенные лавки шли вдоль стен в кухне и вместе с обеденным столом занимали почти все место. По словам Д.П.Шмаковой такая планировка была в Соцмаяке, Мировом октябре и сохранялась до их ликвидации в 1962 г.

Среди старожилов такой же вариант внутреннего убранства был распространен у казаков. В с.Алешино Краснощековского района потомок казаков Соколовых из Сосновского форпоста использовал вариант напольной печи своего деда - казака Степана. Отличается от описанных вариантов только креплением верхнего голбца (Рис.2 Б). Стояк примыкал к печи и голбчик удерживается с помощью изогнутой металлической планки, в других избах ее заменял брус.

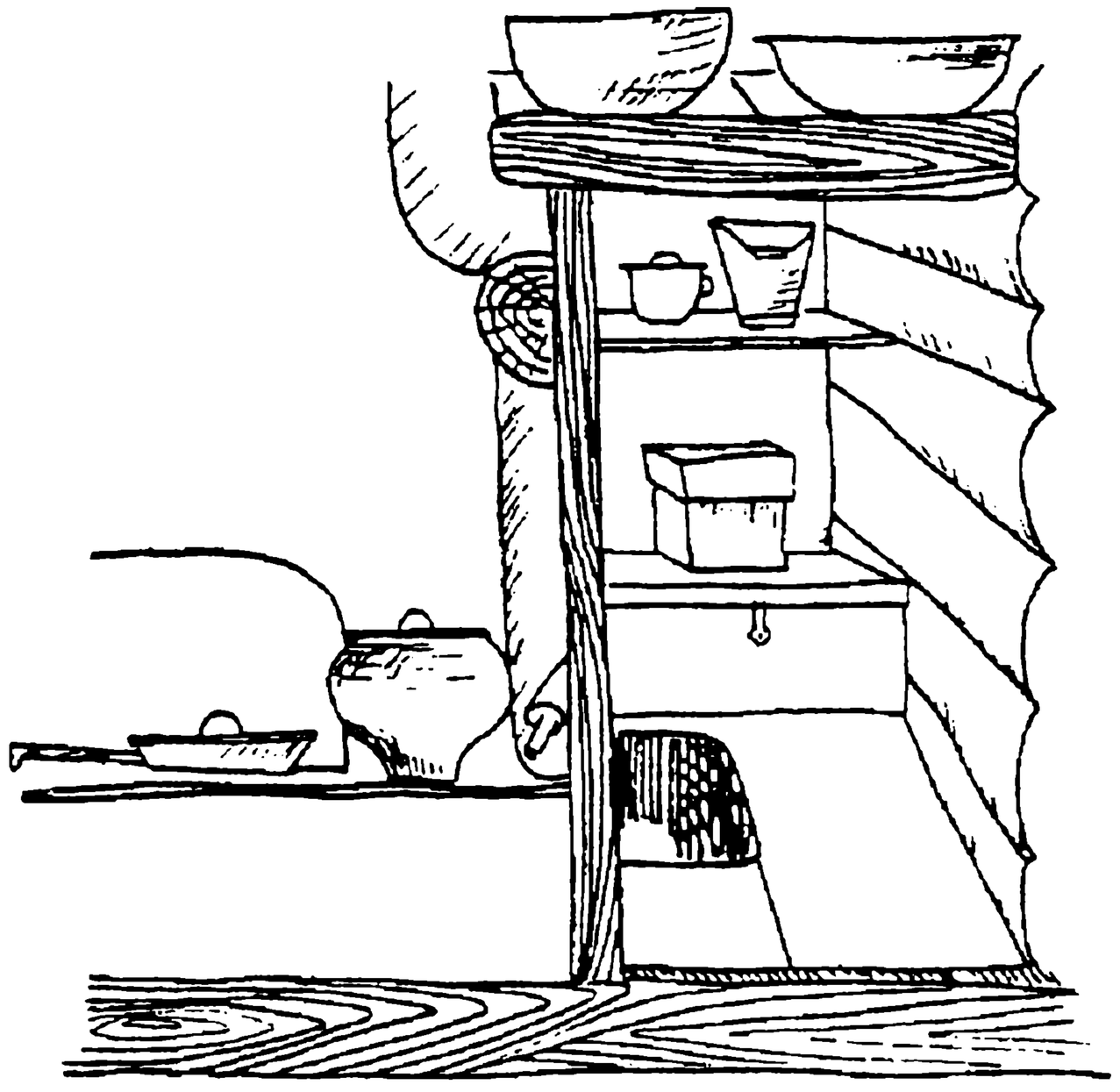
В данной конструкции печи появилась "загнетка": перед устьем печи формуется углубление в печь в форме арки для выставляемой посуды. Такой вариант возобладал при строительстве печи из кирпича. Казаки, стремившиеся к городской культуре и постоянно подчеркивающие свое отличие от "мужланов" стали раньше использовать новый материал. В остальном убранство казачьей избы совпадало.

Наибольшие различия во внутреннем убранстве среди старожилов отмечены нами у староверов-поморцев (Рис.1 Б, Рис. А). Более подробно он описан в других работах автора. Главные отличия состояли: 1. Размещение печи. 2. Конструкция голбчиков. 3. Расположение входа в подклеть. 4. Размещение полок и лавок. Печь в доме

Рис.3



с. Ая

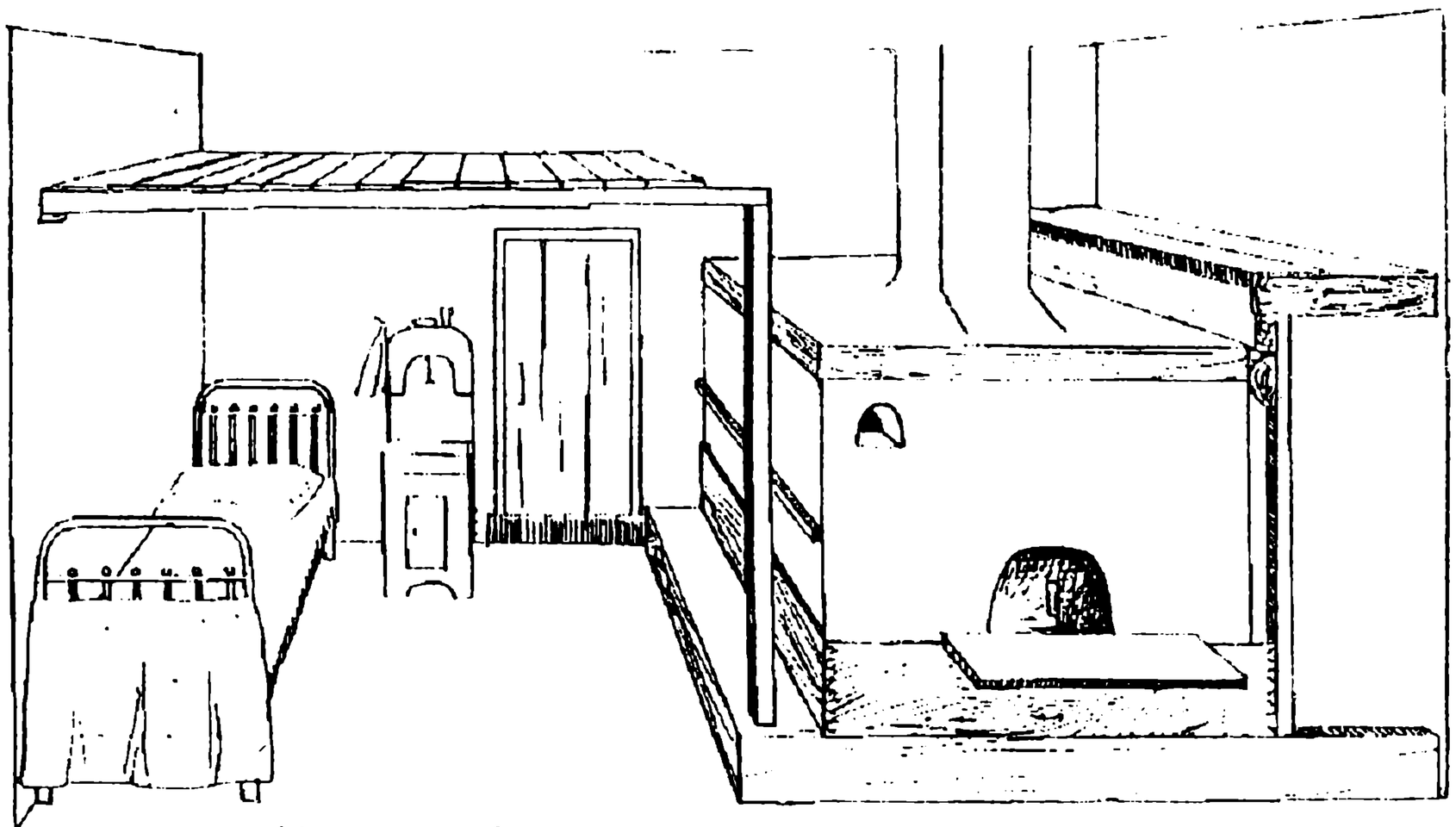


с. Куяча

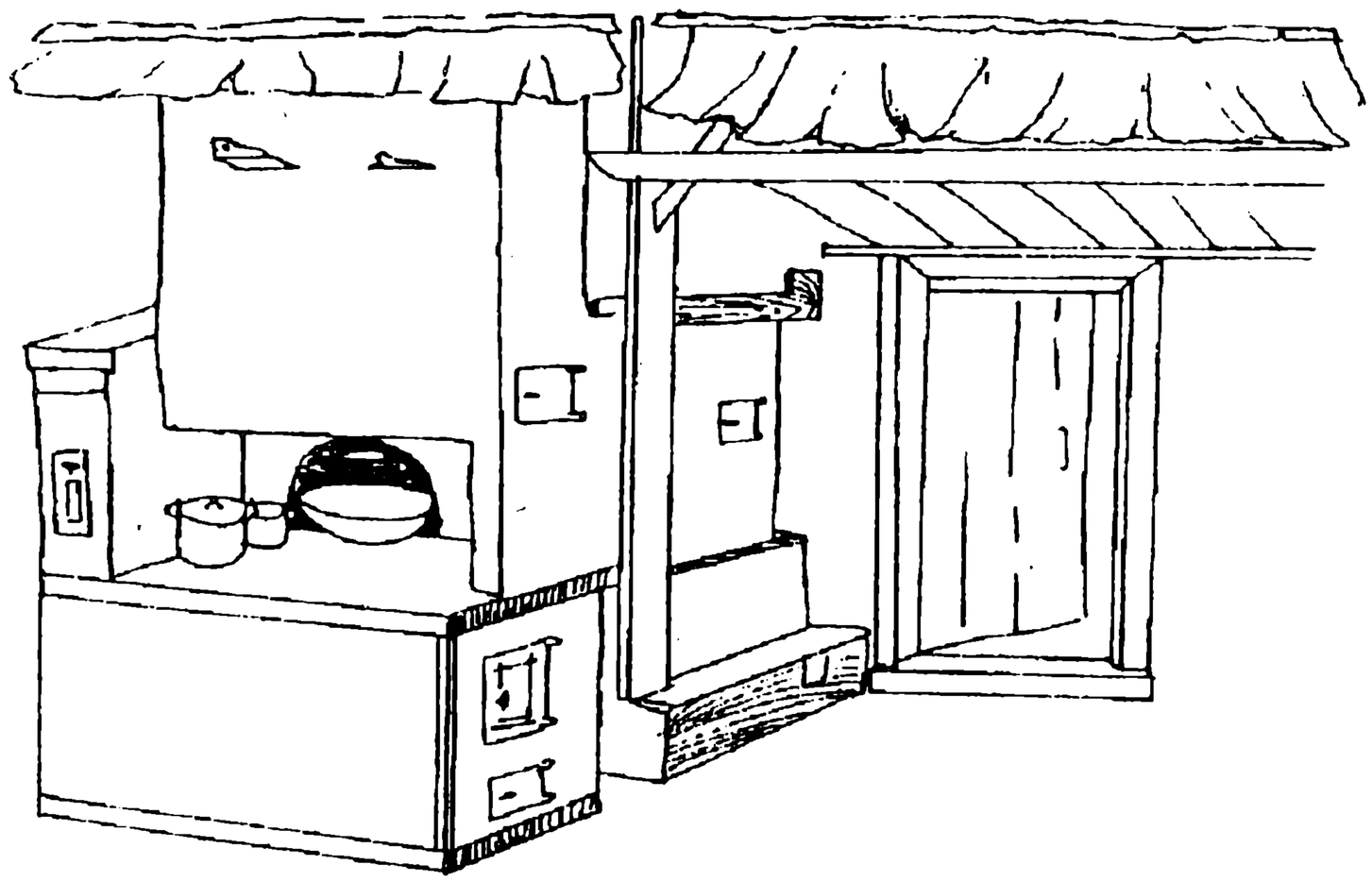
поморцев отстоит от наружной стены на 80-90 см и образовывала бытовое помещение, называемое "запечка". В ней были расположены полки для кухонной утвари. В запечке в полу располагался люк через который по лестнице спускались в подклет. В запечке располагался и верхний голбчик - верхний "голубец". Представляет он настил из плах выше уровня печи, от печи до стены, опираясь на брусья. Поэтому в некоторых селах саму запечку называют голбец. Чаще всего используются два типа запечки-голбца: вплотную примыкающий к печи(Куяча) и стоящий отдельно(Рис.3)(Ая). В последнем случае расстояние от печи до наружной стены доходило до 1,5 м. Таким образом запечка как бы увеличивала производственное помещение "кути" и переносила все бытовые конструкции на половину хозяйки. В чистой же половине оставались только полати, на которые забирались по приступкам: нижней приступкой служил опечек, а также полки и лавки. Именно у поморцев, та часть лавки, которая располагалась в кути от печи до противоположной стены называлась залавок. Конструкция печи отличается оформлением опечки, шестка и печурками. Опечек опоясывает печь по периметру и имеет размер печи, не выдаваясь вперед, как у "кержаков", поэтому делается шесток из чугунной плиты, лежащей на поде печи. Шесток выступает на 50-60 см в виде навесающей полочки. Горнушки формуются над устьем. В избах поморцев не было поличек. Такой вариант внутреннего убранства был характерен для предгорных и горных сел Алтая Бийского уезда, где оседало больше поморцев-переселенцев с Севера России - религиозного центра староверов-беспоповцев на пути поиска легендарного Беловодья.

Внутреннее убранство избы переселенцев на Алтае включает тот же набор неподвижной мебели конструктивно связанной со срубом, но имеет более облегченный вариант: отсутствие голбцов, иногда полатей. Например, "в отличие от кержаков у нас были голбчики, а полатей не было. Мы спали на полу укрываясь потниками". А в доме переселенки А.И.Абалихиной Ново-Тырышкино Смоленский район, наоборот отсутствует верхний голбчик, нижний имеет небольшие размеры, но над входной дверью выстроены полати(Рис.4 Б). Малые размеры избы и большие семьи вынуждали использовать и пол для сна, как у переселенцев, так и старожилов, об этом говорит диалог кержака И.Медведева и его жены переселенки: Она: "Везде ж спали. Это если поженятся - на койке спят. На полу спали - дерюжками укрывались. Дерюжка как половичка. Ткалась из конопли. Дак вот сошьют две полоски, как одеяло, и укрывались". Он: "Потники настелют - шубами укрывались. Это российские дерюжками, а сибиряки -

Рис. 4

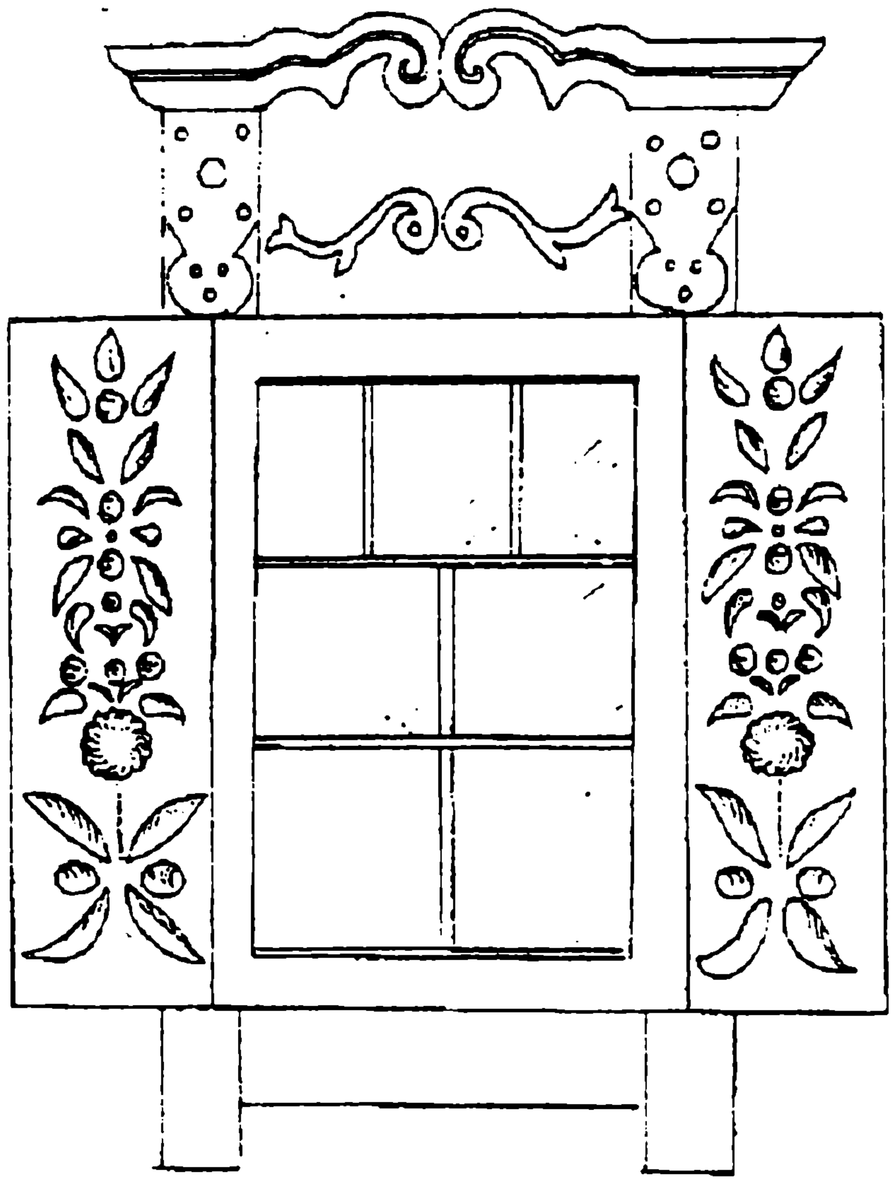


а) с. Куяча. Алтайский район.

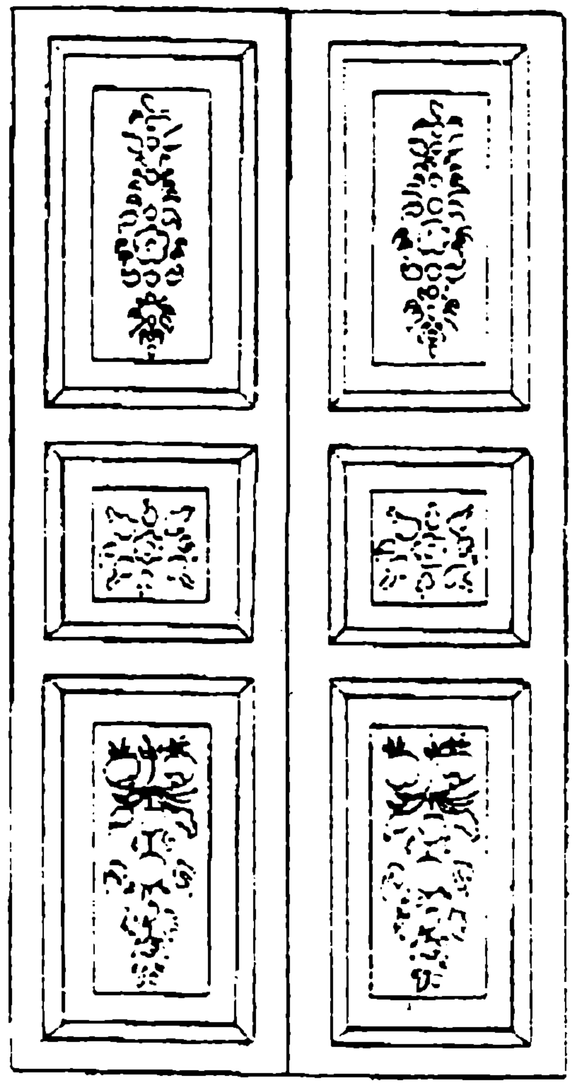


б) Внутреннее убранство избы крестьянки-переселенки А.И. Абалихиной с. Ново-Тырышкино, Смоленский р-он

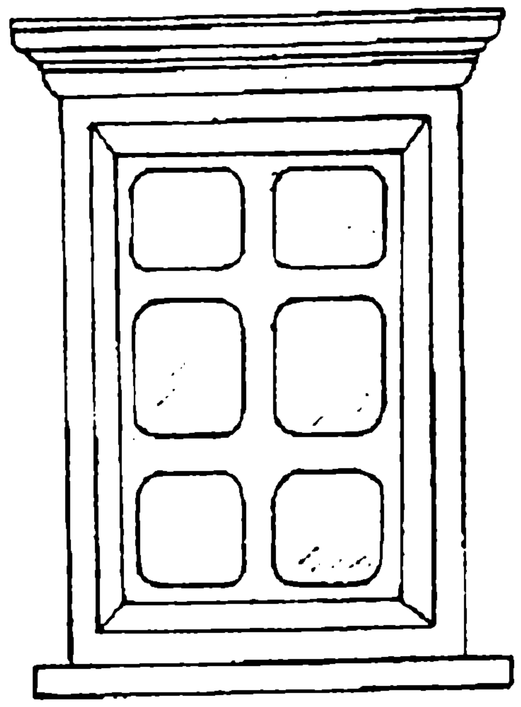
Рис. 5. Масляная роспись с. Михайловка Усть-Калманский район.

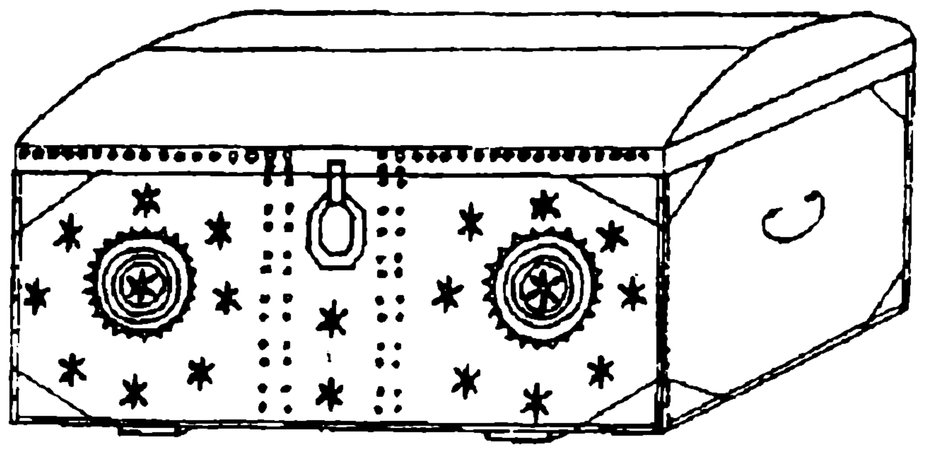


ул. Пионеров, 6.



ул. Заречная





ул. Мостовая, 1.

шубами, тулупами. Кержаки тогда из шерсти сделают - это пониток называется, тканный из пряденной шерсти. А у хохлов - зипун катанный".

Конструктивно встроенная мебель избы носила бытовой характер и не несла декоративной нагрузки, в том числе резьбы, как это пытаются изобразить в школьных музеях, в фильмах, называя это русским стилем. Традиционным украшением избы старожилов являлась масляная роспись, которая накладывалась чаще всего на потолок, простенки, двери, полати. Полностью росписные избы нам не встречались, но во всех рассказах бытует описание росписи: "Стены и потолки, - рассказывает про дом 87 по ул.Сибирской У-Калманки, - мылись и были раскрашены круглыми красными цветами с короткими толстыми и зелеными стеблями. Осталась только дверь, но она зашита", "раньше в домах стены были не штукатурены, вот у кержаков-то все дома были расписаны" (Верх-Слюденка). Встречаются только фрагменты росписи на дверях, ставнях, сундуках, выполненных в стиле свободной кисти (Рис.5). Основу сюжета составляет растительный орнамент из стилизованных цветов, плодов, прописок. На росписной двери из избы в горницу в с.Михайловка три группы орнамента: на верхней филенке - ветка с двумя красными плодами у ее основания, имеющими округлую форму. На верхней части ветки - красные, синие и желтые плоды меньшей формы. Такой же сюжет цветов-плодов расположен на нижней филенке, но без стебля в обрамлении зеленых прописок. На средней и нижней филенке в центре расположена шестилепестковая красная розетка. Рука этого же мастера видна и в росписи ставен избы в этом же селе по ул.Пионерской,6: стилизация ветки с такими же красными плодами и многолепестковой розеткой. На росписи сундука, изготовленного хозяином-строителем дома-связи по ул.Мостовой,1, - В.Ф.Остроухов-ым, четко выражен солярный орнамент - две большие центральные розетки с кругами в центре. По диаметру центральную розетку обрамляют мелкие шестилепестковые цветы. Авторство большинства фрагментов установить не удалось. Наносили роспись по свидетельству старожилов, наемные красильщики. Украшениями в доме также служили вышитые полотенца: стеновые, божниковые, рукотерты.

В.А.ИЛЬИНЫХ, Г.А.НОЗДРИН

КУЛЬТУРА И БЫТ КРЕСТЬЯН ПОСЕЛКА АЛЕКСАНДРОВКА ЗАВЬЯЛОВСКОГО РАЙОНА АЛТАЙСКОГО КРАЯ

В 1992-1994 г.г. в рамках российско-британского проекта по монографическому (историко-социологическому) описанию россий-

ских сел велось обследование населенного преимущественно потомками переселенцев с Украины поселка Александровка Завьяловского района Алтайского края. Настоящая статья, выполненная на материалах данного обследования, посвящена реконструкции наиболее характерных элементов культуры и быта крестьян указанного поселка с момента его основания до начала коллективизации. Данный хронологический отрезок рассматривается нами как единое целое, поскольку и до 1917 г., и в ходе гражданской войны, и в период нэпа сохранялось индивидуальное крестьянское хозяйство как основа существования традиционной крестьянской культуры. Рассматривая период 1910-х - 1920-х г.г. как единое целое, авторы помимо стационарных черт пытаются также проследить элементы эволюции культуры и быта жителей переселенческого поселка и их социокультурной адаптации к местным условиям. В качестве источников для написания статьи использовались документы из фондов госархивов Алтайского края, Томской и Новосибирской областей, газетная периодика 1920-х г.г., материалы опроса старожилов Александровки [1].

Своим возникновением поселок обязан столыпинской аграрной реформе, в ходе которой на берегу озера Утичья Гречиха был выделен одноименный переселенческий участок. Первыми его жителями стали две семьи русских крестьян из Тамбовской губернии, поселившимися здесь в 1907 и в 1909 г.г. Основная масса переселенцев прибыла в поселок, получивший название Александровского (в 1920-е гг. этот топоним трансформировался в Александровку) в 1913-1914 гг. В составе его населения преобладали выходцы с Украины. В 1916 г. из 160 проживавших в поселке семей украинских было 101, русских - 54 и белорусских - 5. Непосредственно после приезда из европейской части Российской империи здесь поселилось только 33 семьи. Две семьи проживало в Сибири свыше 20 лет, 51 семья от 10 до 20 лет и 70 семей от года и до 9 лет [2]. Таким образом, значительная часть жителей поселка находилась в регионе уже довольно длительное время и успела частично адаптироваться к местным условиям.

Этнические особенности почти не сказались на типе селения. Александровский соответствовал сложившемуся в 1910-х г.г. новому типу населенного пункта - переселенческому поселку. В 1912 г. землемер колышками разметил четыре улицы. Они располагались в виде буквы "К" и ориентировались с юго-запада на северо-восток. Заселялись улицы, названные по именам семейных кланов, в следующей последовательности: Колотенкова, Соколовка, Сапуновка, Солон-

цы. Улицы имели длину в 2-2,5 км. Дома на них стояли плотно друг к другу. Центром поселка считалась Соколовка. Александровка быстро росла, улицы заселили, и переселенцы стали селиться одной линейкой дворов позади улиц. Такие группы домов назывались кордонами. В 1915 г. образовалось три кордона: один - восточнее Сапуновки (5 дворов), другой - восточнее Соколовки (8 дворов) и третий - тоже за Соколовкой (3 двора). В 1919 г. возник кордон за Сапуновкой (8 дворов), а в 1920 г. за Колотенковой (5 дворов) [3].

Планировка большинства усадеб была характерной для выходцев с Украины. Если старожилы ставили дома или с краю или в глубине усадьбы, то малороссийские переселенцы возводили их, несколько отступив от края, а участок перед домом отводили под палисадник, засаживая его деревьями, кустарниками и саженцами плодовых деревьев, привезенными с собой. Возле домов устраивали сады и цветники.

В Александровке строительного леса не было, его возили из расположенной в 70 км Волчихи, поэтому деревянных домов ставили немного, а большинство построек возводили из самана. Стены обмазывали глиной и пол тоже делали глиняным. Крыши крыли камышом. Печи делали глинобитными, но русские их ставили на деревянных настилах, а украинцы вели их от земли. Качество жилых построек зависело от достатка хозяина. Самым богатым в поселке до революции был В.А.Зиновьев. Он имел крытый железом двухэтажный деревянный дом, обставленный современной мебелью. Остальные зажиточные крестьяне ставили крестовые деревянные дома. Бедняки жили в "пластянках", сооруженных из дерна и обмазанных глиной. Вся обстановка состояла из стола, лавок, сундуков и самодельных шкафов. В числе построек , возводившихся на усадьбе, были амбары, амбарушки, завозни, пригоны, бани, колодцы, погреба. Зажиточные обычно имели отдельные амбары для сельскохозяйственных машин и мяса. Риг и овинов в поселке не было.

Основу хозяйства александровских крестьян составляло пашенное земледелие и животноводство, постепенно адаптировавшиеся к местным природно-климатическим условиям. Единой агрикультуры в поселке не было. Крестьяне использовали приемы, применявшиеся на родине или заимствованные в Сибири. В целом в исследуемый период в Александровке преобладала залежно-паровая система земледелия, постепенно эволюционирующая в сторону трехполья. Жители поселка, как и всей Южной Сибири, специализировались на выращивании пшеницы, занимавшей в 1916 г. 66 %, в 1926 г. - более 70 % посевных площадей [4]. По воспоминаниям С.Ф.Би-

кетова, крестьяне высевали 4 сорта пшеницы. Высоко ценились завезенные из европейской части страны сорта твердой пшеницы - черноколоска и кубанка. Они давали высокие урожаи крупного зерна, из которого получали высококачественную муку. Менее ценными, но более приспособленными к сибирским условиям были голоколоска (голуха) и красная остистая (сортовая) [5]. Ржи александровцы почти не сеяли (0,1-0,2 %). Выращивались также овес, ячмень, картофель, просо, лен, конопля, гречиха, горох. Украинцы привезли с собой семена подсолнечника, бахчевых культур и кормовых трав. В связи с высокой товарностью молочного животноводства поселяне разводили преимущественно продуктивный крупный рогатый скот. Свиноводство, овцеводство и птицеводство имело подсобное значение.

Структура хозяйства определяла особенности питания, в котором переплетались элементы украинской, русско-европейской и сибирской старожильческой кухни. Значительное место в питании занимали продукты полеводства и овощеводства. Злаковые культуры использовались для получения муки и круп. Пшеничный хлеб готовился ежедневно. Почти все жители гнали самогон. Из круп варили каши, из гороха делали кисель. В больших количествах заготавливались соленые капуста, огурцы, помидоры, морковь и свекла. Из красной свеклы украинские переселенцы настаивали квас, квашеную свеклу варили в борще. В садах выращивали смородину, крыжовник, яблони. Арбузы и дыни употреблялись в свежем виде и запасались на зиму (дыни вялились, арбузы солились). Из арбузов делали мед. Садово-огородная растительная пища дополнялась плодами собирательства. По воспоминаниям старожилов, ягоды росли "чуть ли не на улице" и их собирали мешками. Ягоды (земляника, костяника, паслен) ели в свежем виде, сушили на зиму, использовали как начинку в пирогах.

Из мяса в пищу больше всего употреблялась говядина. Одним из важнейших мясных продуктов для украинских переселенцев была свинина. Они ввели в Сибири практику заготовки сала на зиму. Мясо варили, вялили и жарили. Из него готовили холодец, окорока, его запекали в пирогах. Переселенцы освоили приготовление сибирских пельменей. Кроме мяса домашних животных в пищу шла и "зверина". Весной александровцы собирали на озере большое количество яиц водоплавающих птиц. Рыбу ловили в озере. Из нее варили уху, жарили с яйцами и мукой. Молочная специализация животноводства отразилась и на питании. Александровцы в большом количестве ели

сырое, топленое и заквашенное молоко. Зимой его замораживали. Из молока получали варенец, сметану, творог, сыр, сливочное масло.

Уровень питания во многом зависел от состоятельности хозяйства. В начале 20-х г.г. в связи со сверхнормативным изъятием у крестьян продовольствия по продразверстке и первому продналогу, этот уровень в целом ухудшился и нивелировался. Положение усугубилось двумя подряд катастрофическими неурожаями в 1923 и 1924 г.г. Многие жители Александровки в связи с этим голодали, употребляя в пищу различные суррогаты. Восстановление сельскохозяйственного производства и, соответственно, уровня и структуры питания жителей поселка произошло к 1926/27 г. В конце 20-х г.г., после возобновления продразверсточных методов изъятия хлеба александровские крестьяне вновь начали испытывать недостаток продуктов питания.

На новом месте поселяне донашивали украинские костюмы, но они, особенно у молодежи, стали изменяться под влиянием старожилов, покупных тканей и городских фасонов. В женской одежде быстро выходили из моды украинские панева и плахта (запашная юбка), сильно отличавшиеся от одежды сибиряков. Из старой одежды дольше всего удерживался сарафан, в целом соответствующий сибирскому, но несколько отличавшийся от него по покрою. Быстро распространялся городской женский костюм ("парочка"), медленнее - платья. Верхней одеждой женщин были зипуны, полушубки, шали. Летом они ходили босиком или в ботинках, зимой - в валенках. Мужчины носили рубашки, пиджаки из сукна, зипуны, полушубки, тулупы, шапки из овчины, сапоги, валенки. Большая часть одежды изготавливалась самими крестьянами или местными мастерами. Одежду из домотканных материалов носили в будни, а в праздники старались приодеться в фабричную. В конце 20-х г.г., под влиянием зачастивших в поселок уполномоченных, в одежде александровских активистов появились элементы стиля, свойственного мелким партийно-советским функционерам. В результате одежда поселян была пестрой и разнообразной.

До Октябрьской революции социально-культурная инфраструктура в поселке отсутствовала. В период нэпа положение в лучшую сторону фактическим не изменилось. Ближайшая к Александровке изба-читальня, находившаяся в соседней Камышенке, работала в неприспособленном и неотапливаемом помещении и не имела даже минимального количества необходимой литературы. Немногочисленная сельская интеллигенция, в своем большинстве из Родинского района, в который входил поселок, сбежала во время голода 1923-

1924 г.г. Школьное образование и ликвидация неграмотности в Александровке были поставлены очень плохо. Местная начальная школа в связи с отсутствием топлива в зимний период работала с перебоями. Учебников и школьно-письменных принадлежностей было крайне мало. Учителя были неопытными и не справлялись со своими обязанностями. Большинство учащихся после окончания школы оставались малограмотными, тем более, что обучение в ней велось на малознакомом для большинства из них русском языке. Единственным достижением в культурной сфере была начавшаяся в 1927 г. в Родинском районе работа кинопередвижки, которая в мае заезжала в Камышенку, где продемонстрировала марокканскую мелодраму "Две силы". Однако вскоре ее деятельность в связи с отсутствием запчастей была приостановлена [6].

Естественно, что в духовной культуре поселян и в 1910-х, и в 1920-х г.г. преобладала традиционная крестьянская православная культура. Жители поселка жили большими патриархальными семьями, по воскресеньям исправно посещали церковь в соседней Камышенке, придерживались положенных постов, отмечали все религиозные праздники. Особенно разгульно и обжорно праздновались Рождество, Новый год (по старому стилю), Масленица, Пасха, Троица. При этом причудливо сочетались элементы русско-европейских, украинских и местных сибирских традиций. Александровская молодежь в свободное от сельскохозяйственных работ время (преимущественно зимой) общалась на субботних вечерне-ночных посиделках - "досветках", снимая для этого хаты у пожилых людей. На "досветках" пели, плясали, играли в различные игры, большинство из которых сводились к поцелуям между понравившимися друг другу парнем и девушкой. Осенью в поселке устраивали многолюдные и многодневные свадьбы. Практически все молодожены перед этим венчались в церкви, но в 1920-х г.г. случались и исключения, которые свидетельствуют о проникновении в деревню советских культурно-бытовых новаций. Так, Павел Никитович и Елена Аверьяновна Наталохи, женившись в октябре 1924 г., когда им было по 20 лет, ограничились регистрацией в сельсовете, а венчались только после рождения первого ребенка [7].

Проникновение в жизнь поселян элементов советской субкультуры несколько усилилось в конце 1920-х г.г. Наиболее восприимчивой к ней была молодежь, которая чаще перенимала лишь внешнюю форму указанного типа субкультуры (жаргон, манера поведения, одежда и т.п.). Происходил постепенный разрыв молодых

людей с многовековой традицией, падение для них всяческих авторитетов - старших по возрасту, семьи, церкви.

Таким образом, в исследуемый период происходило формирование населения поселка, адаптация его жителей к природным, хозяйственным и культурным традициям южной Сибири. В конце 1920-х г.г. начинается проникновение в культуру и быт александровских крестьян элементов советской субкультуры. Этот процесс приобрел необратимый характер в 1930-е г.г., когда в ходе коллективизации на основе крестьян-единоличников возникла новая социальная группа крестьян-колхозников, сочетавших в своем социокультурном фенотипе элементы крестьянских традиций и советских новаций.

Примечания

1. Написанные на основе опроса старожилов "истории семей" и аналитические материалы находятся в банке данных (БД) проекта.
2. ГАТО, Ф.239, оп.16, д.59.
3. БД: Ковалева Л.И. Александровка: социально-пространственная картина жизни сельского населения.
4. ГАТО, Ф.239, оп.16, д.59; Родинский район Славгородского округа (материалы обследования сибирской деревни). Новосибирск, 1927. С.6.
5. БД: История семьи Бикетова С.Ф.
6. Степная правда (Славгород). 1927. 29 марта; 14 мая.
7. БД: История семьи Наталохи Е.А.

Т.К.ЩЕГЛОВА

ЖИЛЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ С.УСТЬ-КАЛМАНКИ: из опыта этнографического обследования

Село Усть-Калманка с населением свыше 7 тыс.человек является старейшим населенным пунктом Алтайского края. Датой основания, архивно подтвержденной, является 1745 г. Расположено оно на левом берегу р.Чарыш, притоке Оби при впадении в нее малой речки Калманки. На этнокультурный облик села повлияло его географическое положение. У-Калманский район занимает юго-центральную часть Алтайского края. В физико-географическом отношении расположен в зоне контакта равнин Западной Сибири и Алтае-Саянской горной страны, богат поверхностными водами, заливными лугами, плодородными землями. В историческом плане район занимает территорию раннего периода освоения русскими Верхнего Приобья. В конце XIX в. Усть-Калманский район входил в зону оседания переселенцев и формирования смешанного старожильче-

ско-переселенческого населения, в отличие от северо-западного Алтая с преобладанием переселенцев и юго-восточного с преобладанием старожилов. Застройка с.Усть-Калманки, его планировка, архитектура, жилые дома, материал, техника, хозяйственные постройки У-Калманки отразили исторический процесс заселения. В этнокультурном отношении село имеет три зоны: архитектурная среда старожилов, представленных этнографической группой "кержаков" , в зоне первичной застройки, район смешанной переселенческо-старожильческой архитектуры в зоне застройки начала XX в. и сельская архитектура 40-70-х г.г. XX столетия с использованием как традиционной, так и новой строительной техники и строительных материалов.

ЗОНА КУЛЬТУРЫ СТАРОЖИЛОВ

Старожильческая культура представлена жилой архитектурой и хозяйственными постройками конца XIX - начала XX столетия по ул.Сибирской, которую в селе называют "Сибирский край" или "кержацкая" улица по принадлежности первопоселенцев-староверов Медведевых и Кузьминых. Первичная застройка шла от устья р.Калманки по левому берегу р.Чарыш с ориентировкой домов на воду, с учетом господствующего с реки ветра. На протяжении XVIII - XIX в.в., до массового переселения, в деревне, по-видимому, преобладала рядовая планировка - расположение домов в один или несколько домов фасадами в одну сторону. Планировочным звеном старой деревни являлась крестьянская усадьба: жилой дом с комплексом хозяйственных построек и примыкающим двором. Жилые дома были свободно размещены на усадьбах и отделены значительным пространством один от другого. Средняя усадьба по переписи 1917 г. составляла 0,5 дес. Как вспоминают старожилы "тесноты не было", но с превращением села в райцентр началось уплотнение застройки и на бывшей крестьянской усадьбе сейчас вплотную стоят до трех домов. Часть домов вынесена во второй ряд. Поэтому в чистом виде планировка крестьянской усадьбы не сохранилась. Однако в ходе полевых исследований удалось восстановить первоначальный вид усадьбы Медведевых, Кузьминых (Рис.5,6).

1. ЖИЛОЙ ДОМ - главное планировочное звено усадьбы. Наибольший интерес представляют три дома по ул.Сибирской: N 59 - "кержаков" Кузьминых, N 87 - кержачки М.П.Медведевой, построенном ее отцом в 80-е г.г. XIX в.(Рис.1) и N 12 - однокамерная изба Медведевых. Основным строительным материалом являлось дерево. Лиственницу заготавливали в лесах по Бащелакскому хребту в рай-

оне с.Верх-Слюденка в 50 км. Сосну заготавливали в сосновом бору у с.Чеканиха У-Пристанского района на правом берегу Оби. для перевозки "соседей собрали - у кого 5 лошадей, у кого 10 и сразу на подводе привезли" (Л.Г.Моисеев). Для нижних рядов сруба применялась лиственница. Хозяева дома Кузьминых так описывают: "Бревна [4] даже в подклети как восковые и пол из лиственницы как восковый. Это же ранешний и делали сами для себя. Нигде не покосился. Делали ремонт, так нижнее бревно не могли ломиком продолбить" (Л.Г.Голянова).

Сруб рублен "в угол", состоит из 15-16 венцов. Венцы в пазах проложены мхом и паклей. Характерной чертой является наличие глубокого подклета и отсутствие сплошного фундамента. Все срубы стоят на каменных тумбах, "размером с табурет", почти кубической формы, по углам. Камни никаким раствором не связаны. Перерубы, на которые укладывается пол - на 3 венце. Поэтому все дома "кержаков" стояли высоко (сейчас они частично осели). В.Ф.Полякова, проживающая в доме N 87 рассказывает: "Я когда в 1961 г. замуж вышла, то не доставала до окошек. Дом стоял высоко. Поздно возвращалась с работы, так ставила лестницу, чтобы постучать в окно. А сейчас достаю с земли. Осел за это время сантиметров на 30-40. Камни в землю ушли".

Наличие глубокого подклета в "кержацких" домах было обязательным. Высота его не менее 2-х метров. Вход в подклет шел со двора. Предназначалась подклеть для хранения зимой ульев, т.к. все "кержаки" держали летом на заимках пасеки. Поэтому подклет старожилы называют мшанником. С этой целью в доме N 87 сделан двойной пол с расстоянием между плахами 15 см, т.к. "пчелы стука боятся". Внутри стены подклета являются как бы продолжением сруба: в доме NN 12 и 59 - 2 ряда с земляной завалинкой, N 87 - 4 ряда. Конструкция крыши на всех домах стропильная (стропила из соснового кругляка до 10-12 см в диаметре) с обвязкой и подстропилами. Самцовый вариант крыши использовался в основном в хозяйственных помещениях: амбарах. Самцовая конструкция сохранилась только в однокамерном доме N 54 по ул.Сибирской, перестроенном из амбара (Рис.2). Преобладающей формой является четырехскатная шатровая или полувальмовая крыша. В отличие от переселенцев, у старожилов основным кровельным материалом служил тес (N 87), железо (железная черепица N 59). Стены срубов старожилы стремились обшивать тесом. Дом N 87 обшит еще в 1903 г., по М.Горького N 34 в 20-е гг., остальные позже (N 59 и N 27 по Горького в 70-80-е гг.).

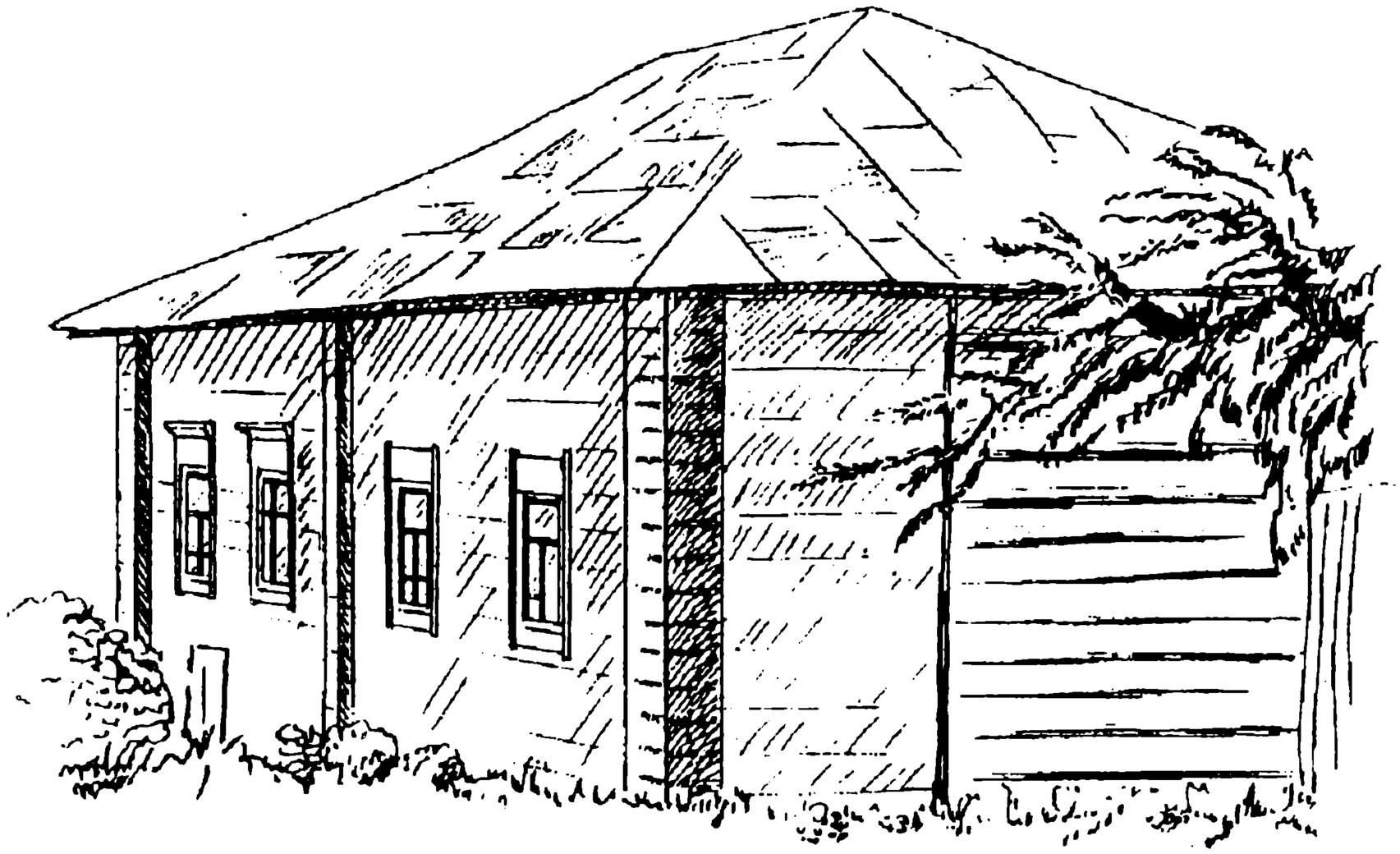


РИС. 1. с. Усть-Калманка, ул. Сибирская, 87.

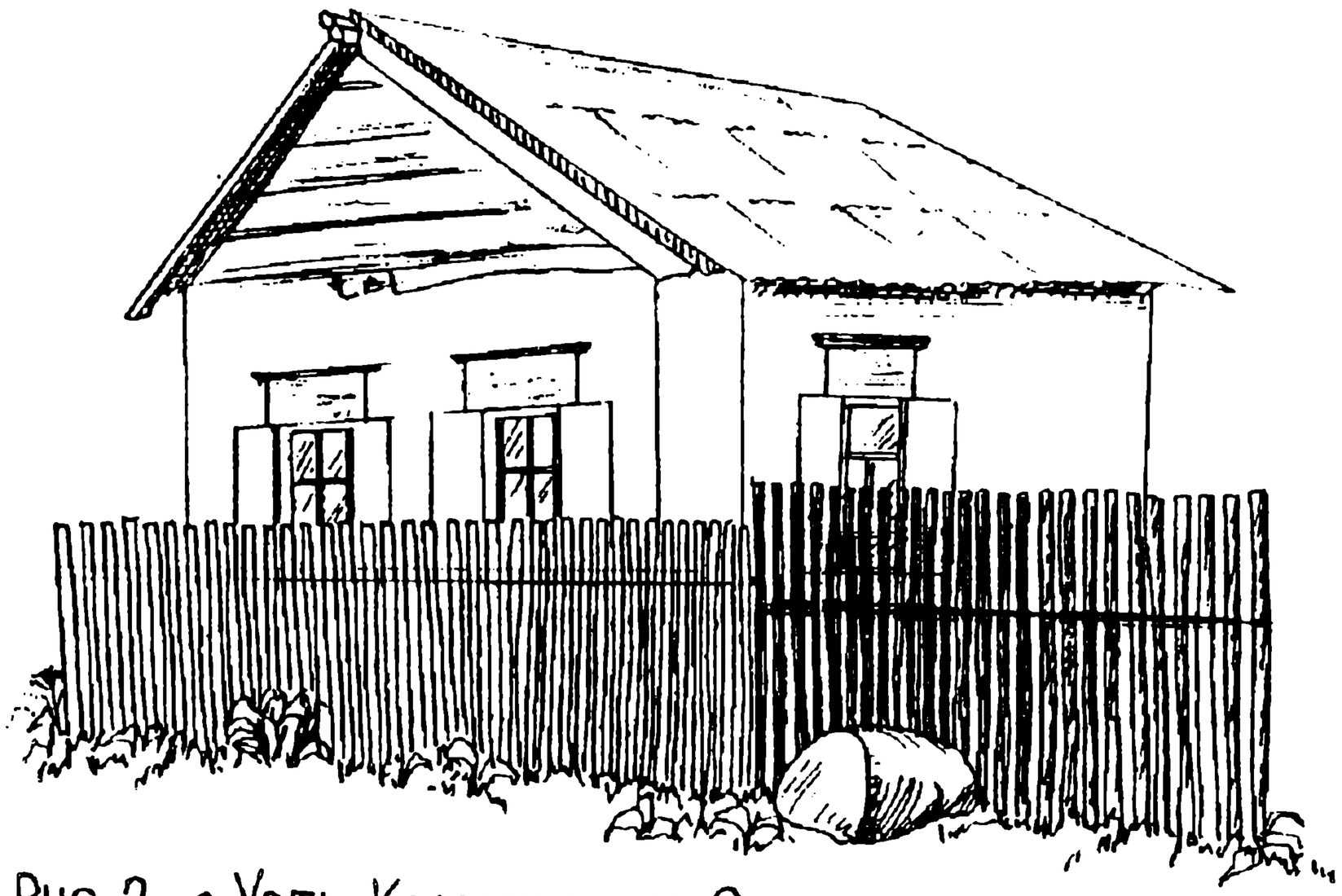
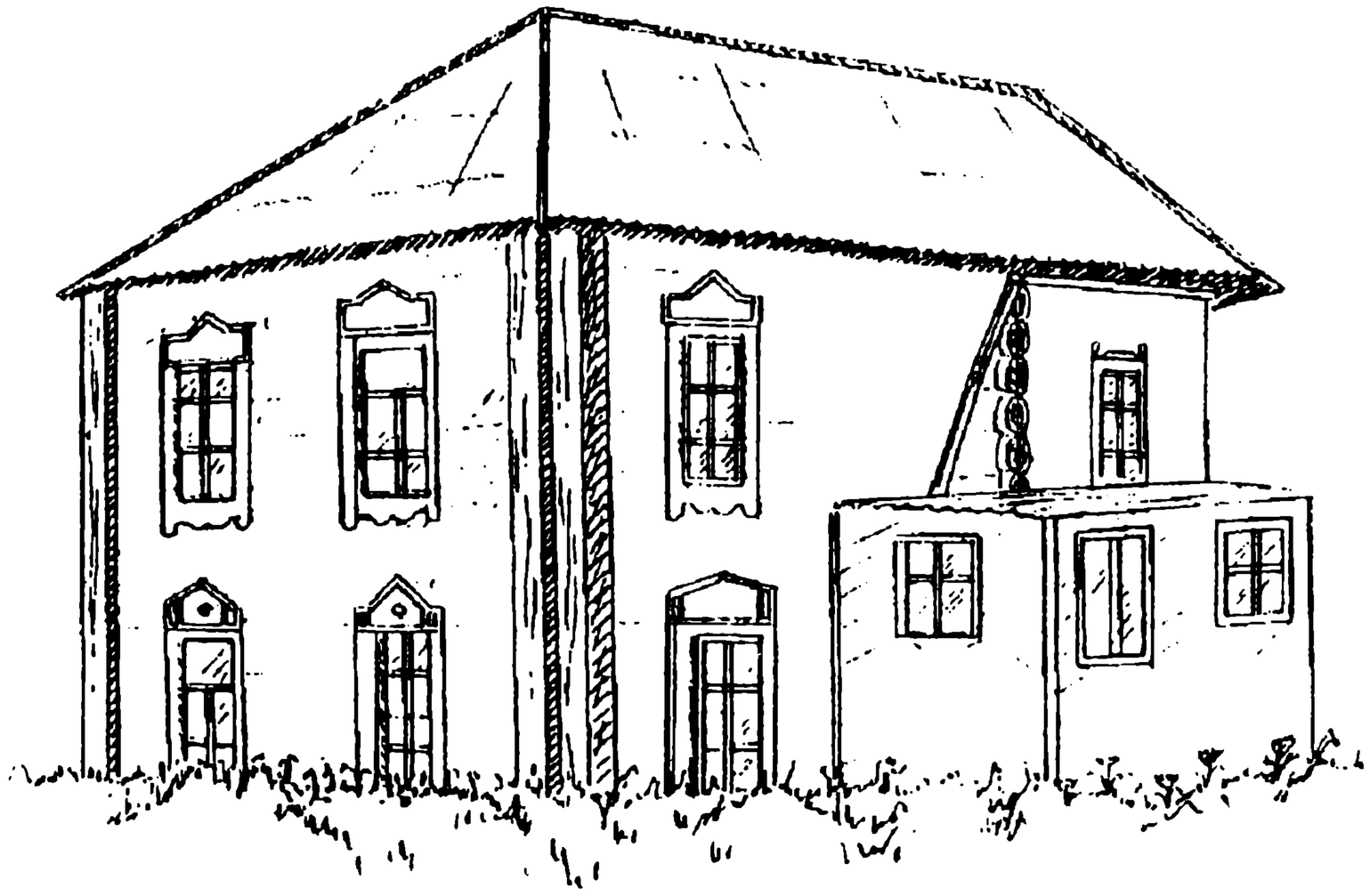
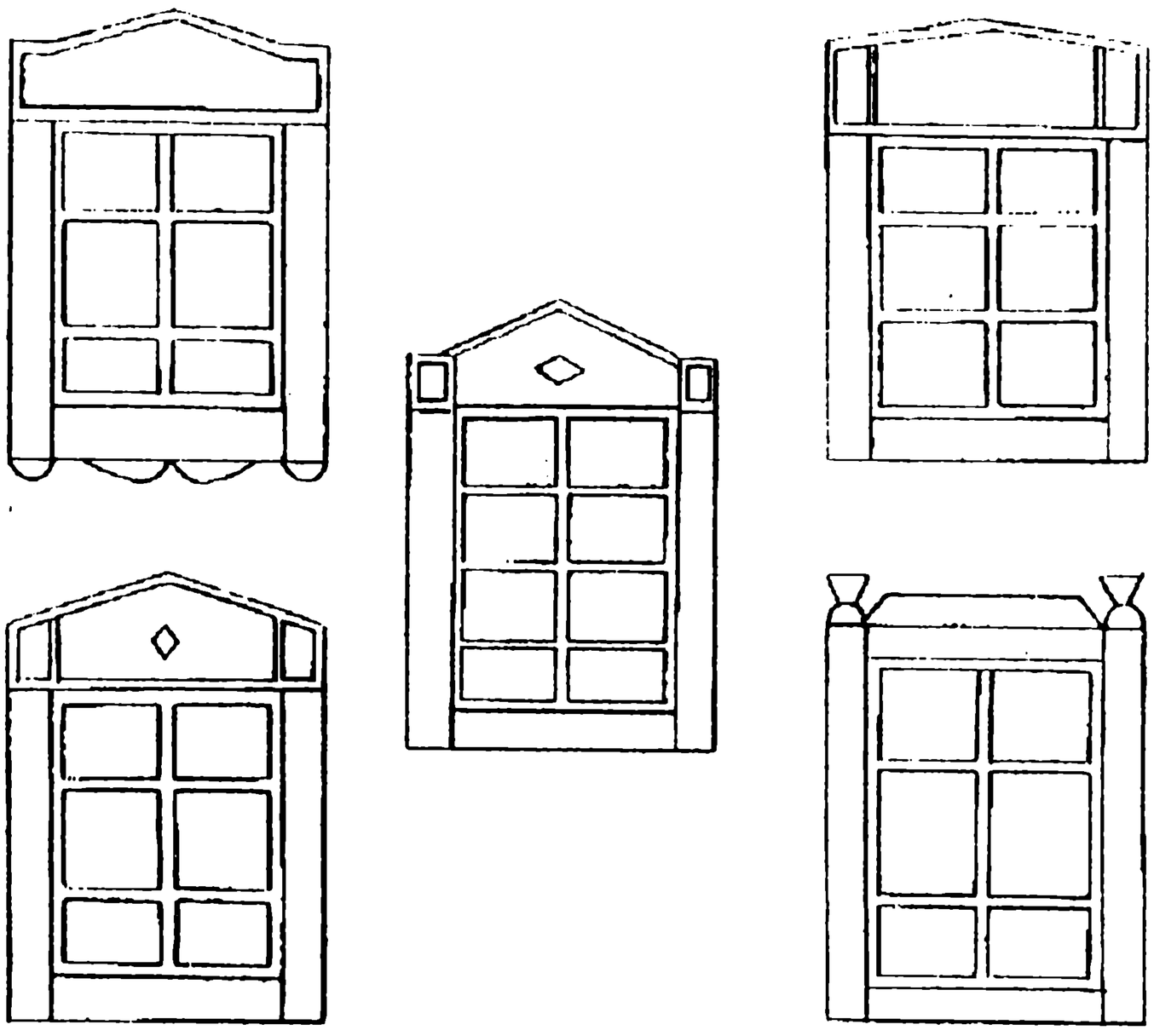


Рис. 2. с. Усть-Калманка, ул. Сибирская, 54.

Рис. 3. с. Усть-Калманка, ул. Ленина, 16.

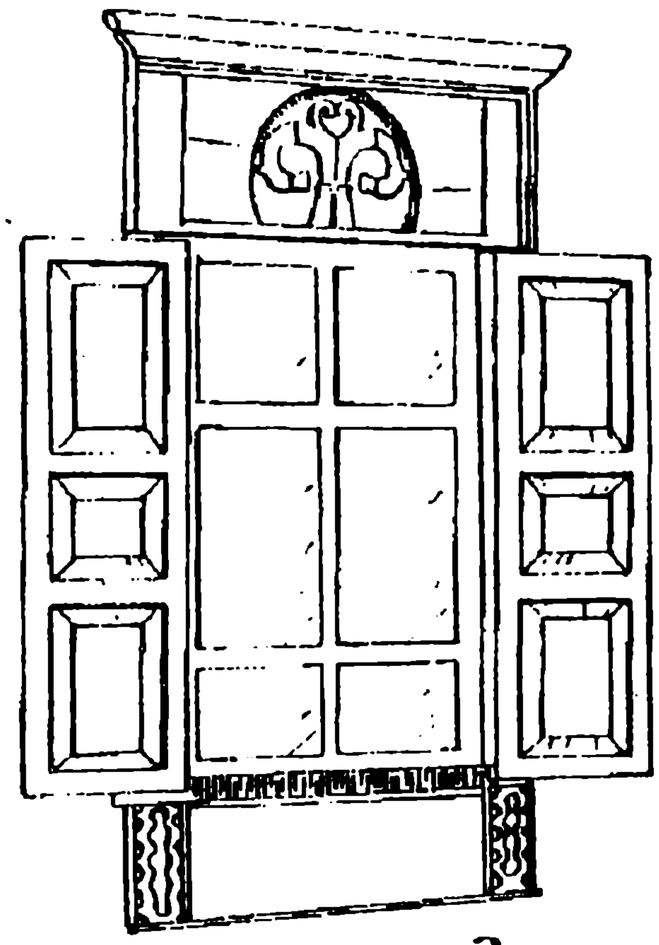




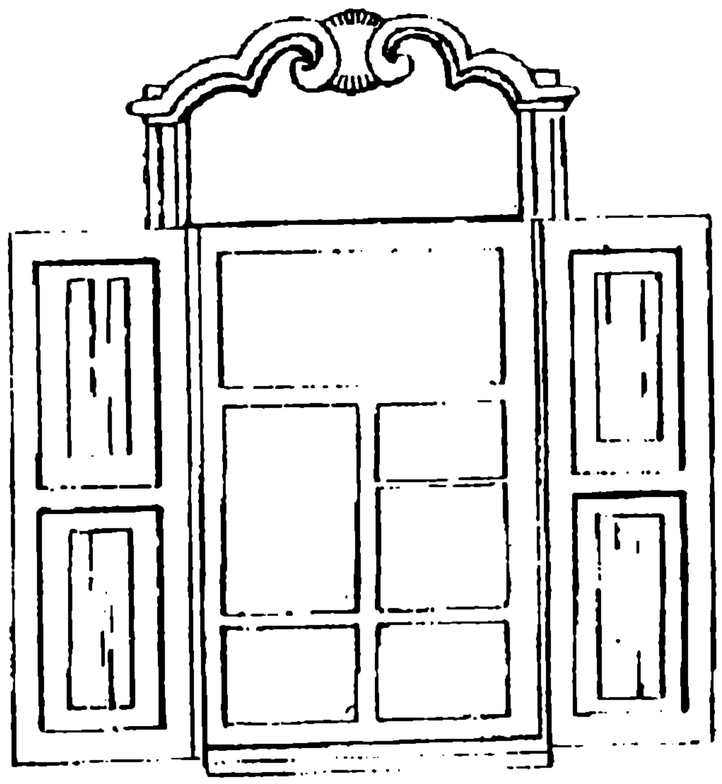
Типичным для жилых построек "кержаков" является одноэтажный сруб с преобладанием двух типов планировки: четырехкамерного и однокамерного. Крестовый четырехкамерный дом являлся признаком зажиточности и состоятельности и имел две капитальные крестообразные срубные внутренние перегородки. Традиционно одна половина делалась меньшей по объему, состояла из двух холодных нежилых помещений, используемых как хозяйственные: теплые сени, кладовая. В случае необходимости их превращали в жилые. Поэтому иногда дома ошибочно называют пятистенными. Среди крестовых домов встречается вариант, когда в холодной части дома отсутствует потолочное покрытие, виден изнутри чердак, иногда на внутренней срубной стене прибиты скобы, ведущие вверх. Старожилы объясняют это нехваткой леса. Односрубный дом в современном варианте часто имеет внутреннюю перегородку, благодаря чему их тоже ошибочно относят к пятистенкам(Чапаева,26, Сибирская,12,54) и прируб с узкой стороны, для чего делается выпуск двухскатной крыши над входом, расположенным также с торца. Такие дома в селе называют "курушка" - как отзвук народной памяти о курных избах - небольших односрубных избушках, отапливаемых "по-черному". Пятистенки и связи среди старожилов а также двухэтажные, за исключением снесенных купеческих и пятистенного срубного по Ленина,16, были распространены мало. Двухэтажный дом был построен кержаком Мартемьяном Марковым - крестьянином села, занимавшимся в свободное время шорным промыслом, для двух сыновей Ивана и Фрола в конце XIX в.(Рис.3). Нетипичность постройки объясняется простой причиной - не хватило материала для кровли на два сруба. В остальном традиции соблюдены: лиственный сруб, лиственный тес, пол и потолок из лиственничных плах толщиной 6 см и шириной 60-70 см. Чтобы тяжелый второй этаж не развалил первый, матка на первом этаже сделана из цельной лиственницы - не менее 60 см в диаметре, хозяйка называет ее "колбасой". Под тяжестью дом стал оседать и под нижний венец по всему периметру положили большие камни, сверху их обшили по типу завалинки. Изнутри комнаты не высокие. Высота сруба 15 венцов, но диаметр лиственницы 45-50 см. Все поколения жили под одной крышей. Вход на второй этаж(семья Ивана) был с улицы по крутой лестнице, на первый - со двора.

Характерным для облика старожильческой архитектуры является скромное декоративное оформление в виде резьбы на наличниках. Богато украшен лишь дом "кержака" Налимова по Горького, 34: резная лобовая доска и карниз с оформлением их краев ажурной

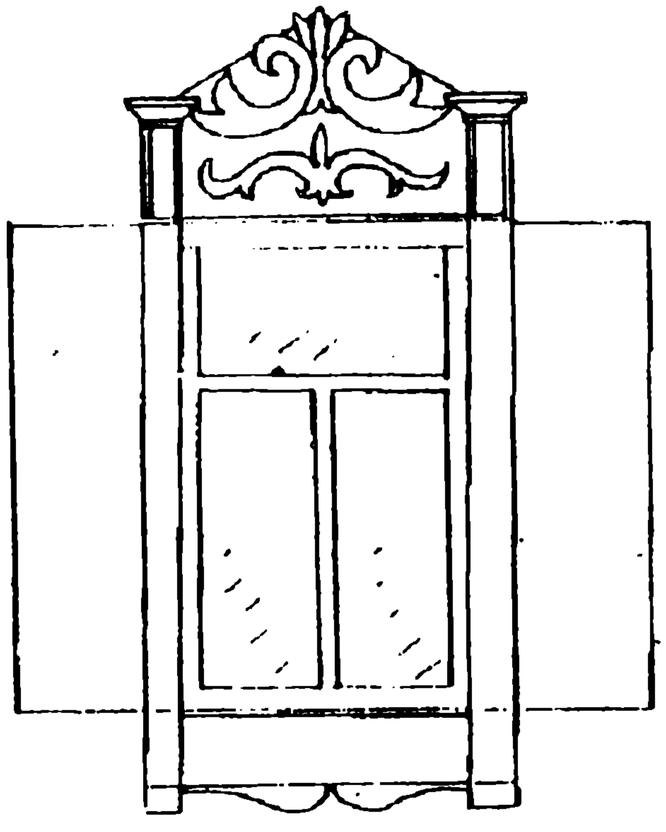
Рис. 4



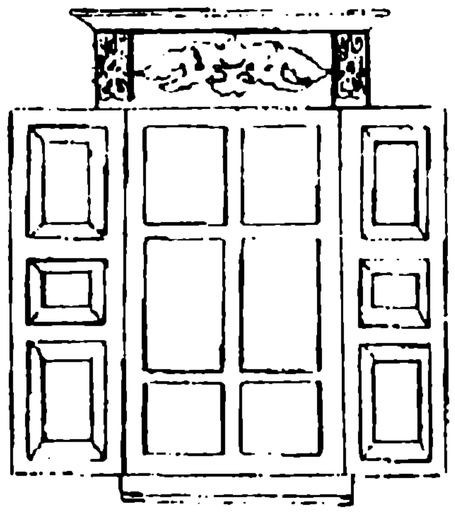
а



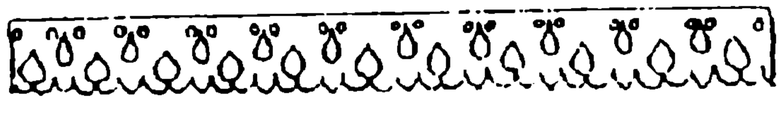
б



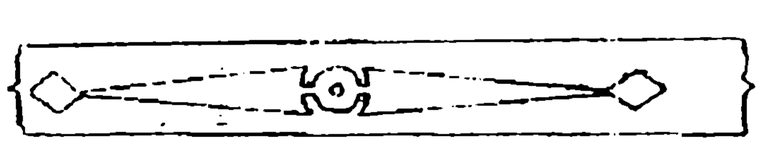
в



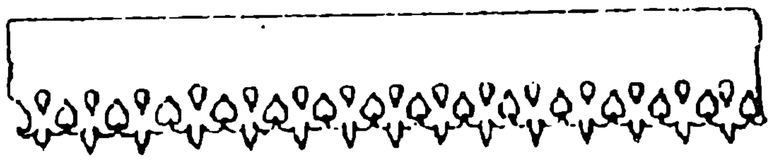
ж



а



г



е

резьбой в виде перевернутого трилистника, гармонирующего со стилизованным трехлепестковым цветком на лобани наличников, с двумя стилизованными ветками лозы, расположенными симметрично по сторонам цветка. По боковым сторонам лобани имитированы пилястры. Выступающие комли сруба обшиты и стилизованы под лопатки с накладным орнаментом в виде центральной круглой розетки и сходящихся к ней широкой стороной треугольников, на острие которых расположены ромбы (Рис.4 в,г,д,е). Ряд домов вообще не имеют украшений(N 87, 12,54,26). Окна небольших размеров, окосячены. Преобладает резьба трех видов. 1. Старинная долбленная резьба. Представлена резьбой лобани наличников дома N 83 в виде полукруга - 3/4 части диска солнца с пучком лозы, который напоминает древо жизни(Рис. 4,а). 2. Накладная резьба широко распространена и представлена, начиная от простых геометрических фигур (двухэтажный дом имеет 5 видов наличников, выполненных самим хозяином простейшими орудиями) [Рис. 3], до сложного пропила (стилизованный под букет с вазоном-пропил на Горького,27) (Рис.4,ж). 3. Ажурный пропил.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ

Жилой дом на усадьбе был связан с комплексом хозяйственных построек: скотный двор, помещения для переработки и хранения продуктов хлебопашества, овощеводства, бортничества. Обилие хозяйственных построек объяснялось ведением единоличного комплексного хозяйства, в отличие от подворья колхозников. Для связи дома с двором у "кержаков" преобладала двухрядная застройка двора под отдельной двухскатной крышей, расположенного параллельно дому. Г.С.Маслова считает двухрядную застройку типичной для Верхнего Поволжья [1]. На усадьбе Кузьминых (Рис.6) двор состоял из рубленной конюшни ближе к улице, разделенной пополам, по словам хозяина "как двухкомнатная избушка": в одной половине держали жеребца, в другой - курей и поросят. С ветренной стороны под одной двухскатной крышей находился скотный сарай из толстых плах с большими двухстворчатыми воротами "на солнышко". В них "выезжали на санях или телегах с сеном, а после чистки вывозили навоз", "корм завозили на коню". Вход в конюшню шел из сарая. По свидетельству Е.Г.Кузьмина "на усадьбе кержаки мало держали скота. Для этого существовали заимки. У нас вперед в деревне дед с бабкой жили. Им делать нечего. А молодые на заимке жили, там скот держали. Иногда и скот зимовал на заимках. Там-то ближе корм возить. там сено ставили. Иногда скот поколят, остальную пригонят. Здесь пере-

Рис. 5
СХЕМА Филимоновой заимки

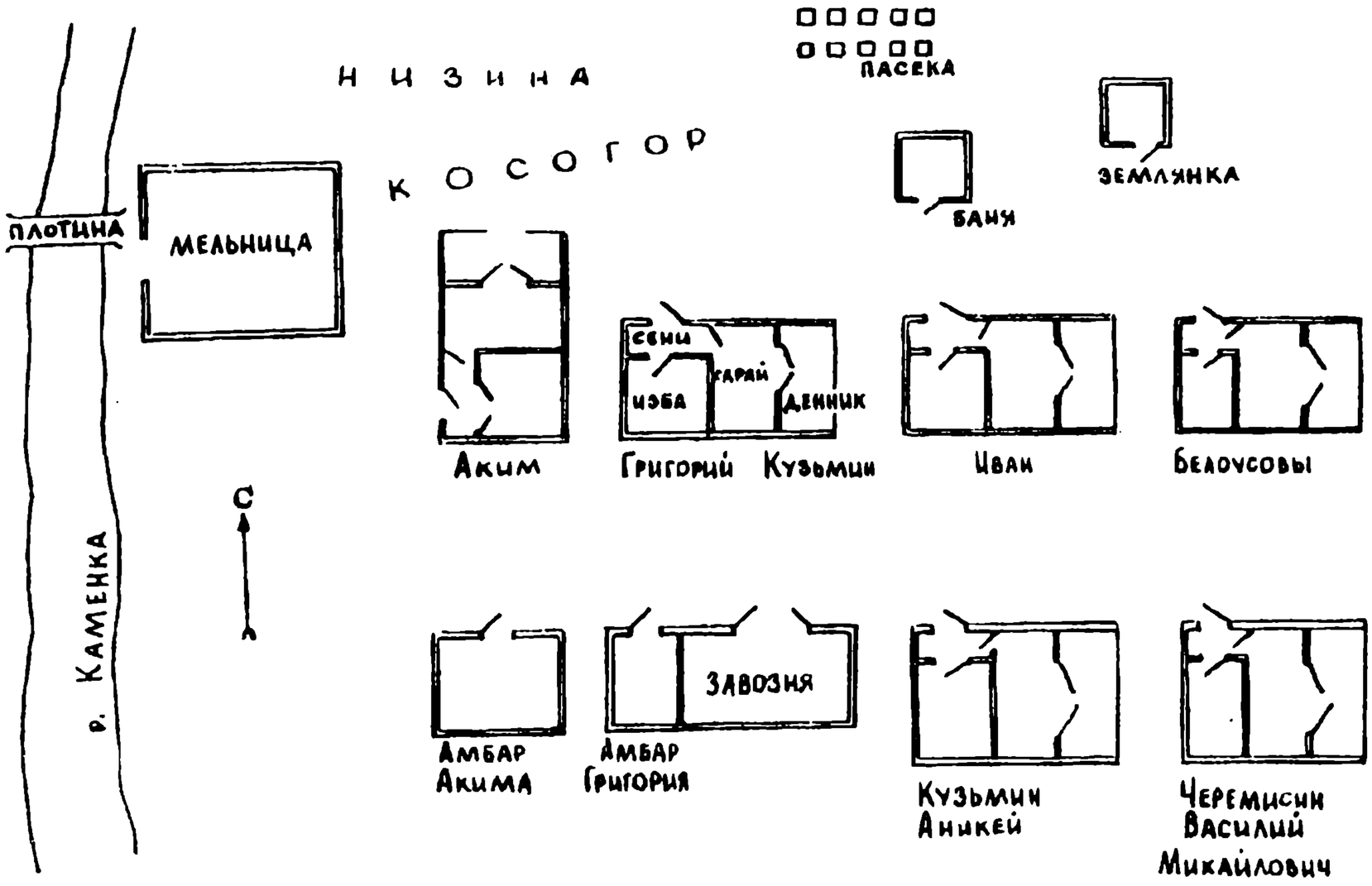
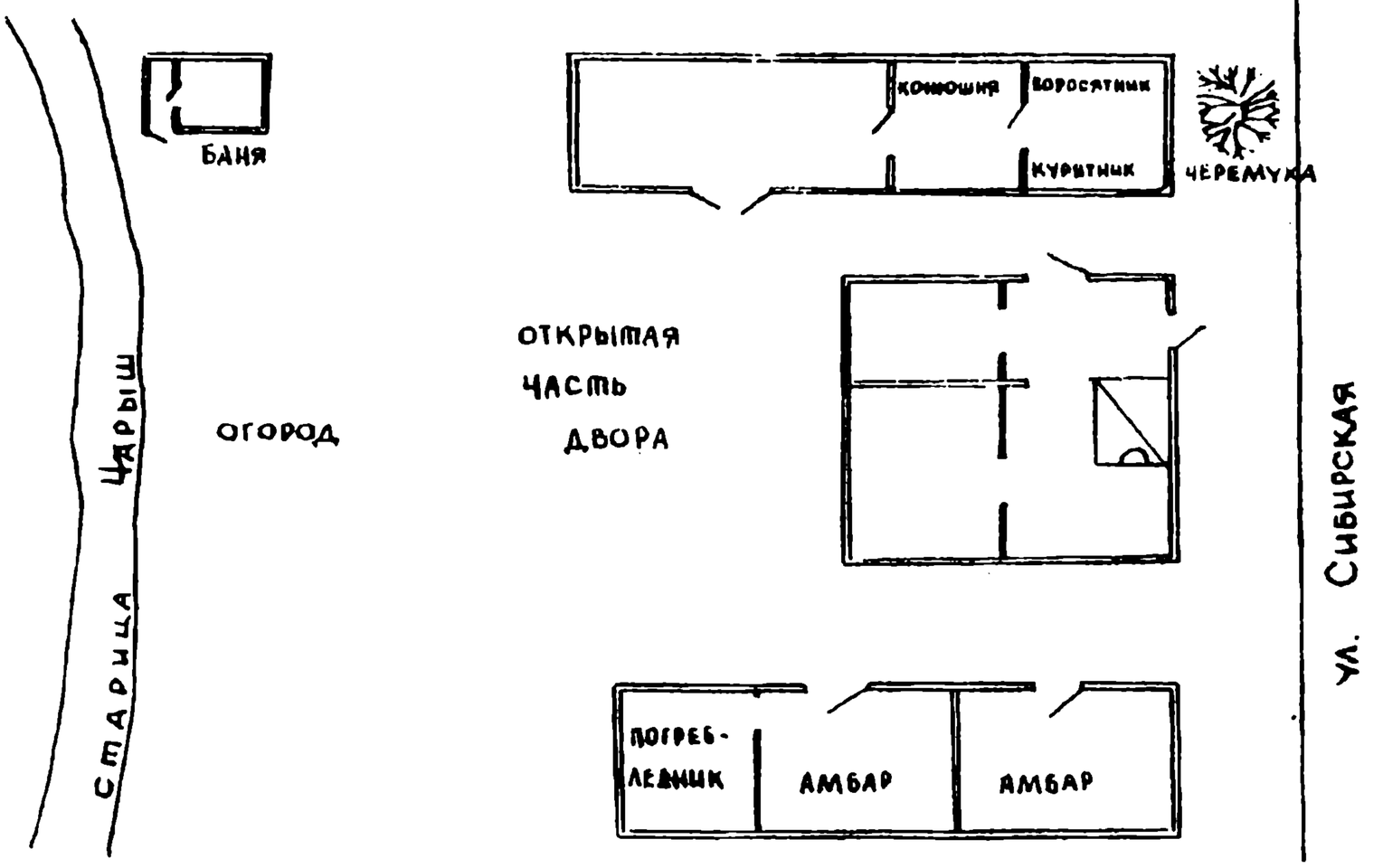


Рис. 6 СХЕМА УСАДЬБЫ Г. Ф. КУЗЬМИНА



зимуют". Поэтому на деревенской усадьбе не было пригона и сенника. Трава во дворе была зеленая и лишь со стороны улицы посажен куст черемухи. В.А.Липинская подчеркивала отсутствие у сибиряков во дворе палисада, деревни которых, в отличие от степных переселенцев, находились в окружении лесов [2].

По другую сторону жилого дома в третьем ряду стояли рубленные с сусеками под каждую культуру амбары. В отгороженной половине амбара с ветренной стороны был расположен ледник - яма со срубом, куда весной накалывали лед, ставили молоко, квас, масло. В ледник была опущена лесенка. "Раз летом отец заболел. Ехал на заимку, лег под кустиком, задремал. Приехал, его начало трясти. Он домой - лечиться. Мать говорит: "ставь два ведра воды в амбар и ледку туда положь. Тогда как начинает его трясти, мать говорит: "Тащи воды, лей прямо со льдом". Он аж окоченел. Скорее в избу, на печку. Потрясло и больше не стало трясти". Весь комплекс дома и построек располагался на возвышенности перпендикулярно к реке с которой дул господствующий ветер. На косогоре (спуске к реке) была построена баня: одной стороной врыта в землю и поставлен лиственный сруб. Крыта плахами. Сверху засыпана землей. Пол земляной, накиданы плашки. Вода по земле бежала. В предбаннике стояли скамейки. В бане стояла печь-каменка: стены сложены из камня, сверху уложено колесо от телеги и наброшен камень. Одна сторона почти не загорожена. Топили баню по-черному. Рядом мостили чугун. Когда вода нагреется - переливали в кладку. А всю воду в кадке нагревали с помощью "железяк", которые накаляли в топке и затем опускали в воду.

ЗАИМОЧНАЯ ФОРМА

В прошлом старожилов У-Калманки отличало развитое хлебопашество, скотоводство и кустарничество. Летом село пустело. На некоторых заимках проживали круглый год. Семья Кузьминых имела заимку на р.Калманке, в 15 км. Ее называли Филимонова, по имени деда Филимона, умершего в 1920 г., самих Кузьминых в деревни знали как Филимоновых. Такая практика распространена в деревне до сих пор: "У нас многие имели две фамилии - вторая деревенская по отцу, деду, зятю, хозяину дома. Иногда и настоящей фамилии не знаешь". На Филимоновой заимке было 6 однокамерных изб размерами 4x4, 4x5, 5x5 м с пристроенными сенями (Рис.5). Застройка являлась однорядной, которую принято считать северорусской традицией. Для нее характерна слитная связь дома со двором, который располагается сзади дома, крыша его является продолжени-

ем крыши дома. Как сказал Кузьмин: "Тогда же культуры-то не было. Все под одно. У всех были сараюшки под ветер избушек". По мнению Г.С.Масловой однорядная застройка, при которой совпадают размеры дома и двора, восходит к древним формам северного комплекса и дает много выгод в суровых зимних условиях [3]. На Филимоновой заимке "сараи, денники находились сразу за избой с подветренной стороны и соединялись одной крышей. Имели внутренний ход. Сараи рубленные. В них держали рогатый скот. Сбоку пристроена овчаруха - врытое в землю рубленное помещение, сверху присыпано землей. Вход в овчарню из сарая. Овечки надышут, как в избе тепло. В нее помещали и маленького теленка после отела". С подветренной стороны сарая был устроен "денник в виде навеса, без стен, одна крыша. Когда буран - там тихо, хорошо. Скотина зайдет. Его называли летний сарай. Заезжали в него прямо на конях. Из него в сарай вели ворота. Жилой дом и двор имели двухскатную тесовую крышу, денник под соломой. В доме из пристроенных сенок одни двери вели в дом, другие в сарай, в те двери вышел, поглядел как там скотина".

Амбары и завозня на заимке по обыкновению располагались в стороне от жилого дома (от огня). Амбары были рубленные, завозня из плах, под одной крышей, но раздельный вход: в амбар - через двери, в завозню - через двухстворчатые ворота, чтобы можно было въехать (хранили сбрую, сани, телеги). Застройка заимки велась одной улицей в логу между холмами, перпендикулярно к реке. На косогор, дальше от жилых и хозяйственных помещений была вынесена общая баня и черновая изба "в которой гнали самогонку". В низине за косогором расположена пасека. На берегу реки была выстроена рубленая водяная мельница с тесовой крышей. Вода поднималась с помощью плотины - вал из бревен. От плотины вода поступала по желобам на 2 колеса, которые приводили в движение каменные жернова.

Таким образом, при анализе жилого и хозяйственного комплекса прослеживаются черты средне и северорусской этнографической зоны. Новые элементы в облике "кержацкой" У-Калманки появились с потоком переселенцев с конца XIX в. и процессом территориального роста села в советское время в связи с превращением его в райцентр и переселений из ликвидированных сел.

ЗАСТРОЙКА

На рубеже XIX и XX в.в. У-Калманка была переведена из административного статуса деревни в село. Облик села отличается от деревень более сложной планировкой, формированием центральной

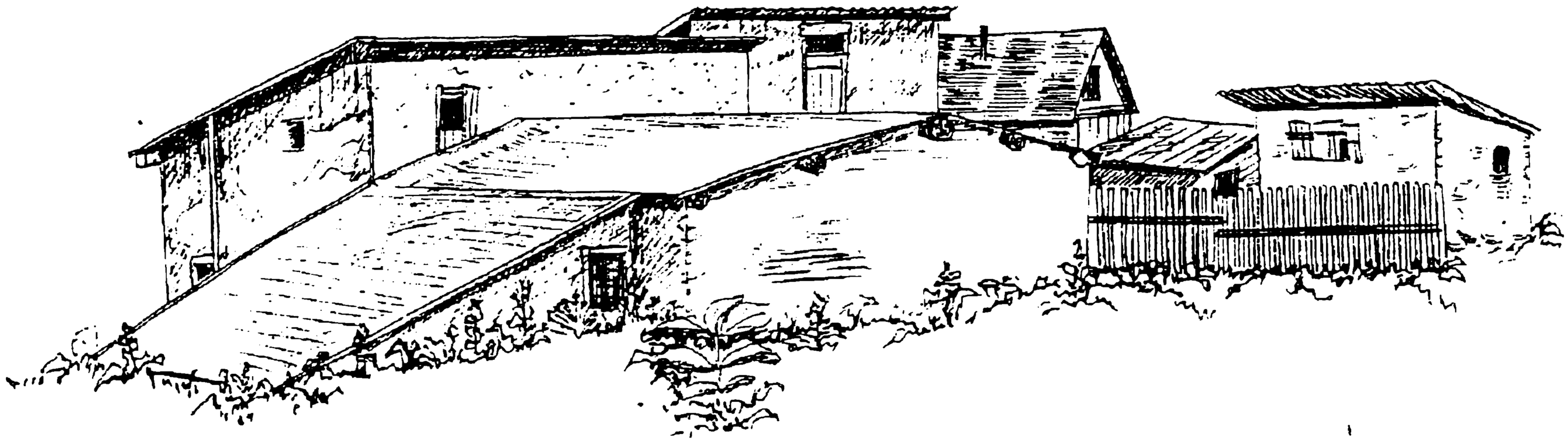
площади, появлением культового, административного, купеческого зодчества. В это время начала формироваться уличная планировка, характеризующаяся наличием 2-х порядков домов, фасадами друг против друга: современные ул.Сибирская и Горького. Перпендикулярно им формируются малые улицы, создавая квартальную застройку. В центральной части пересечения Сибирской, Горького с ул.Ленина была сформирована площадь с церковью и молельным собором, торговыми рядами, магазинами и жилыми домами купцов Мосина, Жаркова и др. Переселенцы оседали как в старой части, перенимая опыт старожилов и делясь своим, так и формировали новые районы: "Гудай" - возник в конце XIX в. В простонародье его называли "Курский край", т.к. заселялся переселенцами с Курской губернии. Район шел вдоль Чарыша от старой торговой пристани (совр.элеватор). Упомянутый дом по ул.Горького,83 построен уроженцем Курской губернии в конце прошлого столетия Антоном Пшеничным. Район имеет выраженную улично-квартальную планировку. Район "Зеленый Клин" - новостройки 80-х, застройка типовой архитектуры с использованием новых огнеупорных строительных материалов: кирпича, шлакобетона и др., взамен срубной техники. Имеет улично-квартальную планировку и тяготеет к трассе Алейск - Горный Чарыш.

ВЛИЯНИЕ ПЕРЕСЕЛЕНИЙ

Жилые постройки. В старожильческой срубной архитектуре XX в. появились срубные дома, штукатуренные снаружи и изнутри. Такой прием напоминает южно-великорусскую избу и закрепился в практике старожилов в течение XX в. Широкое распространение отделки стен сруба невыгодно отличает старожильческо-переселенческую У-Калманку от горных и предгорных старожильческих сел Алтая и оставляет ощущение неряшливости от осыпающейся штукатурки. Для обшивки стен стали использовать толь, доски, шифер,

Переселение из южных губерний России в дореволюционное время, истощение лесов, обнищание населения в 40-50-е годы привели к использованию новой техники строительства с использованием нестроевого леса и глины: каркасному и глинобитному. Старожилы называют такие дома "литухи" - литой дом - Сибирская 13. При его строительстве использовалось возведение двойных стен из плетня, досок и наполнение их глиной, либо строительство стен из заготовленного самана (кирпичи из глины с соломой). Особенно широко литухи использовались в период основания коммун, отделений колхозов, совхозов. В XX в. для кровельного материала широко ис-

Рис. 7. Хозяйственный комплекс.
с. Усть-Калманка, ул. Овражная.



пользовались камыш и солома. Преобладал способ укладки "под снопки" или "под гребенку" с вертикальными гнетами: гнеты связывались попарно и перекидывались через конек крыши. Сверху кровлю заливали глиной, "такой крыши хватало на 4-5 лет".

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ. Благодаря утеснению застройки и изменению подворного хозяйства традиции в планировке усадьбы нарушились. Отпала необходимость в ряде хозяйственных помещений: амбаров, завозен, овинов, т.е. помещений, связанных с хлебопашеством. Обобществление производства способствовало строительству больших производственных помещений: зерносушилок в виде больших риг, представляющих собой двухскатный навес на столбах крытых соломой по каркасу из чащи. В У-Калманке хлеб свозится в элеватор на берегу р.Чумыш с грузовой пристанью. Поэтому главными хозяйственными помещениями являются скотные помещения: сараи для скота-коров, овец, свиней с пригонами из жердей. Содержание разных пород привело к комбинированию стаек, ухудшился строительный лес - либо из плах, либо плетеные. Своеобразный хоромный комплекс сохранился по ул.Овражной (Рис.7). Основным материалом является плетень, обмазанный глиной или цементированный сверху каркас. В 60-70 г.г. плетень использовался для обнесения двора. Во многих дворах стал использоваться сенник - выстроенный второй этаж сарая для хранения сена, но чаще хранят сено по старинке - в стогах рядом со стайкой. Новым явлением в современном крестьянском подворье является появление лошадей, саней, телег, сенокосилок, др.техники (трактора, грузовые машины), для которых стали строиться гаражи. Часть инвентаря хранят в сенниках. Преобладающей формой связи жилого дома в У-Калманке является либо двухрядная связь, реже встречается однорядная (например современный двор Кузьмина по Пионерской,3 имеет однорядную планировку под двухскатной крышей: дом-сени-летняя кухня-сарай-сарай с сенником), либо застройка усадьбы, в которой постройки двора стоят отдельно от дома, часто в неупорядоченном виде.

Примечания

1. Маслова Г.С. Селения и постройки колхозов Московской области. Советская этнография. 1951. N 2. С.61.

2. Липинская В.А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII-XX вв.). М., 1987. С.37.

3. Маслова Г.С. Там же. С.62.

4. Маслова Г.С. Культура и быт одного колхоза Подмосковья. Советская этнография. 1951. N 1. С.48.

А.Н.ОСАДЧИЙ

О СОСТОЯНИИ ГОНЧАРНОГО ПРОИЗВОДСТВА НА АЛТАЕ В XIX ВЕКЕ

В прошлом веке на Алтае существовало множество разнообразных обрабатывающих производств, которые обеспечивали потребности населения округа в предметах необходимых для жизни и деятельности человека. Спрос на ту или иную продукцию всегда являлся одним из определяющих мотивов в становлении и развитии соответствующих отраслей экономики. Людям были нужны предметы домашней утвари, в частности, - посуда. Как известно, в хозяйстве использовались изделия из разных материалов: деревянные, медные, железные, глиняные. Имелась как покупная, так и самодельная посуда. В XIX в. стало налаживаться уже местное ее производство.

Большая часть гончарных изделий выпускалась на дому крестьянами для собственных нужд. Им безусловно не хватало для своего хозяйства только покупной посуды, которая у них имелась в малом количестве и при описи имущества всегда указывалась. Они не могли себе позволить приобретать эту продукцию в значительных масштабах из-за стесненности в денежных средствах, да и предложение таких товаров не было достаточным для удовлетворения всех потребностей сельских и городских жителей. У русского населения к тому же сохранились традиции в гончарном ремесле [1].

Еще с XVIII в. в селах Колывано-Воскресенского горного округа этот промысел существовал в форме домашнего производства. Чаще всего занимались им женщины. Они лепили посуду из глины и пользовались ручным гончарным кругом, причем в разных местах были различные варианты круга и применялась отличная от других техника. Замешивали глину с песком во дворе или прямо в доме, а обжигали в обыкновенной русской печи. Так создавались горшки для варки и хранения продуктов, большие корчаги для пива и кваса, кружки, чашки и миски [2]. Эта домашняя продукция была довольно низкого качества и постепенно стала вытесняться гончарными изделиями, выпускаемыми мастерами, которые начали выполнять работу с целью продажи результатов труда. Возникли заведения, функционирующие в форме мелкотоварного производства.

Определенную негативную роль в росте гончарного промысла, как впрочем и других отраслей, сыграли официальные власти. Особое положение Алтая как горного округа принесло с собой большие трудности для становления здесь всего спектра кустарно-ремесленных

промыслов. С самого начала заселения территории Алтая русскими власти ориентировали крестьянское хозяйство на земледелие и скотоводство для обеспечения провиантом и фуражом горнозаводское население. Все другие неземледельческие работы не поощрялись, особенно это касалось промыслов, связанных с использованием большого количества топлива. Кабинет Его Величества четко следовал курсу на недопущение хоть какого-нибудь ущемления интересов горных заводов в области лесных ресурсов со стороны даже мелких частных заведений. Это привело к тому, что долгое время существовал запрет на такое производство. Лишь во второй трети прошлого столетия при особых оговорках табу было снято. Кабинет признал возможным "разрешить строить только в местностях, где нет казенных лесных заготовлений" [3]. Несмотря на такие запреты многие гончарни функционировали без какого-либо позволения. Власти вынуждены были согласиться на их дальнейшую деятельность, ссылаясь на то, что те "не получают стеснения для заводов вследствие необширности действия этих заведений и требования на них небольшого количества горючего материала" [4]. Поняв бесперспективность и вредность прежних своих запретительных мер, Кабинет согласился на разработку определенных правил и условий для устройства гончарных мастерских. Они предусматривали следующие пункты: во-первых, запрещалось строительство заведений без особого разрешения Земельной части, во-вторых, все гончарни обкладывались арендной платой, в-третьих, необходимое для работы топливо четко фиксировалось и приобреталось за двойную плату, в-четвертых, всю требующуюся для изготовления посуды глеть гончар обязан был покупать у заводоуправления [5]. В этом еще раз проявилось стремление обеспечить дополнительным доходом горные заводы и держать под контролем масштабы производства гончарных мастерских.

Данный промысел все-таки получил распространение на Алтае. Во многих местах работали в специально оборудованных помещениях. Такие гончарни, главным образом, располагались в городах, заводских и рудничных селениях, где есть рынки сбыта производимой посуды [6]. Так, в середине века в Барнауле функционировали четыре частных гончарных заведения, обеспечивая своей продукцией жителей города и окрестных сел [7]. Некоторые из гончаров, хотя и малая их часть, состояли рабочими на заводах, а данное ремесло служило им лишь дополнительным заработком, поэтому они производили небольшое количество изделий. Есть сведения и о нали-

чии этого промысла в деревнях относительно отдаленных от заводов и рудников [8].

Наибольшее развитие гончарство получило в Гавриловском, Зырьяновском, Сузунском, Риддерском, Салаирском, Змеиногорском и Павловском селениях. К восьмидесятым годам прошлого века там насчитывалось около ста мастеров. Даже среди этих населенных пунктов выделялись два гончарных центра Алтайского округа: Сузун и Змеиногорск. В Змеиногорском селении насчитывалось 30 гончаров, а в Сузуне 48 человек трудились в 20 мастерских [9]. В последнем селе были достаточно вместительные помещения, которые их владельцы сдавали в аренду другим гончарам и вместе с ними там работали. Такое практиковалось в 15 из 20 гончарен. Чаще всего, помимо хозяина, самостоятельно занимались своим ремеслом еще один-два кустаря, а в заведении М.Т.Подкутина изготовляли посуду четыре, у И.Е.Казанина и И.М.Казанцева - три умельца. Владелец мастерской обычно выпускал большее количество продукции, чем остальные. Так, тот же Казанин обжигал 20 печей посуды, в то время как двое его арендаторов были на уровне 12 печей, а третий - всего трех. Некоторые из гончаров немного отставали по объему выпускаемой продукции от "главного" мастера или были равны с ним, а 14 из работающих в чужих заведениях значительно им уступали [10].

Отдельные гончарные мастерские появлялись в течение всего прошлого столетия. Встречаются сведения об их открытии в его начале, две гончарни, функционировавшие еще к концу века, были построены в сороковых годах (П.И.Исакова в 1845 г., М.Т.Подкутина в 1846 г.). Наибольшее число этих заведений было заложено в пореформенные годы. По социальному составу гончарами были, главным образом, люди крестьянского сословия, но также и городские обыватели, и отставные солдаты [11]. Повсеместно гончарни начинали работу самовольно. Из тех промысловых хозяйств, по которым есть материалы, лишь семь получили разрешения официальных властей, а остальные таковых не имели. Отсюда и нарушение правил техники противопожарной безопасности. В документах содержатся данные о несоответствии в устройстве гончарен со статьями 509 строительного и 28, 29 пожарного уставов. Гончарные избы располагались на окраинах сел около водоемов, но иногда горны устраивались прямо в огородах. Это не всегда полностью соответствовало вышеупомянутым правилам. Так, в Сузуне мастерские "хотя и находились в 300 саженях от селения, но не имели вблизи воды, равно как и гончарни, находящиеся на восточной стороне селения, из них наиближайшая отстоит в 50 саженях от строений" [12]. Площадь помещения равнялась 4-6 квадратным саженям. Встречались и более мелкие, например, у крестьянина Гавриловского селения Ф.Аксенова оно было

всего 2 кв.саж., и более крупные - от 18 до 72 кв. саженей [13]. Данный гончарный промысел нельзя отнести к производству с большим объемом выпускаемой продукции. Лишь семь из сотни мастеров выпускали более 3000 штук глиняной посуды в год, а остальные - значительно меньше [14].

Главным фактором, определяющим масштабы и качество выпускаемой продукции являлся горн. Часто применялся так называемый открытый горн. Для его устройства выкапывалась яма и обмазывалась глиной. Топка находилась под решетчатым сводом, который закрывал дно ямы. Этот горн был не совсем экономически выгоден, так как в нем терялось много тепла, что и служило причиной большого количества брака [15]. Закрытый горн позволял избежать многих этих неудобств и требовал меньше горючих материалов, что в условиях высочайшего контроля за лесными ресурсами Алтая со стороны Кабинета было очень актуально. Топливом служили дрова, которые крестьяне выкупали по определенному тарифу. Их небольшой расход диктовался невысоким объемом выпускаемых изделий. Так, свыше 2/3 гончаров использовали до 2-х куб. саженей дров в год.

Для глазуровки посуды применялись различные вещества, но большинство отдавали предпочтение глету, который специально продавался кустарям. Риддерские гончары вместо глета употребляли колчедан и охру, которые они собирали из отвалов [16]. Количество глета, необходимое каждому мастеру для глазуровки посуды отражено в табл.1 [17].

Табл.1. Количество используемого глета гончарами семи селений Алтайского горного округа

Масса глета за год, пуд	Число гончаров
до 1	10
1 - 2	36
2 - 3	19
3 - 4	4
4 - 5	7
свыше 5	7

Таким образом, изготовляли обычно посуду домашнего обихода: чашки, миски, горшки для варки пищи, а также разнообразную посуду для хранения жидкостей, чаще всего кринки.

Гончары семи селений Алтайского горного округа в восьмидесятые годы XIX в. имели совокупный годовой доход от реализации продукции в размере 5367 рублей. Эта сумма распределялась следующим образом по отдельным группам мастеров [18].

Табл.2. Размер доходов гончаров по семи селениям Алтайского горного округа

Сумма годового дохода, руб.	Число гончаров
до 50	50
в том числе до 25	13
26 - 50	37
51 - 100	36
в том числе 51 - 75	16
76 - 100	20
свыше 100	4

Очевидно, что за исключением небольшой части владельцев достаточно солидных гончарных заведений, остальные люди не имели больших доходов от этого промысла.

Итак, гончарное дело на Алтае проходило важный этап в своем развитии. Наряду с примитивным домашним изготовлением посуды для собственных нужд, начинает разворачиваться мелкотоварное производство глиняных изделий, складывается рынок данной продукции. Уже тогда отмечалось, что "гончарное произведение составляет жизненную необходимость для населения края" [19].

Примечания

1. Горьковская З.П. Трудовые традиции в обрабатывающих промыслах русских крестьян Сибири периода капитализма //Трудовые традиции сибирского крестьянства (конец XVIII - начало XX вв.). Сборник научных трудов. Новосибирск, 1982. С.53-72.

2. Липинская В.А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII-XX вв.). М., 1987. С.190.

3. ГААК, Ф.3, оп.1. д.714, л.5 об.

4. Там же, л.6.

5. Там же, л.89.

6. Там же, л.6 об.

7. ГААК, Ф.2, оп.1, д.8896, л.261, 372, 389.

8. ГААК, Ф.3, оп.1, д.805, л.32-33, 96 об. 136.

9. ГААК, Ф.3, оп.1, д.714, л.21, 30-33.

10. Там же, л.24.

11. Там же, л.23-26.

12. Там же, л.21.

13. Там же, л.17, 35, 44.

14. Там же, л.30-33.

15. Соловьева Е.И. Промыслы сибирского крестьянства в пореформенный период.- Новосибирск, 1981, С.253.

16. ГААК, Ф.3, оп.1, д.714, л.35.

17. Составлен по: ГААК, Ф.3, оп.1, д.714, л.16-17, 19-20, 22-27, 30-33, 35-36, 55-57, 74-75.

18. Там же.

19. ГААК, Ф.3, оп.1, д.714, л.7.

С.Д.ГАЛУЗА

ИГРУШЕЧНЫЙ И ГОНЧАРНЫЙ ПРОМЫСЛЫ В ЗМЕИНОГОРСКОМ РАЙОНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 1995 Г.)

Гончарные промыслы в Змеиногорском районе в силу сложившихся исторических причин развивались иным путем, чем в исследованных ранее нами районах (Заринский, Кытмановский, Тюменцевский, Алтайский). Наличие артелей по производству гончарных изделий именно в поселках, существующих вблизи рудников, позволяют предположить, что существовали причинно-следственные связи между наличием горно-рудной промышленности и довольно высоким уровнем организации гончарного промысла. Это подтверждается тем, что в рассматриваемое время (конец XIX - нач. XX вв.) нет упоминаний о кустарях-одиночках, которые конкурировали бы с артелями, с их более продуктивной и качественной работой.

В целом по району выделялись несколько крупных гончарных артелей, производящих продукцию на продажу для всего района и за его пределы. Продавали изделия либо за деньги, либо меняли на продукты. Крынка стоила 20 коп., большая колыванка - 1 р. 50 коп., бокалы без ручки - 15 коп., чашка - 40 коп. При натуральном обмене - за меру давали две меры пшеницы. Из рассказа Черемнова Кузьмы Павловича 1925 г.р. ясно, что крупные артели гончаров работали в Змеиногорске. Глину привозили с Холодного ключа на реке Грязнушке за Караульной сопкой. Посуду делали на ножных гончарных кругах. Обжигали в печах или бане. С 30-х годов наблюдался распад артелей, но кустари-одиночки продолжали работать до 37-го года. Глиняная посуда прочно вошла в быт русского населения. Широко распространены были глиняные кружки с ручками и без ручек (бокалы) цилиндрической формы. Часто на поверхности снаружи при изготовлении оставляли рубцы от пальцев по всей высоте изделия в качестве украшения.

Обычно в сознании местного населения использование глиняной посуды приобретало чуть ли не ритуальный смысл в подготовке и проведении праздников. "Любимое лакомство детей - творожники мочали в масло, сливки, складывали в черепушки (глиняные чашки высотой до 20 см), обжаривали в печи и ставили на печь. Весь день

дети бегали и с печи творожники таскали", - вспоминала Болдырева Елена Федоровна 1911 г.р. Делали горшки и крынки для молока. "По праздникам стряпню валяли в сметане и складывали в колыванки", - рассказала Молостова Лукерья Ивановна 1909 г.р. Чтобы варить детям кашу в печи изготавливали махотки, а для супа делали специально чашки средних размеров.

Недалеко от Череповска существовали ранее деревни Менгали и Черепановка, где делала расписную посуду местная артель. "Первое время крынки с цветами красивые были, потом хуже стали", (Коноплина Фекла Ивановна 1909 г.р.). На красном, малиновом, коричневом или желтом фоне крынок, чашек, бокалов, кружек рисовали цветы белым, коричневым, зеленым, голубым, красным, желтым, черным цветом. "Цвет плавно переходил от того цвета, какая середина цветка до другого", - объясняла Черенкова Александра Егоровна 1933 г.р. Роспись на посуде сочеталась с геометрическим орнаментом. Орнамент сюжетно и композиционно был прост: это были ряды треугольников, ромбов, вертикальных и горизонтальных черточек, волнистых линий, сплошных прямых линий; иногда орнамент состоял из нескольких рядов, а также мог включать в себя одиночные элементы, наносимые обычно острой палочкой или ножом. У кружек, крынок, бокалов снаружи на центральной широкой части располагалась роспись либо с одной стороны, либо с двух сторон или сплошной полосой, а у горловины наносился орнамент простой или сложный. На чашках суповых и черепушках снаружи у широкой верхней части располагался орнамент, внутри в центре помещали роспись. Краски составляли из цветных глин, выходы которых были в разломе сопки, напротив старой шахты.

В отличие от других районов крайне редко в исследованном районе вспоминают работу гончаров-одиночек, да и те, видимо, остались от прежних артелей, т.к. их деятельность относится к периоду после 30-х годов, когда артели в Змеиногорске начали распадаться. В Черепанихе артели работали до конца войны. Кроме посуды делали из глины свистульки и дудочки. Свистульки были в форме птичек, козликов и баранчиков. Дудочки делали с одним отверстием сверху для пиликанья, 7 см длиной. Игрушки и дудочки поливали поливой. Из гончаров и игрушечников вспомнили только деда и бабушку Алабугиных, которые свои изделия покрывали белой глиной и поливой, не расписывая.

Таким образом, наличие месторождений глин, различных по составу, обусловило возможность изготовления почти всех существующих видов изделий гончарных промыслов (различная посуда, иг-

рушки, музыкальные инструменты), а наличие промышленности, поставившей организацию труда на более высокий уровень по сравнению с кустарями-одиночками, позволило достичь высокого качества изделий.

Л.В.КОРНИКОВА

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОДЕЖДА КАК ЧАСТЬ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

В похоронной обрядности русских крестьян Алтайского края до сих пор сохраняются черты языческих и христианских представлений. Загробный мир видится им как продолжение земной жизни, поэтому они стремятся похоронить умерших по ритуалам, обеспечивающим жизнь душам и связь мира мертвых и живых. Наравне с причитаниями, охранительными действиями важную роль играла одежда, как погребальная, так и надеваемая на проводы умерших.

У восточнославянских народов был обычай хоронить в той же одежде, в которой человек венчался, а если умирала молодая девушка или парень, то покойника наряжали, как на свадьбу[1]. Данный обряд зафиксирован в Заринском районе, в селе Смирново у православной женщины 104 лет. Для этого случая венчальная одежда бережно хранилась многие годы. Традиционный свободный крой поликовой рубахи дает возможность надеть ее в любом возрасте. Считалось, что свадебная одежда, надетая на умершего, передавала тепло родного дома и добрые пожелания, высказанные на свадьбах.

Похоронно-поминальный обряд в старой форме дольше удерживается в среде старообрядцев. В давние времена на Руси повсеместно хоронили умерших в долбленых деревянных гробах (некрашенных). В настоящее время данный обряд встречается очень редко, многие помнят и знают его, но нет уже тех мастеров, которые смогли бы изготовить долбленый гроб. В Алтайском районе нами был встречен данный факт. Старообрядцы хранят в приготовленных для себя гробах зерно, что является признаком долгой счастливой жизни.

Для изготовления погребальной одежды крестьяне используют материал обычно белого цвета, некоторые старообрядцы хранят холст домашней выработки. Нам известны случаи, где до сих пор хоронят исключительно в холщовых одежде, так как фабричная, взятая в чужом мире, признается антихристовой.

В поморской среде такие важные акты, как обмывание, приготовление одежды и одевание умершего, выполняет особый человек, благославленный на это духовным отцом. Готовя одежду, он должен держать себя в "чистоте", т.е. в эти дни поститься, избегать ругани, сквернословия, с молитвой совершать данный обряд. Женщину может обмывать исключительно женщина, мужчину - мужчина. Обмывальщикам дают одежду умершего: архаичный по крою косоклинный сарафан, пояс, летник (особый вид молельной одежды).

Погребальная обрядовая одежда поморцев отличается от повседневной. Для мужчин шьется длинная белая рубаха без клиньев туникообразного кроя, длинные белые штаны с клином. Для женщин белая холщовая рубаха с древнейшими по крою рукавом "кулем", или "саванчиком", как его еще называют, косоклинный белый сарафан. И мужская, и женская одежда повязывается поверх рубахи или сарафана святильной ниткой. Поверх одежды надевается саван.

Прием шитья погребальной одежды отличается от обычного. Шьется она на руках, обязательно острием иглы только вперед, узлы не завязываются, так как было поверье, что, если сделать иначе, покойник может прийти за кем-нибудь из семьи. Вся одежда, приготовленная на смерть, не имеет пуговиц или кнопок и всегда завязывается тесемками.

Особо убирают голову женщине, волосы не заплетают в косы, а закручивают в них святильную ниточку и укладывают венцом по солнцу. На голову надевают маленькую косыночку, завязывая концы сзади святильной ниткой, второй платок повязывают спереди также святильной ниткой. Платки готовят из домотканого холста.

Данные сведения о похоронной одежде раскрывают глубину архаики настоящего обряда, за соблюдением которого тщательно следит поморская община. Все действия несут магическую направленность. В процессе обмывания и подготовки одежды языческие представления тесным образом переплетаются с христианскими. Многие действия направлены на охрану покойного от нечистой силы.

Погребальный комплекс одежды у старообрядцев белокриницкого толка (с.Ая Алтайского района) остается также достаточно устойчивым и архаичным. В него входят: белая шамшура традиционного кроя; белый платок на голову (обычно завязывается, а не закалывается как при молельном обряде); белые вязаные чулки; белые тапочки; белый саван; пелена. Саван представляет собой полотно, перегнутое пополам по долевой, по бокам пришивается еще по половине такого полотна так, что получается капюшон, доходящий до пят. Начиная от груди, все тело закрывается наглухо. После чего

берут пелена (свивальник) длиной около 5 метров. Два длинных конца обвивают вокруг тела по три раза таким образом, чтобы спереди образовывалось по три креста, как было у умершего Лазаря [2].

Кресты образуются: первый на груди, там, где сложены руки, второй - на бедрах, третий - на коленях. Оставшиеся части ленты обвивают вокруг покойника. Встречается такое объяснение этому обряду. Считалось, что душа умершего теперь чиста, как у младенца, и идет к Богу такой же, какой пришла на землю при его рождении [3].

Обязательным атрибутом смертной одежды является лестовка, вложенная в левую руку. Также на умершего надевают новый крест, не тот, который он до этого носил. Поверх савана кладут белое полотно-покров. Головной убор женщины и девушки почти не отличался, лишь волосы убирали по-разному, женщине заплетали две косы, а девушке - одну.

В описанной погребальной одежде видится немало символов: архаичный покрой, обязательно преобладающий белый цвет, холст домашнего изготовления, пелена, изготовленные особым способом, святильная ниточка. Все это выполняет важную сакральную функцию, для души умершего служит оберегом, в котором большая охранительная сила.

Сохранение в быту архаики неодинаково у разных толков, к тому же сама обрядность у всех групп населения не остается неизменной. Разнообразие обрядовых норм вызвано местным "многоверьем". Но целый ряд особенностей в этих обрядах все же свидетельствует об общей основе традиционной культуры русского народа.

Примечания

1. Маслова Г. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX в.в. М. 1984. С.92.

2. Полевые экспедиции. Заринский район, 1993. Тюменцевский район, 1993.; Алтайский район, 1994 .

3. Пономарев Н. Раскол в пределах Савинского прихода. //Пермские епархиальные ведомости. 1897. С.168.

Н.С.ПРОСКУРИНА

ТРАДИЦИИ ВЫШИВКИ УСТЬ-КАЛМАНСКОГО РАЙОНА

Русское народное искусство рождалось самой жизнью народа, в процессе труда, из естественного стремления к красоте и творчеству [1]. Народная вышивка девятнадцатого - начала двадцатого столетий, сохранив многое из древнего наследия, активно перерабатывала его, включая в новую эстетическую систему. Одним из важных фак-

торов обновления искусства являлось изменение функциональной роли предметов, создание новых вещей. Это способствовало развитию "жанровой структуры" народной вышивки, переводу многих сюжетов и мотивов в другие техники [2]. Однако в различных районах эти процессы протекали по-разному.

В конце XIX в. Усть-Калманский район оказался лежащим на путях переселения крестьян из центральных губерний России. Поэтому, наряду со старожильческими селами, мы встречаем здесь и села, основанные переселенцами. Известный консерватизм крестьянского быта, устойчивость его основных форм позволили долгое время существовать рядом различным традициям народного искусства (вышивки в том числе), не ассимилируясь друг в друге. Вышивка крестьянок села Михайловки отличается многообразием, красотой и неповторимостью создаваемых узоров. Вероятно причиной тому явилась разнородность первых жителей села, принесших с собой традиции ремесла из различных губерний Центральной России.

Наиболее полно вышивка представлена на полотенцах, которые и в начале XX-го века являлись не только утилитарной, но и ритуальной принадлежностью быта. Их использовали в родильных и крестильных, похоронных и свадебных обрядах. Полотенцами украшали иконы и зеркала, в большие церковные праздники развешивали на стены. некоторые из традиционных форм применения полотенец сохранились и до наших дней.

Размеры вышиваемых полотенец были различны. Ширина колебалась от 30 до 36 см, в зависимости от ширины тканого полотна. Длина зависела от назначения полотенца. Длина "утирок", предназначенных для вытирания рук, не превышала 170 см и их орнаментация была весьма скромной. Полотенца, которые использовались в обрядах и которыми "убирали" иконы, зеркала, называли "рушниками" и украшали достаточно богато (длина достигала 3,5 м). И те и другие дополнялись наконечниками, часто вязаными крючком из белых хлопчатобумажных ниток. Причем размеры и плотность вязания наконечников были различны. К 20-м годам XX-го века в селе стали появляться фабричные кружева. Женщины-информаторы упоминали о существовании ранее "стеновых платков". Однако до нашего времени ни один не сохранился.

Для вышивания полотенец брали тонкую домотканую льняную холстину, поверхность которой по счету нитей позволяла точно повторять даже самые сложные узоры. Нитки использовали льняные или шерстяные, своего изготовления, окрашенные растительными красителями. Желтый цвет получали от окрашивания травой серпи-

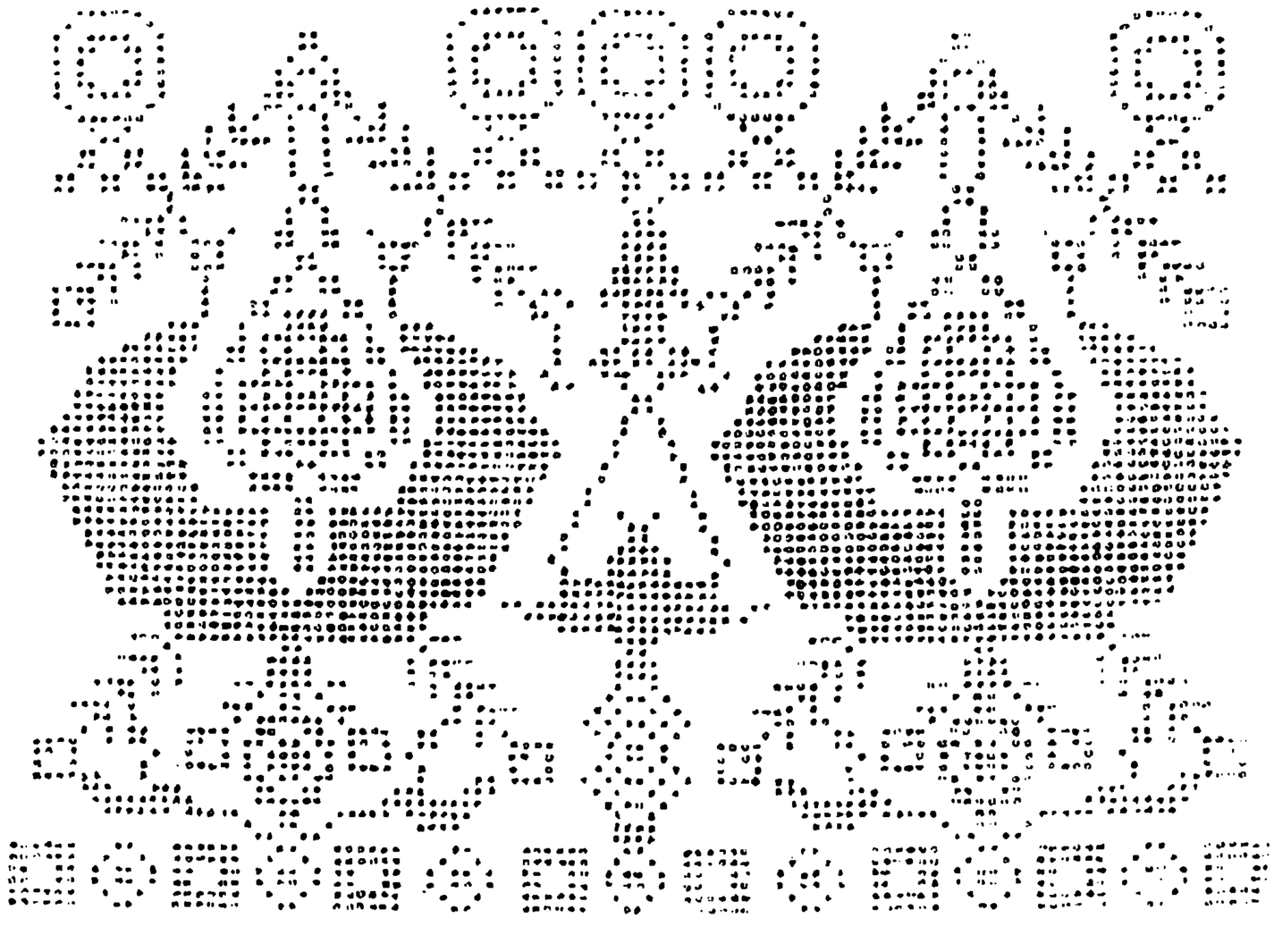


РИС. 1

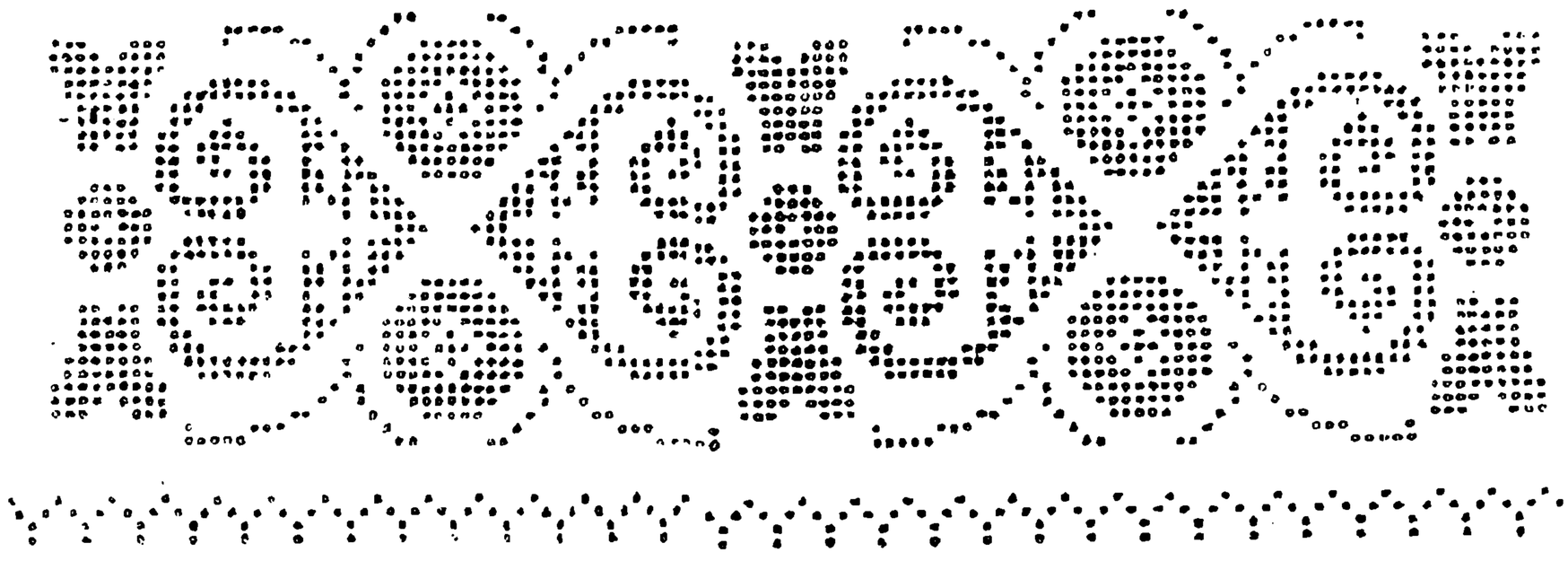


РИС. 2

ем, красный - из самок "червеца", собранных на траве "зверобой". Но уже в начале XX-го века стали использовать покупные красные, черные, желтые нитки - "бумагу". Привозные ткани появились в селе только к 20-м годам нашего столетия.

Все сохранившиеся до нашего времени полотенца, вышиты крестом по счету нитей или по канве. В зависимости от орнамента и желания вышивальщицы, крест мог быть простым или болгарским (двойным).

Первое из исследуемых полотенец (Рис.1) представляет собой тканое "запросто" льняное полотно домашнего изготовления (длина 140 см). Необходимо отметить, что первоначально оно было, видимо, гораздо длиннее, поскольку по центру сшито швом "через край". Вероятно, в результате использования середина полотна пришла в негодность и была удалена. Концы холста украшены вышивкой и наконечниками фабричного изготовления (ширина 16 см).

Вышивка исполнена в технике болгарского креста (по счету) красными и черными хлопчатобумажными нитками. Для воспроизведения отдельных геометризованых мотивов орнамента используется незаконченный болгарский крест, состоящий из перекрещивающихся двух диагональных и одного вертикального стежков. Основной отличительной чертой переселенческих полотенец является крупный разреженный орнамент. На данном полотенце он представлен двумя крупными "вазонами". Интересно отметить, что сами "вазоны" вышиты красной нитью, а контур очерчен черной. Можно предположить, что эта традиция была принесена из Тамбовской губернии.

Наряду с общим растительным характером композиции в ней присутствуют геометрические элементы. Нижнюю грань орнаментального сюжета составляют чередующиеся квадраты и круги (или усеченные ромбы). Видимо, этот элемент является отголоском древней традиции, когда основную композицию снизу ограничивала рамка из чередующихся элементов [3]. Это означало многократно повторяющуюся молитву или заговор на урожай. Рассматривая вышивку с семантической точки зрения, необходимо отметить, что изображение "вазонов" близко по своему значению к изображению "мирового дерева" и связано с олицетворением сил природы и с земледельческим культом. Эта композиция, видимо, отражает идею пробуждающейся весенней природы. Рождающее весеннее солнце посылает свои лучи на "просыпавшуюся" землю, даря ей тепло и плодородие.

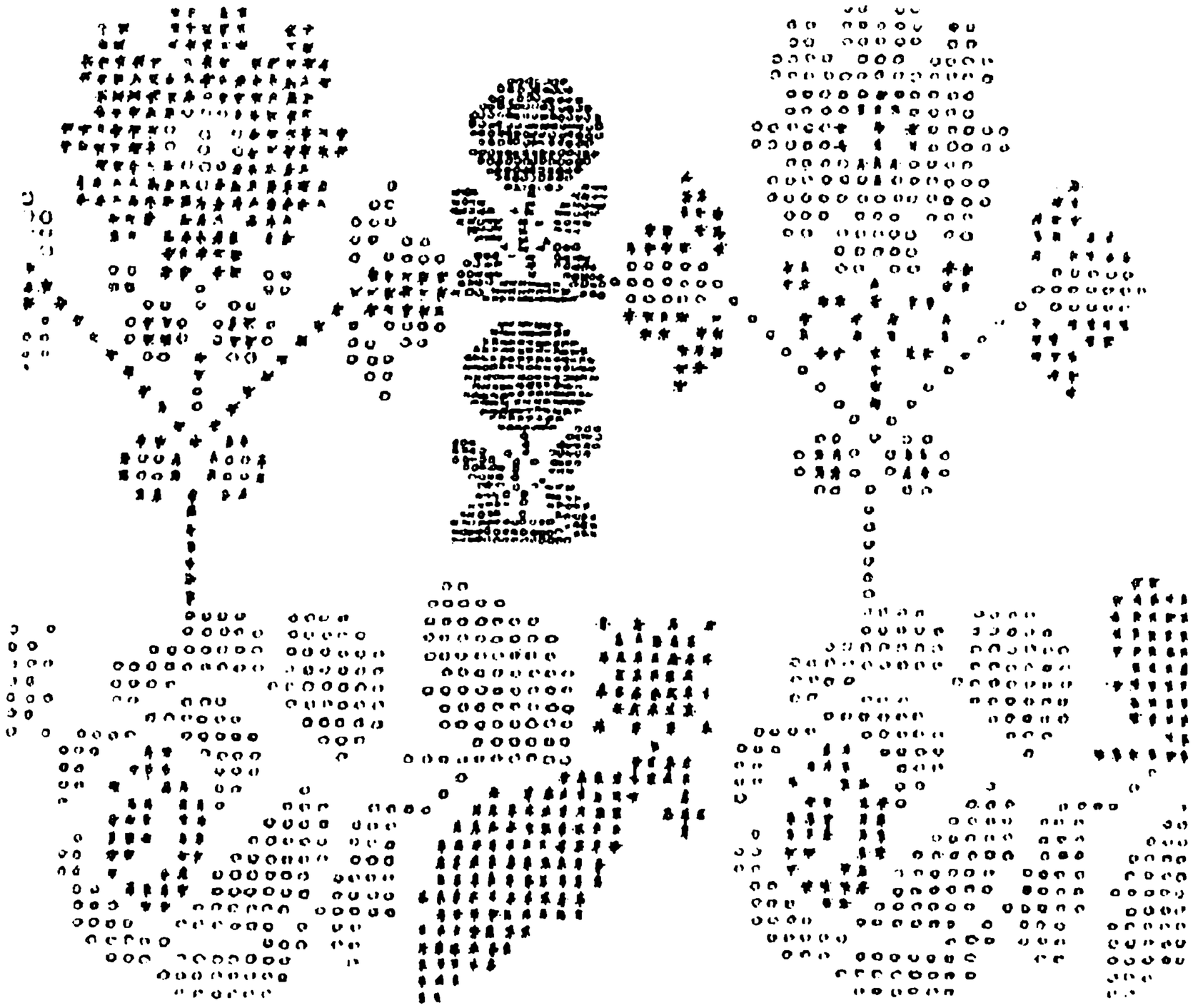


РИС. 3

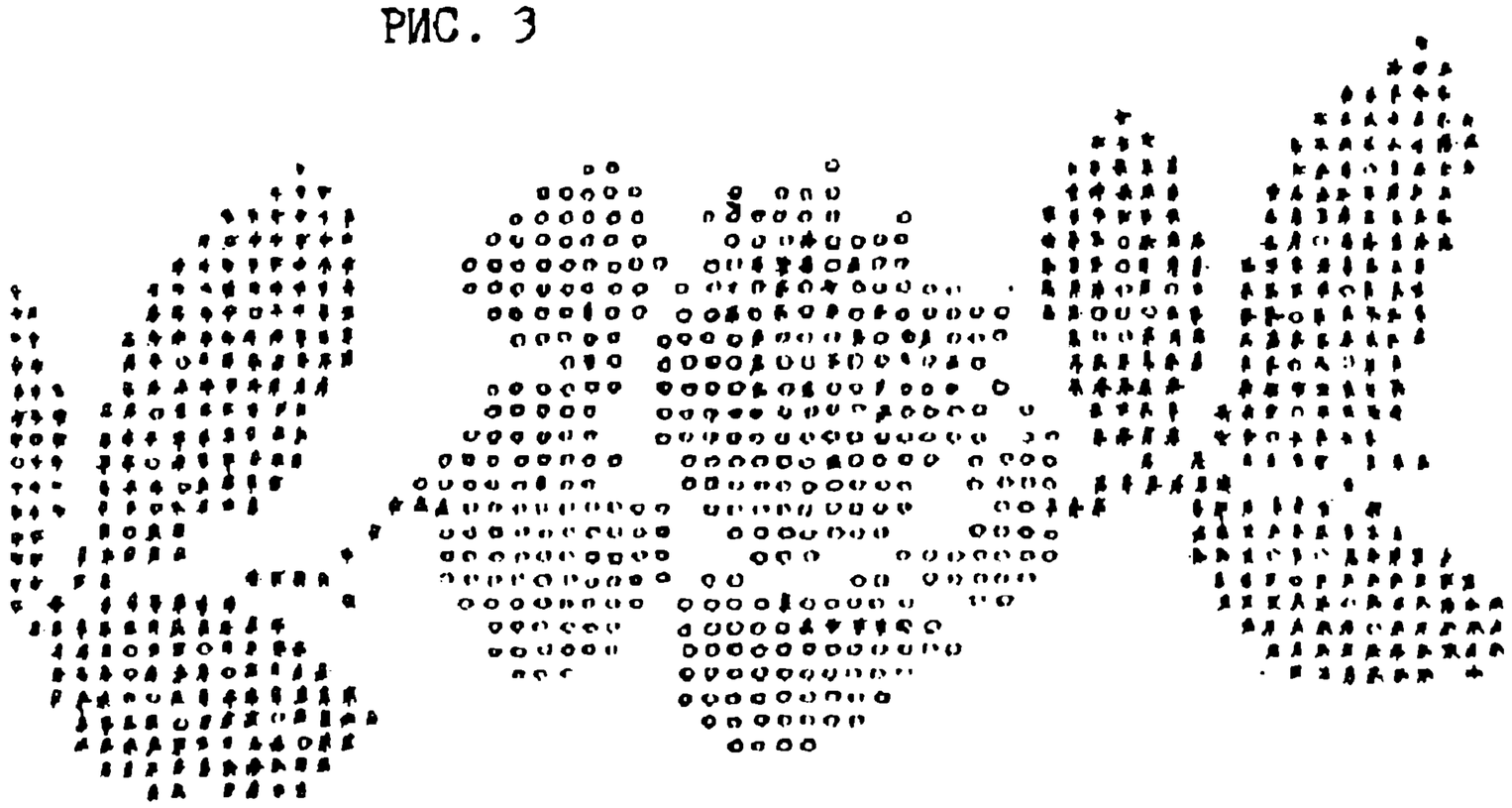


РИС. 4

Таким образом, рассматриваемое полотенце и его орнамент еще сохраняют в себе черты древней традиции изготовления и украшения полотенец. Однако, с началом двадцатого века, под влиянием городской моды активизируется, начавшаяся задолго до этого, демифологизация содержания мотивов, нарастает тяга к уточнению деталей, конкретизации образа. Особенно активным было воздействие городских образцов с растительным орнаментом(Рис. 3,4). В шитье "крестом" появляется изображение цветов: роз, тюльпанов, незабудок, маков. Орнаментом такого характера отличается второе из рассматриваемых нами полотенец, изготовленное в 30-е годы(Рис.3). Полотенце предназначалось для украшения иконы и представляет собой тканое "запросто" тонкое льняное полотно длиной 212 см. Концы его украшены вышивкой и наконечниками(20 см), связанными крючком из белых хлопчатобумажных ниток. Вышивка выполнена в технике болгарского креста красной и черной "бумагой". Говорить о семантической роли данного орнамента не приходится. Таким образом, поддаваясь влиянию городской моды, полотенца крестьянок села Михайловки теряют свою сакральную роль, оставаясь предметами бытового и декоративного характера.

Следующее рассматриваемое полотенце - кержацкий "рукотерт", найденный экспедиционной группой БГПУ в селе Усть-Калманка (Рис.2). Временем изготовления "рукотерта" является последнее десятилетие 19 в., что очевидно по наличию тех новшеств в украшении полотенца, которые пришли в среду кержаков с городской модой. "Рукотерт" представляет собой льняное полотенце домашнего изготовления длиной 2 м. Ширина(35 см.) соответствует традиционной. Однако полотенце украшено весьма скромной вышивкой и наконечниками("галунцами"), связанными крючком из белых хлопчатобумажных ниток. Общая ширина украшенного конца 28 см. Традиционно концы кержацких полотенец украшались различного типа вышивкой, тканьем, вязанием, достигая до 125 см длины, при чем "галунцы" были многоцветными с вывязанным традиционно-геометрическим узором [4]. Вышивка исполнена в технике болгарского креста красной и черной бумагой по счету нитей холста. Блонквист Е.Э. отмечает, что распространение вышивки крестом по счету нитей связано с наплывом "рассейских" переселенцев, оказавших определенное влияние на развитие вышивки кержачек. Орнамент данного полотенца четко скомпанован и традиционно ограничен сверху и снизу узкой вышитой полоской. Он уже не содержит архаического мотива - ромба, характерного для большинства кержацких полотен, описанных в работах Блонквиста Е.Э., Амброза

А.К., Русаковой Л.М. Орнамент данного полотенца, гармонично сочетая в себе элементы растительного и геометрического характера, символизирует, видимо, бесконечный круговорот солнца и жизни. В древности смерть и рождение мыслились неразрывно, как вечное воскресение. В первую очередь это связывалось с зерном. В период уборки урожая вызревшие злаки срезали, молотили. Но вскоре "хоронили" в землю зерна и они возрождались для новой жизни, подобно тому, как умирало и рождалось солнце [5].

Подобное взаимовлияние и взаимозаимствование отмечаются и в вышивках других полотенец конца XIX - начала XX в.в. Усть-Калманского района.

Примечания

1. Богуславская И.Я. Русское народное искусство. 1968. С.5.

2. Бадяева Т.А. Тенденции развития крестьянской вышивки и особенности искусства строчевышивальных промыслов второй половины 19 - начала 20 в.в. //Русские художественные промыслы 19-20 в.в. и городские социальные основы искусства. М., 1983.- С.77-94.

3. Дурасов Г.П. Изобразительные мотивы в русской народной вышивке. М., 1990.- С.17.

4. Блонквист Э.Е., Гринкова Бухтарминские старообрядцы. 1930

5. Русакова Л.М. Архаический мотив ромба с крючками в узорах полотенец сибирских крестьянок. //Культурно-бытовые процессы у русских Сибири 18 - начала 20 в.в. Новосибирск, 1985.- С.129.

Л.И.КЛОКОВА

РУЧНОЕ ТКАЧЕСТВО НА АЛТАЕ(ПО МАТЕРИАЛАМ ГХМАК)

Государственный художественный музей Алтайского края(ГХМАК) располагает коллекцией поясов, которая отражает все многообразие технологий ручного ткачества русских старожилов Алтая.

Изготовляли пояса и опояски разнообразными способами: плетеный "на игле", или другое название пояса - "на бутылочку"; плетеный пояс на вилке; тканые как на обычном ткацком стане(кроснах), так ручным способом - на бердечке, на сволочке(ниту), на дощечках(кружках).

Пояс "на бутылочку" привезен из с.Нижний Уймон Усть-Коксинского района республики Алтай. Для плетения использовано восемь цветов (бордовый, зеленый, сиреневый, светло-желтый, фиолетовый, розовый, синий, темно-желтый), по две нити каждого цвета, что встречается крайне редко. Пояс из гаруса, длиной 262 см, шириной 1 см. В основе - тонкая хлопчатобумажная нить. Чтобы пояс

при носке не деформировался, внутри проходит толстая холщовая нить, закрепленная в кисти с двух сторон. Для плетения данного вида отмеряется в семь раз длиннее шерстяных нитей и в девять раз длиннее основы. Чтобы удобно было плести нити укорачивают, т.е. отступив с одного конца нити 10 см, наматывают оставшуюся часть в виде "восьмерки" между большим пальцем и мизинцем, но не до конца, оставляя для работы около 30 см. Сняв "восьмерку с руки" перехватывают посередине концом нити из 10 см и закрепляют. Все отмеренные нити собираются в пучок и на одном конце пучка завязываются в один общий узел и в него продевается приготовленная вязальная спица, которая затем ставится в стеклянную бутылку, а короткий конец с узлом опускается в горлышко бутылки. Нити разбираются по цветам и плетутся таким образом, чтобы нить основы всегда была натянута, а на нее завязывается из каждой шерстяной нити узел, закручиваясь по спирали вокруг спицы (а). Кисти, изготовленные из нитей всех цветов использованных в плетении пояса, закреплены с двух сторон вкруговую.

Два пояса, плетенные на вилке, привезены из Заринского района Алтайского края. Первый - длиной 100 см, шириной 2 см, второй - 104 см и 2,5 см, изготовлены из шерстяных и хлопчатобумажных нитей. Для плетения берется каждой нити в два раза больше готового изделия. В первом поясе взято последовательно 6 шерстяных скрученных нитей синего и черного цвета, 6 коричневых хлопчатобумажных и снова 6 шерстяных скрученных нитей синего и черного цвета. Во втором поясе последовательность нитей в сновании пояса несколько иная: 2 холщевые коричневые, 2 шерстяные синие, 1 шерстяная зеленая, 11 шерстяных скрученных черно-малиновых, 1 шерстяная зеленая, 2 шерстяные синие, 2 холщевые коричневые. Для плетения используется деревянная вилка из двух зубьев с расстоянием между концами 14-15 см, общей длиной 70 см, изготовленная из березы. Вилка закрепляется между коленей, нити делятся посередине и одеваются на один конец вилки, в первом поясе в левой стороне 6 черно-синих, 3 коричневых (счет от края к середине), во втором поясе в левой стороне 2 коричневых, 2 синих, 1 зеленая, 5 черно-малиновых. Концы для удобства заматываются в пасмочки в виде "восьмерок" и расправляются по рисунку. Пояс плетется в обе стороны от середины, для этого отделяется крайняя левая нить и прокладывается к середине, т.е. к правому краю левой пряди через одну, перекрещиваясь с проходящими нитями, то сверху, то снизу, образуя полотняное переплетение. Затем также прокладываем нить с правой стороны. Узор в первом поясе получается в виде елочки из коричневых и черно-синих

нитей, во втором - на черно-бордовом фоне ромбы из зеленых, синих и коричневых нитей(б). Кисти образуются из концов пояса.

Нами найдены старинные деревянные дощечки у жительницы с.Куяча Клепиковой Ксении Владимировны, изготовленные из дерева. Каждая дощечка имеет четыре дырочки по углам(в). В каждую дырочку пропускают по одной нити в определенном положении, чаще навстречу друг другу. Один конец основы прикрепляют к гвоздю, вбитому в стене, другой ткачихи обвязывает вокруг поясницы. Каждый раз при повороте дощечки по "солнышку" ровно на четверть образуется все новый зев, в него пропускают уток(г). Узор получается чаще всего, благодаря сочетанию механически прокрученных разных цветов нитей в основе, либо путем выборки в основе отдельных нитей для узора во время тканья, чем нарушается механически получаемый зев. Данный технический прием дает большое разнообразие в узорах. Изображение ромбов, кругов, треугольников, свастик, имеющих значение амулетов, часто встречается на тканных поясах и вожжах Алтайского района (рис.1-10). Кроме того, при работе на дощечках возможно тканье молитв и именников(именных поясов) (рис.2,3,5,6,8). Ширина определяется количеством дощечек. Пояса, опояски, вожжи, зафиксированные в Алтайском районе, сотканы как на довольно малом количестве дощечек - 18(рис.6), среднем - 20,23,28,30(рис.2,7,8,4), так и на большом - 45,51(1,3,5).

Другой способ - это тканье на бердечке, тонкой дощечке чуть больше ладони(в ширину). И чем оно длиннее, тем шире будущий поясок. Поперек бердечка делаются тонкие и узкие параллельные друг другу пропилы, а в каждой перегородке сверлятся дырочки (д). Нечетная нить пропускается в пропил бердечка, четная - в дырочку. Бердечко попеременно поднимают или опускают и каждый раз в образовавшийся зев пропускают нить утка и прибивают челноком(е,ж). Затем процесс повторяется и образуется пояс простого полотняного переплетения. В найденных нами поясах используется браное ткачество, где деревянной дощечкой "бральницей" выбираются по счету нити основы в соответствии с рисунком(рис.9,10).

В тканье на сволочке(ниту) каждая нить обвивалась вокруг небольшой круглой палочки - "кочульки". Причем нечетные нити сверху, а четные - снизу. Так получался первый зев основы. Нижние нитки перевязывали петлями - "нитами" из прочной льняной или пеньковой пряжи(з). При подтягивании этих нитей кверху происходит смена зева. Один конец основы как и при тканье на дощечках и бердечке прикреплялся к гвоздю, другой - к поясу ткачи-

хи(рис.11,12). Данные пояса также выполнены в технике браного ткачества.

Снование поясов и опоясков на нить(сволочке), бердечке зависит от выбранного узора. В найденных нами поясах присутствуют разные способы снования. В поясе N 9 кромка "парочками"(2 нити красные, 2 - желтые, 2 - зеленые, 3 - светло-желтые), основной рисунок "троечками"(50 нитей красных, 10 - желтых, 14 - зеленых, плюс для уравнивания рисунка 2 красные), т.е. всего 93 нити: основа шерстяная, уток холщевый. В поясе N 10 кромка "пучки"(3 нити бордовые, 3 - желтые), основной рисунок "троечками"(24 бордовых нити, 12 - синих, плюс 2 бордовых), всего 44 нити, все нити шерстяные, уток холщовый. В опояске N 11 кромка "парочками"(12 шерстяных розовых нитей, 12 - шерстяных оранжевых нитей, 24 - холщовых синих нити), основной рисунок "парочки"(54 шерстяные коричневые нити, 54 - холщовые розовые нити, плюс для уравнивания рисунка одна шерстяная коричневая нить), всего 135 нитей. В опояске N 12 кромка "пучки"(8 синих холщевых нитей), основной рисунок "парочки"(48 розовых холщевых нитей, 47 коричневых шерстяных нитей, плюс 1 розовая холщевая нить для уравнивания рисунка), всего 103 нити.

Пояса на нить(сволочке), берде ткут перебирая нити основы в определенном порядке и определенному счету для каждого узора. В этих переборных поясах различаются два типа: пояса с "простым утком" и пояса с "потайным утком". Процесс тканья и тех и других один и тот же. Разница заключается в основании основы и в характере утка. Пояса с "простым утком" снуют пропуская в основу переменно пару льняных и пару шерстяных нитей; уток - льняной. Перебору подлежат шерстяные нити. При тканье получается двусторонний узор, причем первая сторона является как бы позитивом, другая - негативом; выпуклая часть, образуемая поднятыми шерстяными нитями основы, образует сам узор с одной стороны, ему соответствует плоский узор с другой стороны, и обратно. Рельефный узор, выткан-ный данным способом, будет шерстяной, а плоский фон образован одноцветными льняными нитями основы и утка(рис.10). Для образования каемок по краям пояса обычно пропускают при снование по несколько пар ниток какого-нибудь иного цвета, чем льняные нити основы и утка. Пояса с "потайным утком" снуют целиком из шерстяной пряжи. Уток льняной, хотя изредка применяют и шерстяной. При всей шерстяной основе уток как бы тонет в толстых шерстяных нитях основы и его не видно, он действительно является потайным. В данном поясе уже нет рельефного узора, а весь пояс будет одинаковой

толщины. Узор образуется разноцветными нитями основы путем перебора определенного цвета (рис.9,11,12).

В научной литературе отмечается особая значимость цветового кода, который является одним из важнейших элементов, при помощи которого создается модель мира. В славянской традиции красный цвет является наиболее архаичным и универсальным способом моделирования ритуальных объектов [3]. Чаще всего в поясах Алтайского района знаки, слова и фон середины пояса образуются из сочетания всех оттенков красного (оранжевого, бордового, розового, малинового, алого) с черным (рис.6), коричневым (рис.1,3,4), реже с зеленым (рис.2), интересны варианты алого с бордовым (рис.5), желтого с сиренево-фиолетовым (рис.8), черного с зеленым (рис.7).

Все пояса завершаются кистями. У многих они образуются из концов пояса (рис.1,11,12). Встречаются пояса, где кисти изготовлены из дополнительных нитей разного цвета, закрепленных к концам пояса вкруговую. Для этого шерстяные или гарусные нити нарезаем в два раза длиннее предполагаемой кисти и крючком продергиваем через концы пояса по окружности до нужной толщины кисти, затем берем шерстяную ниточку, обматываем ею несколько раз пояс, завязываем, подравниваем концы (рис.2,5,6,8-10). Таким же образом сделаны кисти разных цветов (красная, желтая, алая, зеленая) у вожжей и располагаются по всей их длине через 30 см (рис.3). Встречаются пояса с двумя кистями на концах, т.е. из дополнительных нитей, которые делаются вначале также, как и во втором варианте, затем все нити кисти делятся на две части, где каждая отдельно закручивается закрепляющей нитью (рис.4,7).

Таким образом, встреченные нами в Алтайском районе пояса сохраняют древнейшие технологии их изготовления, которые известны на всей территории России. До сих пор некоторые старожилы (Ощепкова Мария Ермиловна) владеют данными технологиями и бережно хранят инструменты для ткачества.

Рис.1. Опояска тканая на 45 дощечках из шерстяных нитей домашнего крашения, длина 2 м 95 см, ширина 6,5 см, с.Куяган Алтайского района.

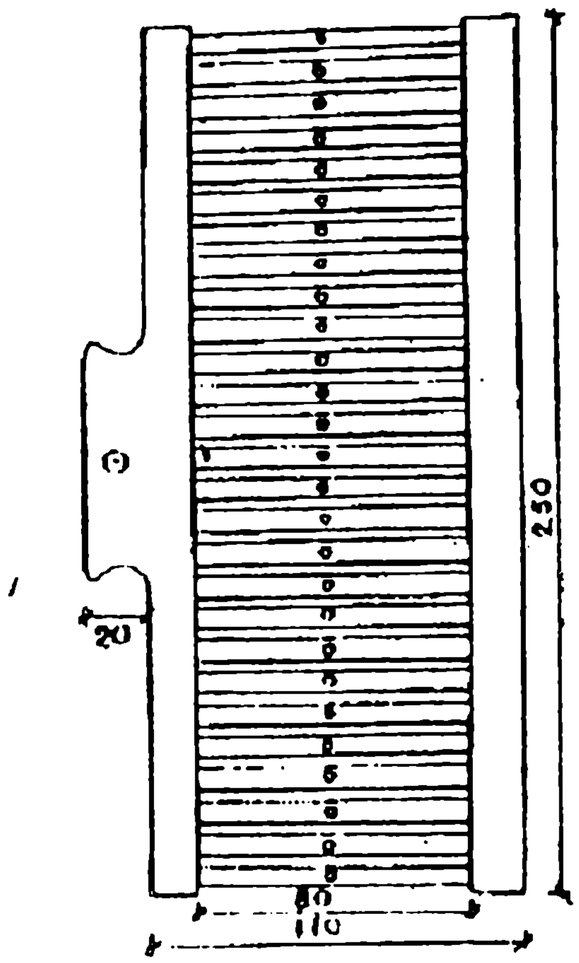
Рис.2. Пояс на 20 дощечках изготовлен из шерстяных нитей домашнего крашения, длина 1 м 85 см, ширина 2,5 см, с.Ая Алтайского района.

Рис.3. Вожжи тканые из шерстяных нитей домашнего крашения на 51 дощечке, длина 2 м 95 см, ширина 6,5 см, с.Тоурак Алтайского района.

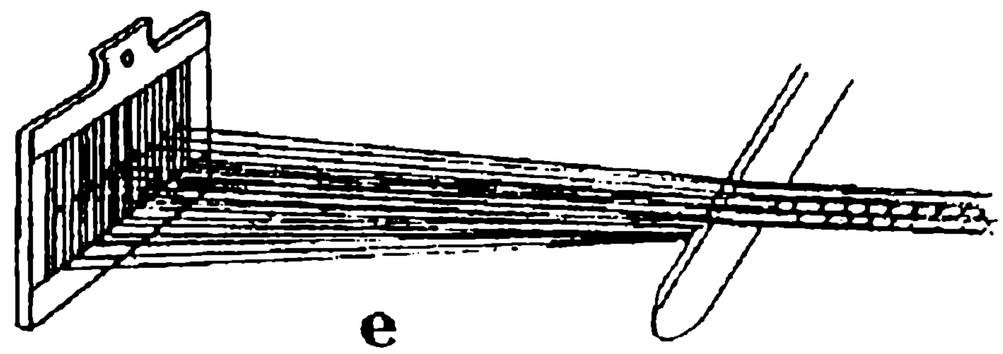
Рис.4. Пояс гарусный соткан на 30 дощечках, длина 2 м 25 см, ширина 2,5 см, с.Каянча Алтайского района.

Рис.5. Опояска из гаруса на 51 дощечке, длина 2 м 45 см, ширина 4,5 см, с.Белое Алтайского района.

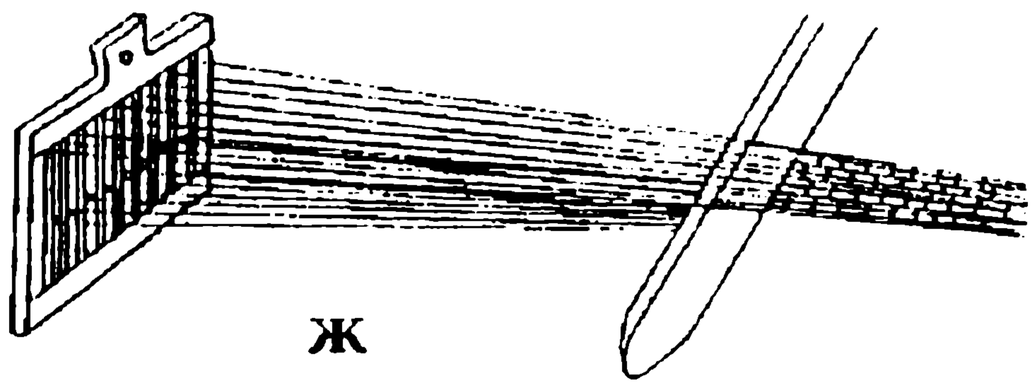
Рис.6. Пояс на 18 дощечках соткан из шерстяных нитей домашнего крашения, длина 1 м 50 см, ширина 2 см.



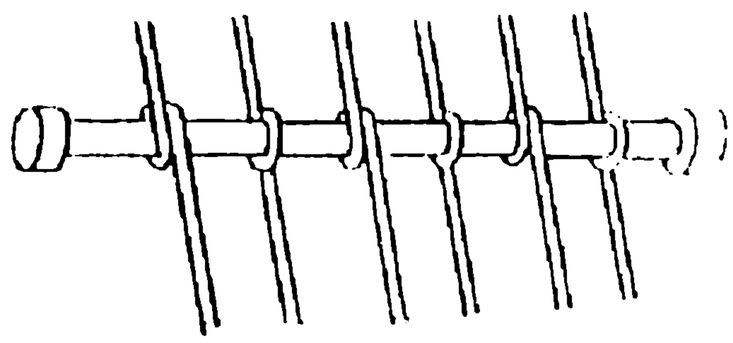
А

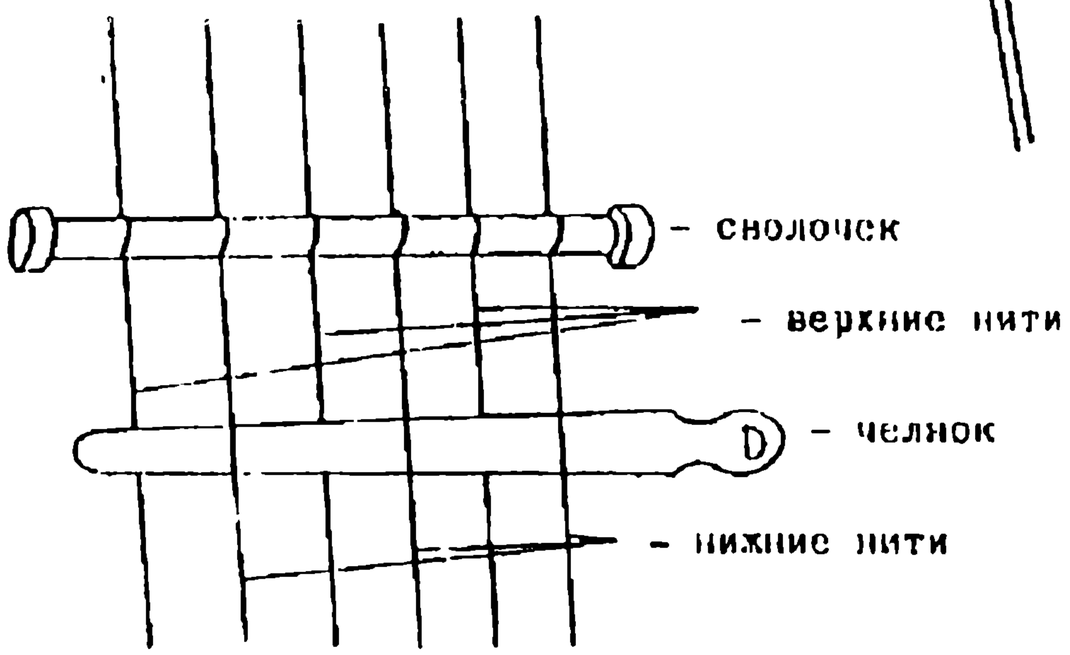


е

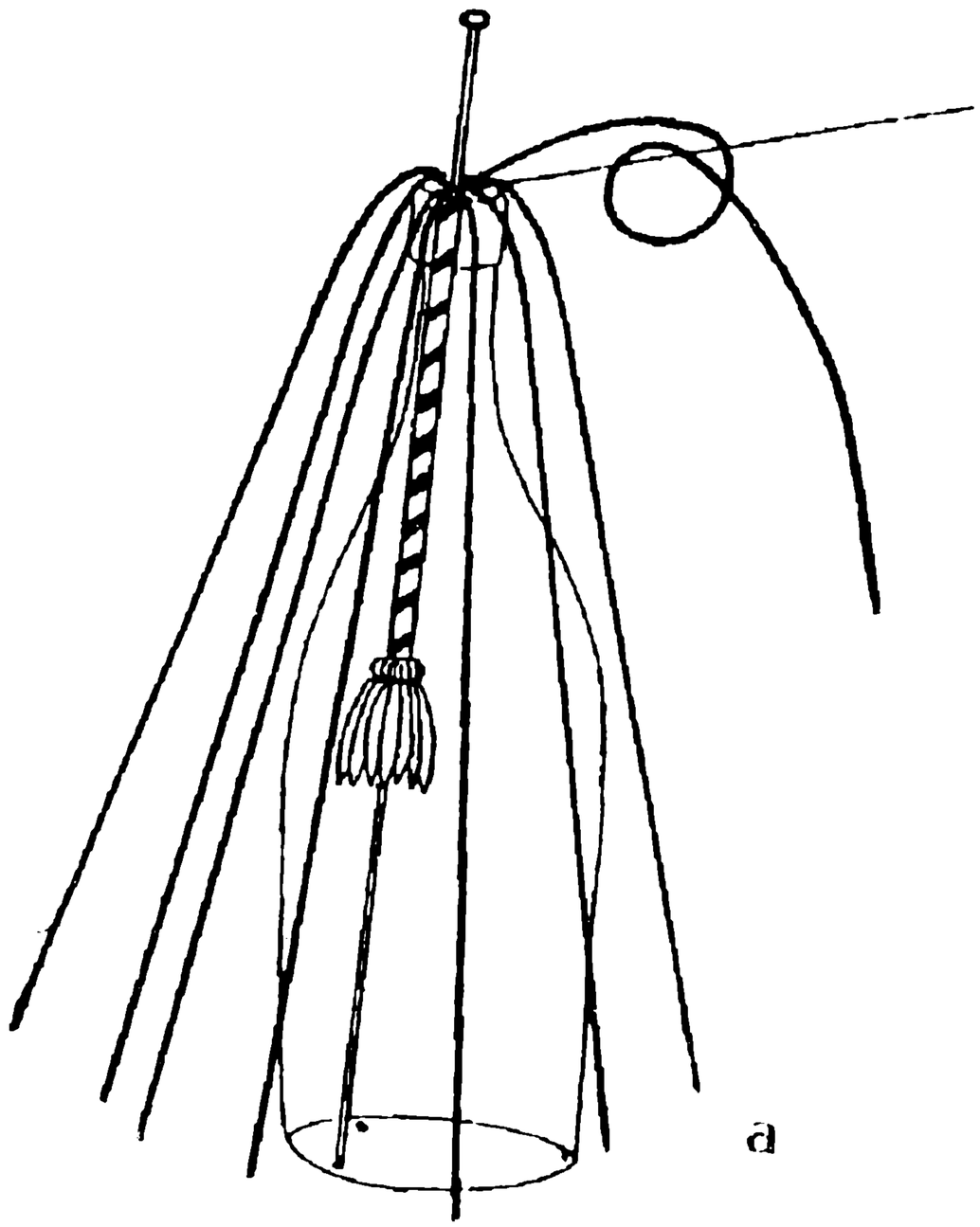


ж

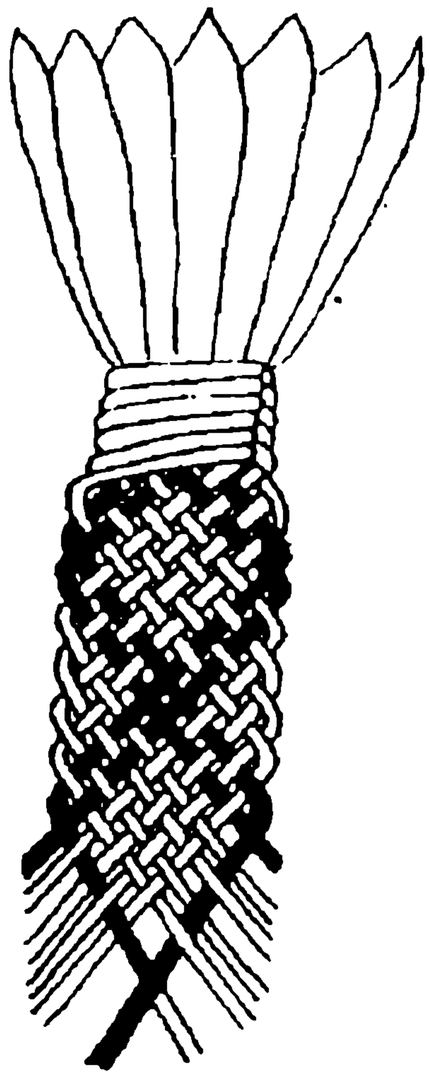




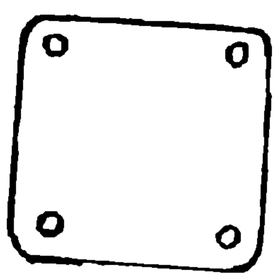
3



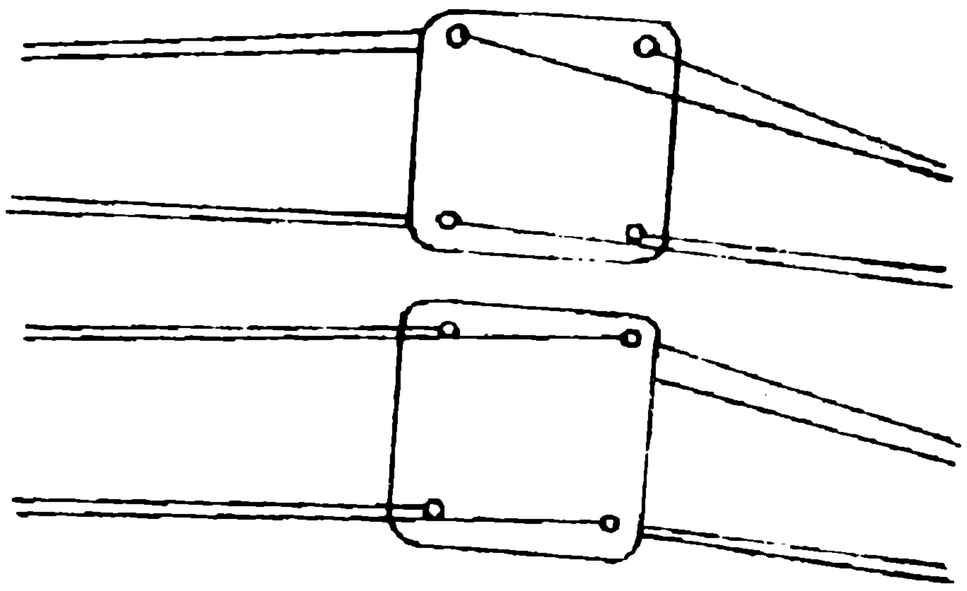
а

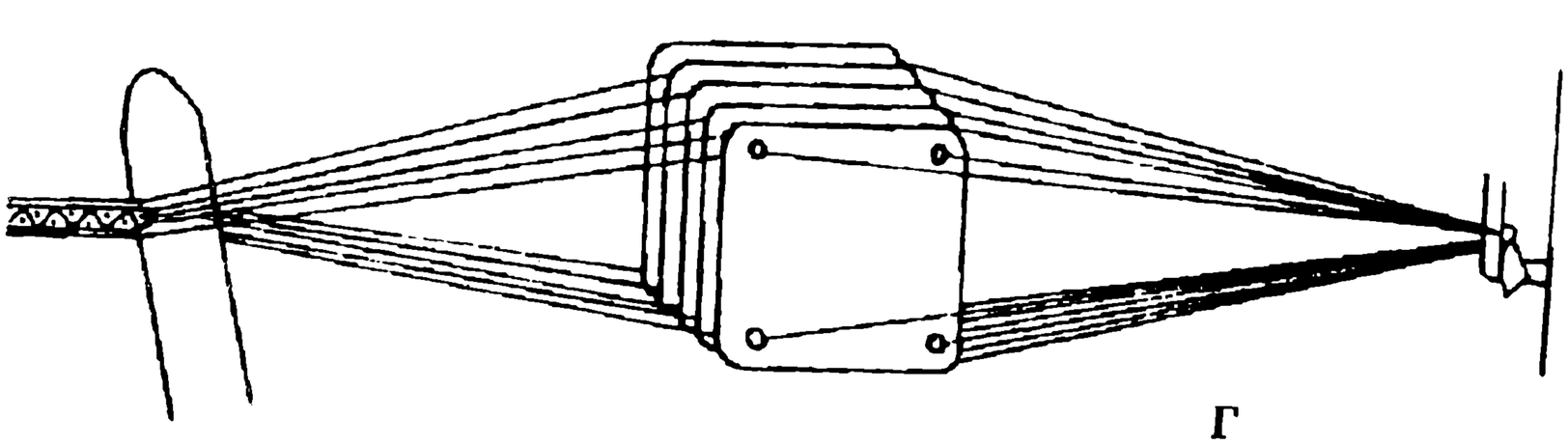


б

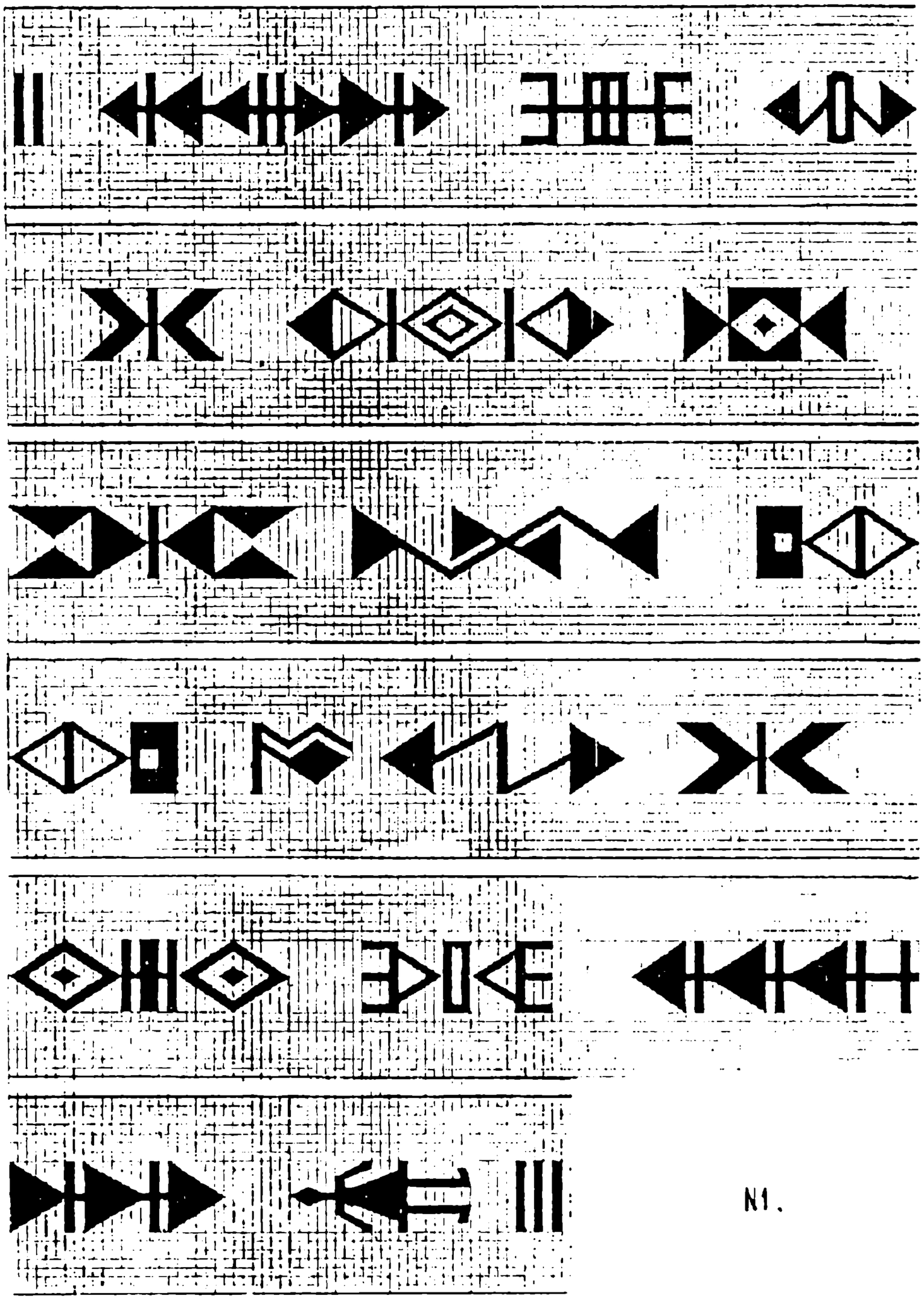


в

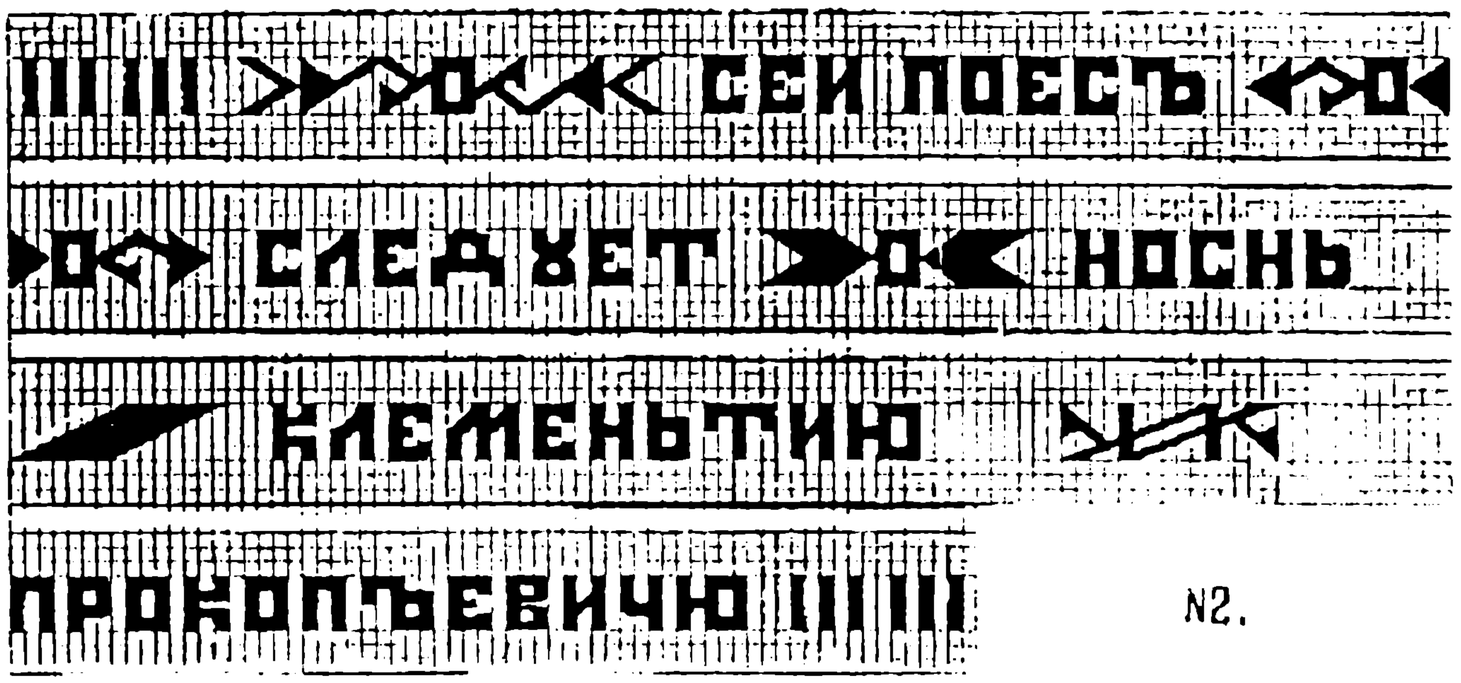




г



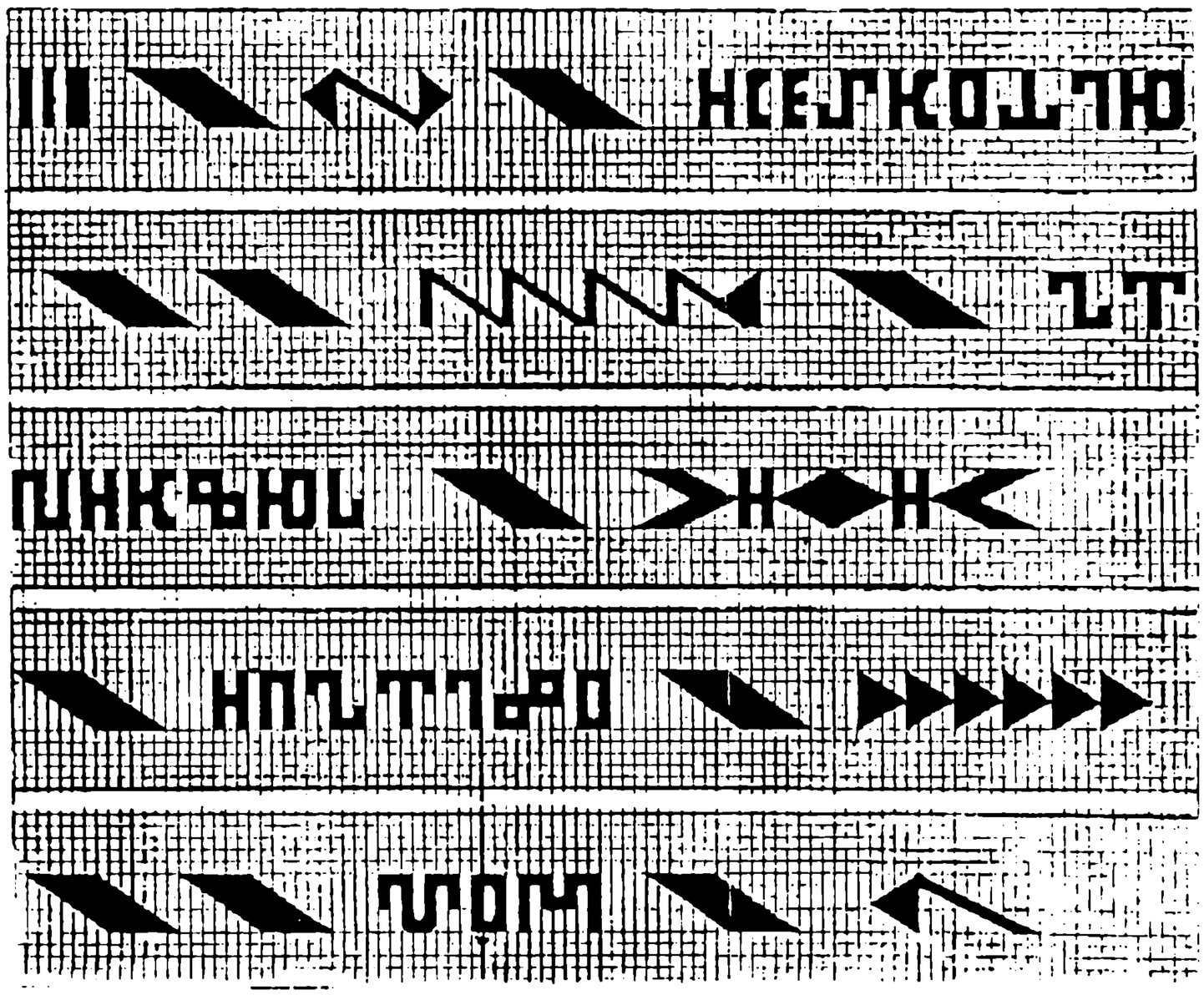
N1.



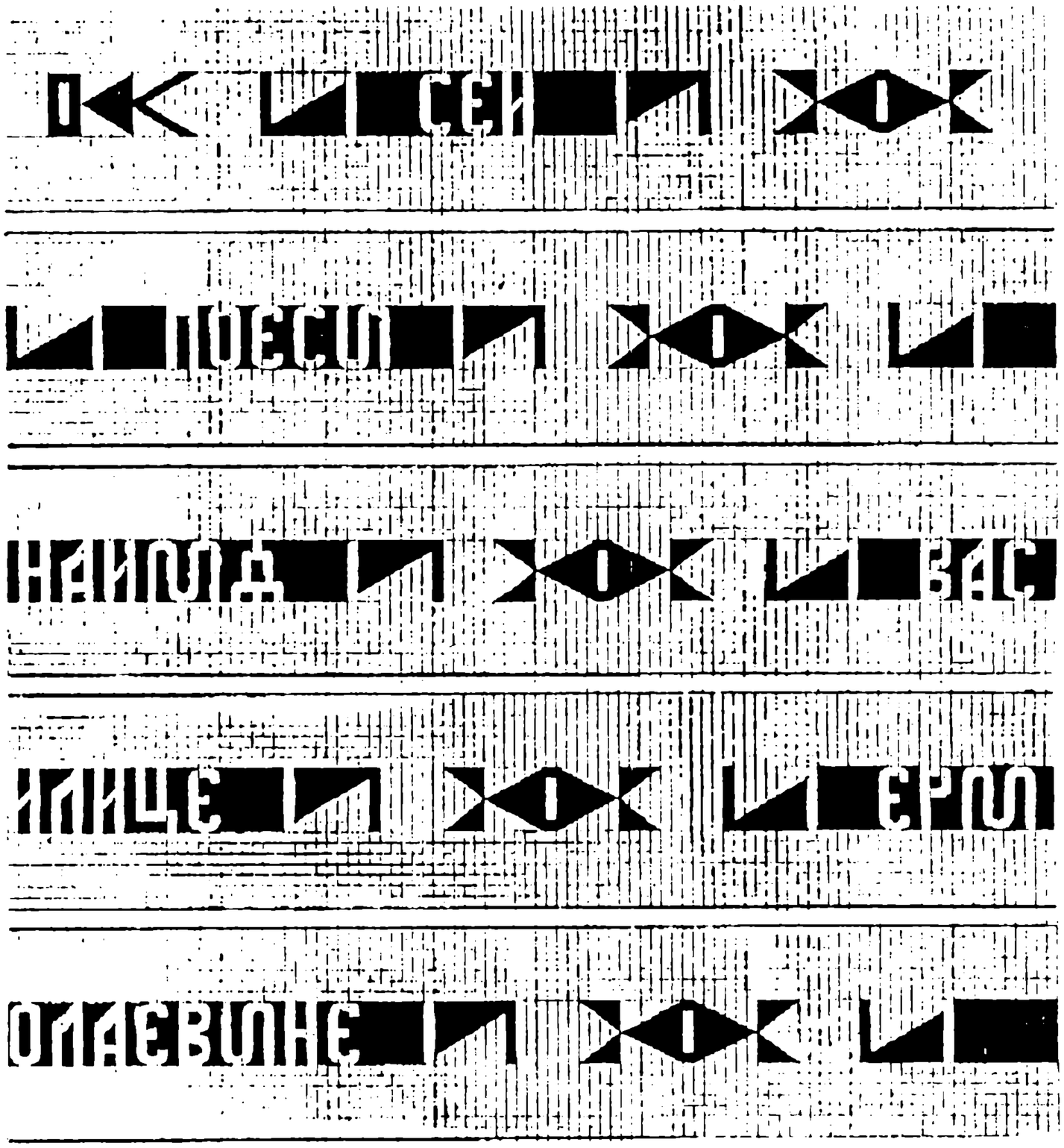
N2.



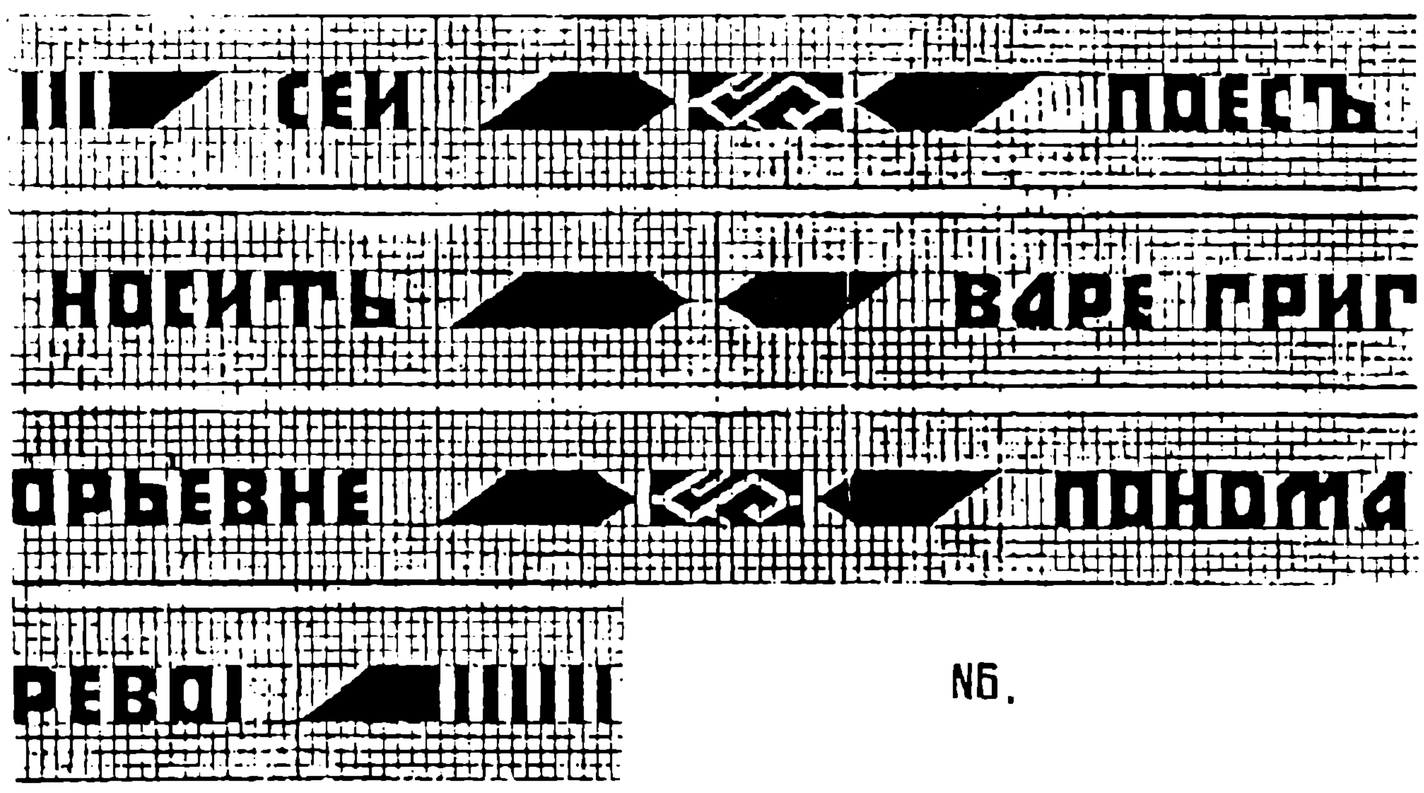
N3.



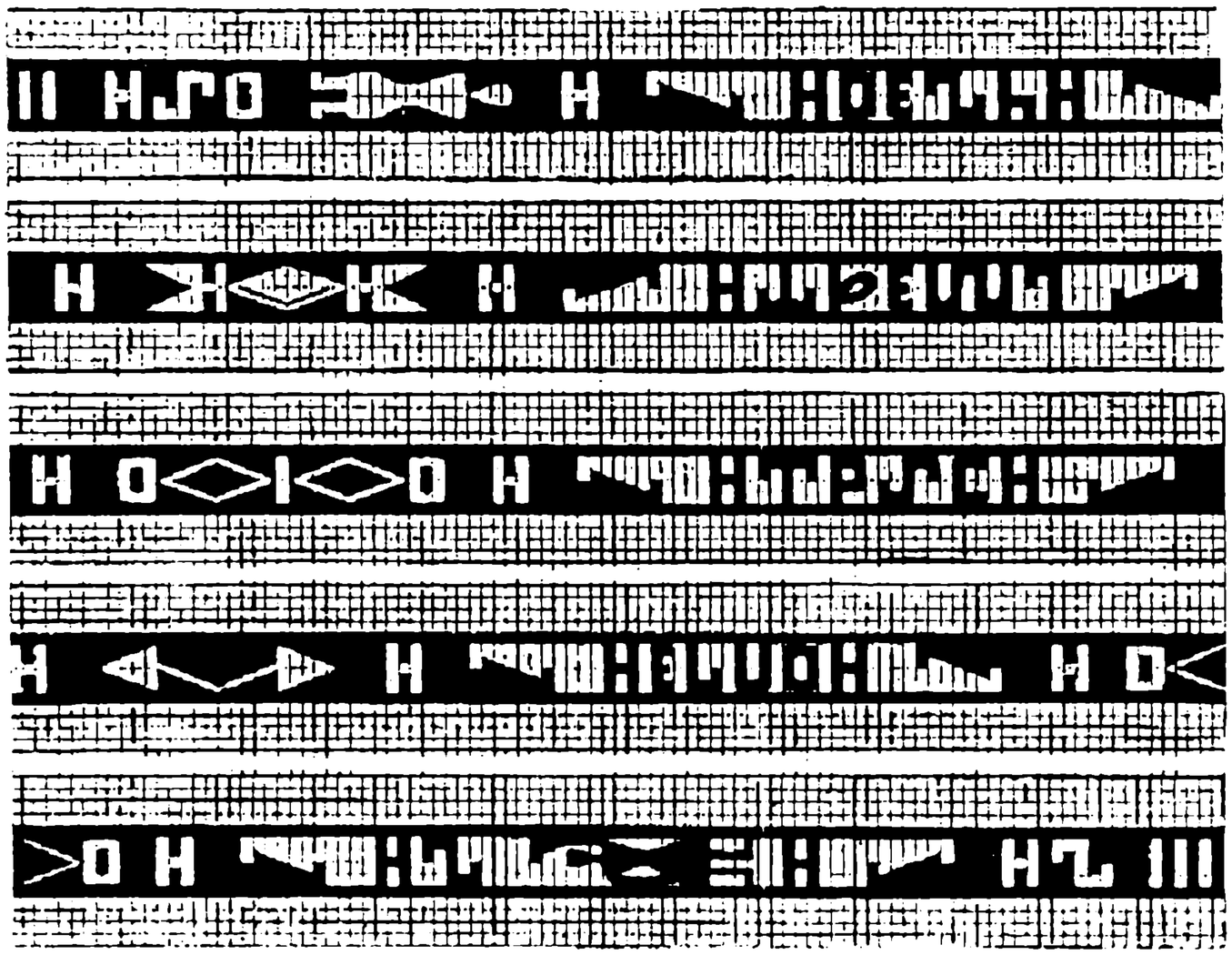
N4.



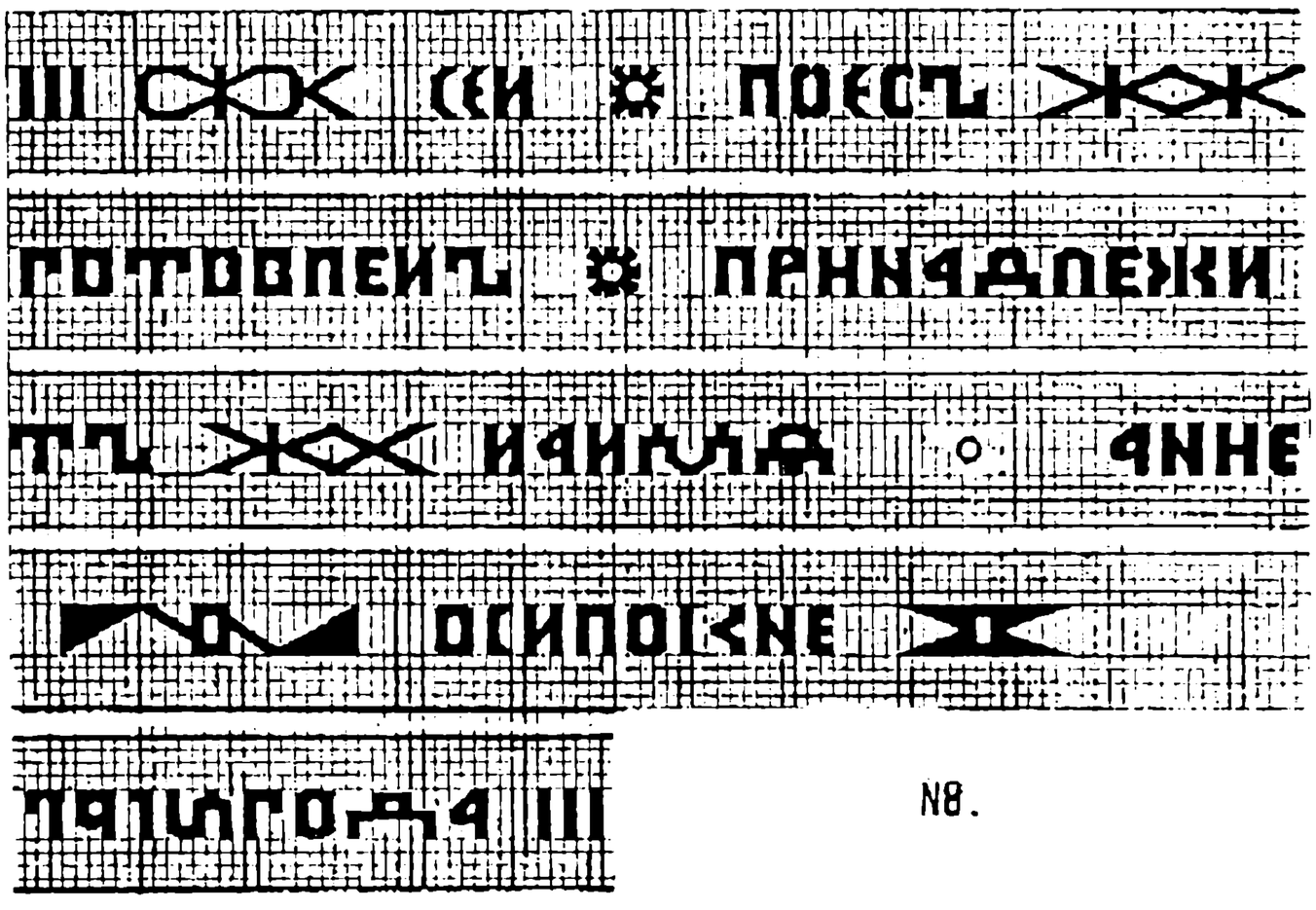
N5.



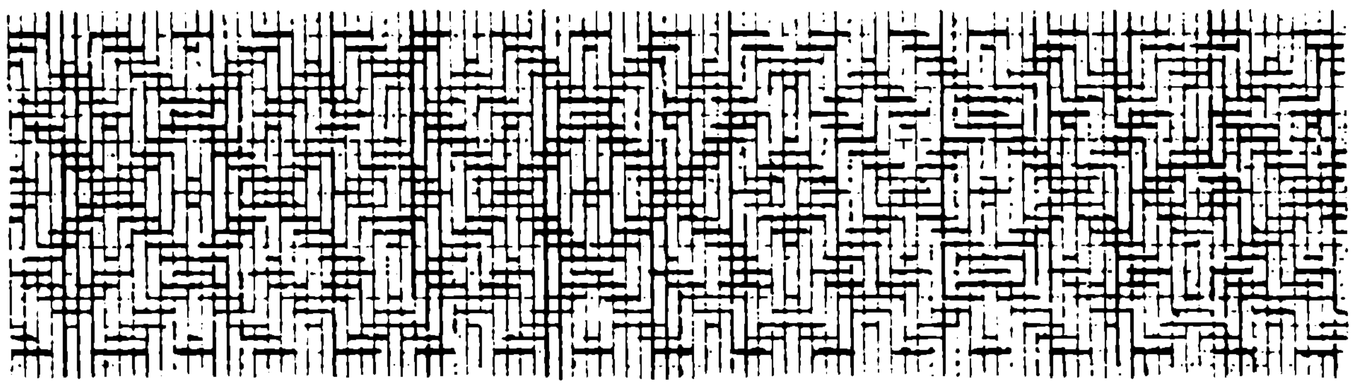
N6.



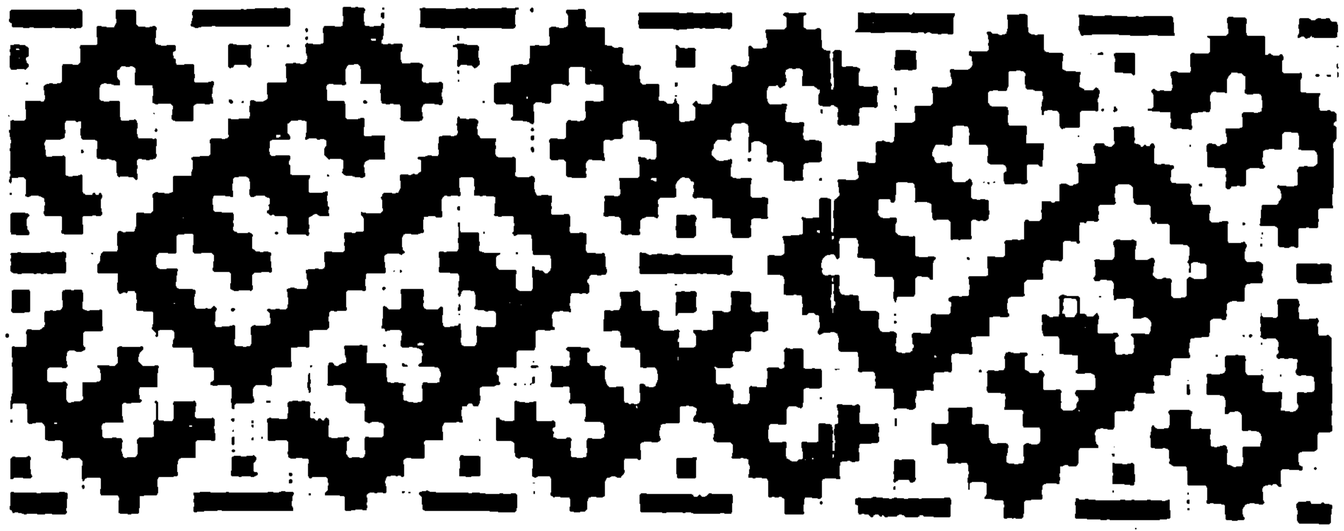
№7.



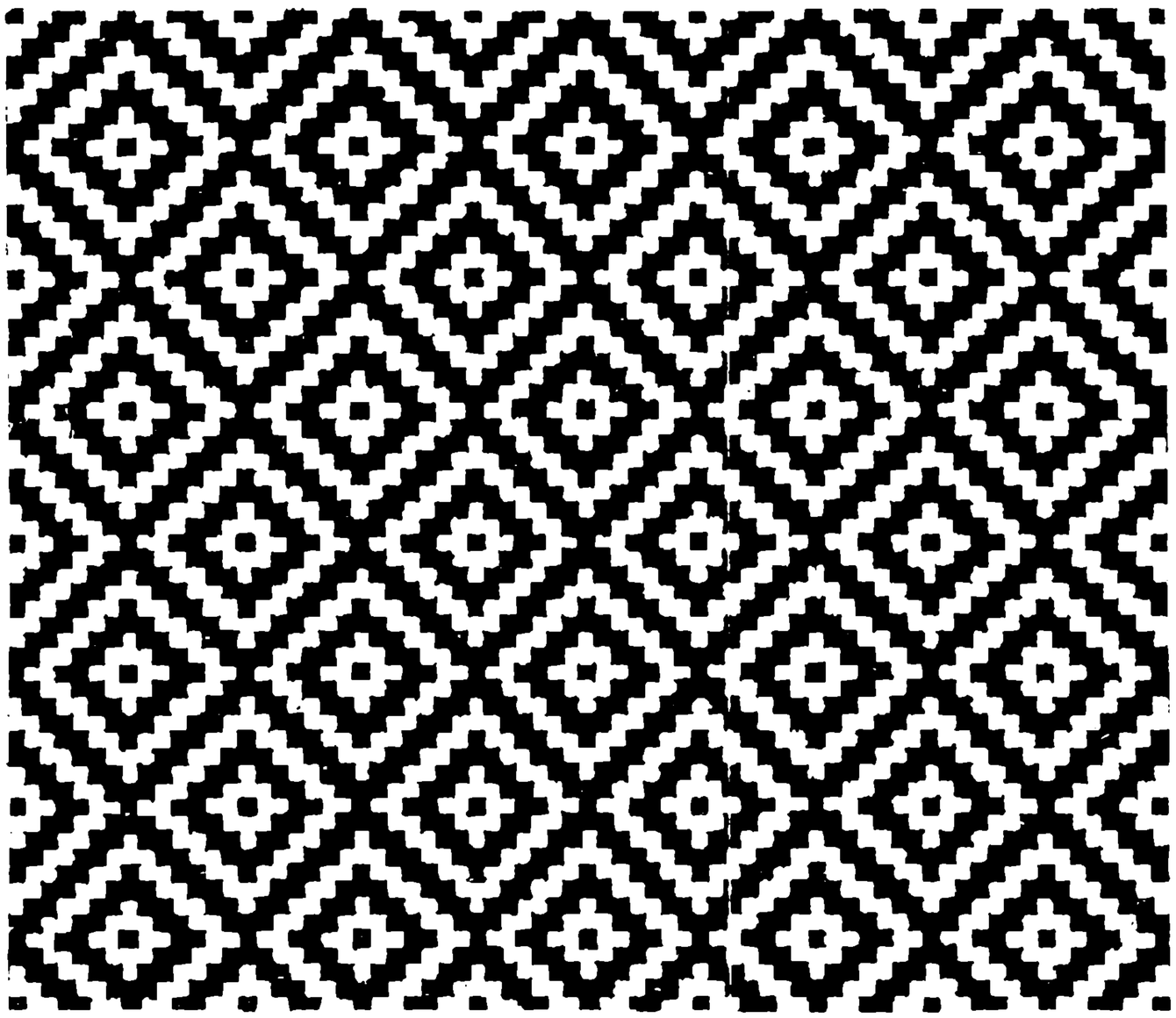
№8.



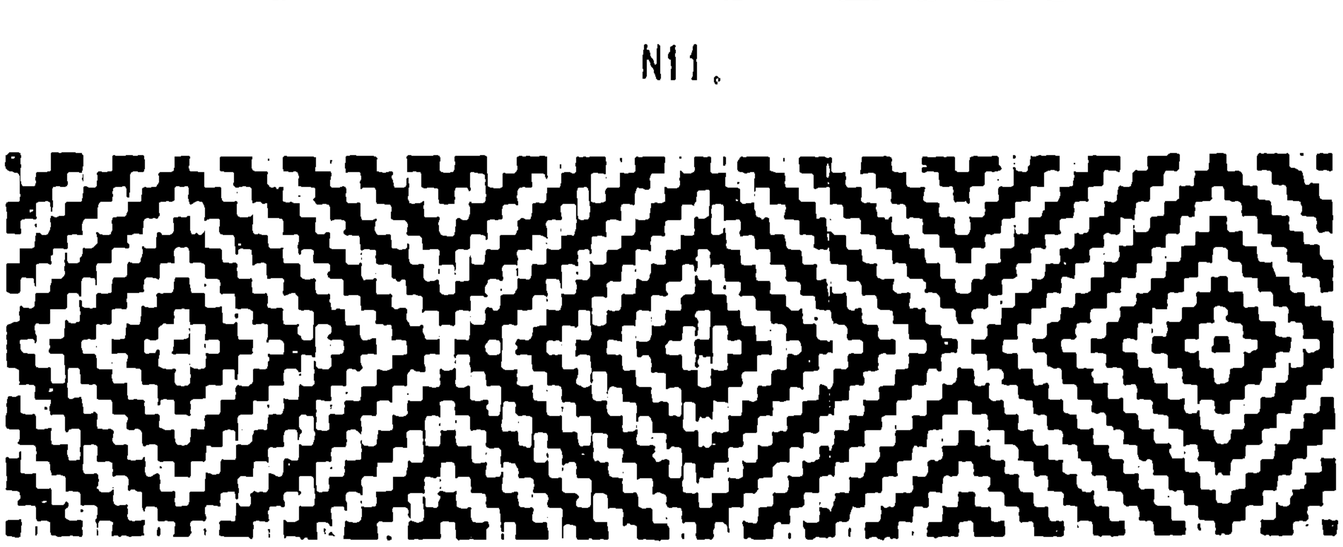
№9.



N10.



N11.



N12.

Рис.7. Пояс гарусный соткан на 28 дощечках, длина 2 м 2 см, ширина 2 см, с.Ая Алтайского района.

Рис.8. Пояс из шерстяных нитей домашнего крашения на 23 дощечках, длина 2 м, ширина 3 см, с.Куяча Алтайского района.

Рис.9. Пояс из шерстяных нитей домашнего крашения, длина 1 м, ширина 3 см. Соткан на бедре, с.Сароса Алтайского района.

Рис.10. Пояс тканый на бедре из шерстяных нитей домашнего крашения, длина 1 м 86 см, ширина 3 см, с.Каянча Алтайского района.

Рис.11. Опояска тканая на сволочке из шерстяных нитей домашнего крашения, длина 3 м, ширина 8 см, с.Булатово Алтайского района.

Рис.12. Опояска из шерстяных нитей домашнего крашения тканая на берде, длина 2 м 40 см, ширина 6 см, с.Булатово Алтайского района.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баландина Г.М. Традиционные женские ремесла Пинежья.// Рукоделие. М., 1994. - С.49-88.

2. Гринкова Г.С. Одежда бухтарминских старообрядцев.// Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. - С.380-386.

3. Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX-XX в.в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1987. - С.238.

Н.Г.ПАНЬШИНА

МУЗЫКАЛЬНЫЕ НАРОДНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ НА ТЕРРИТОРИИ АЛТАЙСКОГО КРАЯ

Фольклорные образцы песенного и словесного жанров являются наиболее изученной областью в исследованиях традиционной русской культуры. К сожалению, изучению музыкальных инструментов уделялось внимания значительно меньше. Однако упоминания о существовании деревенских праздничных оркестров, отдельных инструментов встречаются в работах этнографов как прошлого столетия, так и современных. "Население мы встретили в праздничный день, - пишет Н.М.Ядринцев о д.Верхне-Катунской (Алтай), - ... *На оживленных улицах играли хороводы и раздавалась свирель*" (выделение мое) [1].

В ходе фольклорно-этнографических экспедиций последних лет в архиве Отдела реставрации и реконструкции традиционной русской культуры ГХМАК (ранее Краевой центр фольклора и народных ремесел) накопилось достаточно материалов, чтоб изучение данной темы стало актуальным.

По воспоминаниям информантов список музыкальных инструментов, бытовавших на территории Алтайского края, весьма разнообразен. Помимо традиционных гармоники и балалайки чаще всего встречаются упоминания о духовых инструментах как из семейства флейтовых, так и язычковых.

Рассмотрим эту группу народных инструментов с точки зрения технологии изготовления и материала. Ценность этих сведений состоит в том, что встреченные нами информанты сами делают инструменты и играют на них. Так, например, житель села Новокрасилова Заринского района Долгов Павел рассказал, что деревянную дудку можно смастерить двумя способами:

1 способ. "Срезать прутик желтотала или малахитового краснотала (растет возле речек), толщиной см 2. Постучать им со всех сторон, чтобы шкурка отслоилась и не порвалась. Когда шкурка отслоилась, вытащить "средину", выбрать из нее древесину (см. рис.1 а,б). Затем натянуть шкурку обратно, сделать дырочки "7 штук для нот" и отверстие(для свистка)".

Интересным в данной технологии является отсутствие сквозной полости и раструба. Таким образом, эта дудочка напоминает скорее свистульку, нежели традиционную представительницу семейства флейтовых - свирель.

Не менее интересен и второй способ изготовления дудки из того же материала: "Разрезать кору прутика по спирали, снять ее. Затем свернуть эту кору "как кулек", сделав один конец потоньше(рис.2 а,б). С тонкого конца дудки вставить прутик (с двух концов сжимается) и надрезать, "чтобы давал вибрацию". Сделать отверстия "для нот". Дудку с торца можно заткнуть деревянной пробкой из прутика и играть".

Отличительным моментом этого способа изготовления дудки является использование прутика, "дающего вибрацию", который выполняет роль пищика или язычка, что приближает данный духовой инструмент к семейству язычковых.

Дудки из краснотала или, как их называли, тальниковые, таловые дудки были распространены и в других районах Алтайского края. Так, например, Панов Михаил Никонович(1909 г.р.), житель села Куяган Алтайского района сообщил нам, что "такие дудки делают только весной, когда тальник делается жирным, и шкурка легко отходит. У дудки звук громкий, "толстый".

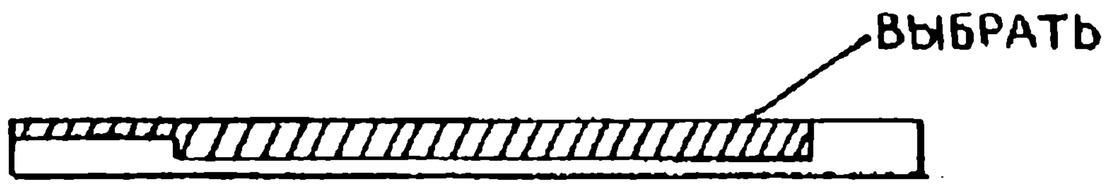
В молодости Михаил Никонович мастерил такие дудки и играл на них, но сейчас, ссылаясь на слабое зрение, сделать такую дудку уже не может. Судя по описания самой дудки и процесса ее изготовления этот инструмент напоминает дудку из прутика, сделанную первым из способов Павла Долгова.

Однако данными образцами разнообразие дудок, изготовленных из таловых веточек, не исчерпывается.

Рис. 1

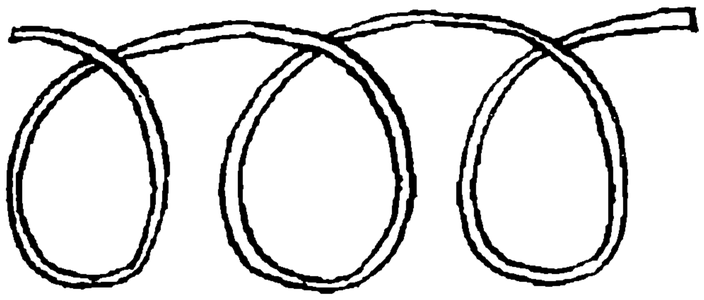


а

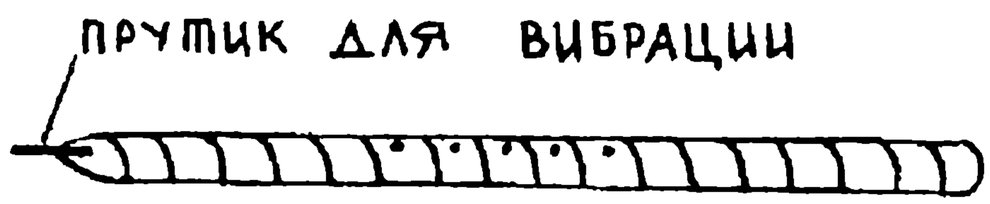


б

Рис. 2



а



б

Рис. 3

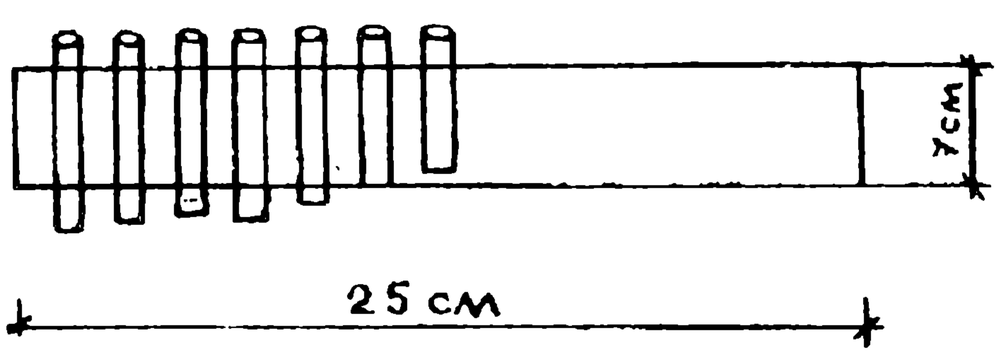
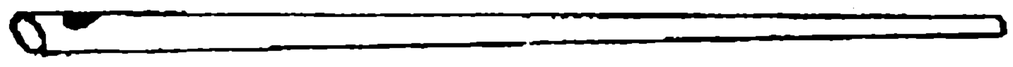


Рис. 4



Жительница села Среднекрасилово Заринского района Рыжкова Пелагея Ивановна (1911 г.р.), вспоминая о своем детстве, поведала удивительную историю о пастухе Наумкине Семене Захаровиче, который, играя на "дудочках", зазывал коров в стадо. "Дудочки", по-видимому, он делал сам: "снимал" из таловой веточки штук 7-8, прикреплял на досточку, с торца - дырочку (трубочкой). "Дул в разные дудочки, и получалась музыка. Умер давно. Играл он и на свистульках музыку". Со слов Пелагеи Ивановны этот инструмент выглядел примерно следующим образом:

По своей конструкции и принципу игры "дудочки" представляют собой аналог распространенным в России (в частности, в Курской области и в настоящее время) кугиклам (кувычкам), которые, в свою очередь, являются разновидностью древнейшей "флейты пана".

В качестве другого материала для изготовления деревянных духовых инструментов народные мастера использовали камыш и боржовую пучку (то есть растения с полым стеблем).

По свидетельству Панова Михаила Никоновича из с. Куягана Алтайского района для дудки из камыша "брали осенью сухой старый камыш. По размерам эта дудка такая же как и тальниковая. Корочку у камыша убирали, а пленка играла, важно было ее не порвать. Звук - тонкий, дребезжащий . То есть в дудке твой голос, твой разговор, только звук меняется".

Еще более прост способ изготовления дудки из боржовой пучки: надо срезать стебель растения, чтобы получилась трубка длиной 69-70 см. Один конец (потоньше) срезан перпендикулярно, другой (потолще) - под углом, с этого же конца острым ножом вырезается отверстие (рис.4).

Такую дудку по нашей просьбе смастерил Яков Федорович Серебрянников из с. Куячи Алтайского района. Несмотря на преклонный возраст (ему около 90 лет), он показал принцип игры на такой дудке, представив уникальный образец звучания народного инструмента. Эта дудка не имеет "отверстий для нот", высота звука меняется с помощью языка, а его длительность регулируется путем зажимания нижнего отверстия пальцем.

Духовые инструменты делали также из глины. Упоминания о них мы встречали в районах, где в прошлом процветало гончарное ремесло: Тюменцевский, Заринский, Алтайский, Кытмановский. Наряду с посудой и игрушками местные мастера-гончары делали свистульки - с одной стороны - детская забава, с другой - музыкальный инструмент.

Во время экспедиции 1992 года в Кытмановский район жительница села Семено-Красилово Гончарова Прасковья Васильевна (1909 г.р.) подарила свистульку в виде курочки, которой играла в детстве(затем она потерялась и была случайно найдена в огороде осенью 1992 года). Свистулька хорошо сохранилась, обладает достаточно сильным звуком, ее строй трехзвучный: d-f-g первой октавы.

Кроме традиционных в России музыкальных игрушек-свистулек на территории Алтайского края из глины делали дудочки. Об одной из таких дудочек рассказывала жительница с.Россоши Алтайского района Бухарина Александра Алексеевна(1930 г.р.) По ее словам длина дудочки не превышала 7-9 см. Она сделана в виде трубочки с ободком-утолщением на противоположной от свистка стороне. Имеет 4 отверстия "для нот", по два с одной и с другой стороны.

Продолжая рассказ о народных музыкальных инструментах на территории Алтайского края, нельзя не сказать о дудке из коровьего рога. Этот инструмент был популярен во время масленичных гуляний в д.Сарасе Алтайского района. Он издавал один очень громкий звук и являлся составной частью масленичного оркестра. А жительница д.Шпагино Заринского района Шевелева Апросинья Афанасьевна(1914 г.р.), повествуя о праздничном деревенском оркестре, существовавшем еще в начале 20-х годов нащего столетия, упоминает о бубне, украшенном колокольчиками и шашлунками, в который били специальной колотушкой.

Общая картина народного инструментария, представленного на территории Алтайского края, была бы неполной без упоминания о некоторых предметах утвари, при случае выполнявших роль шумовых и ударных инструментов: рубеля(древнейшего приспособления для глажения белья), деревянных ложек, печной заслонки, гребешков, ведер, литовок.

В данной статье автор не претендует на полный обзор музыкальных инструментов, бытовавших на территории Алтайского края. Это лишь первое приближение к данной теме, требующее дальнейшего сбора, обработки и анализа материала.

Примечания

1. Миненко Н.А. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни в XVIII- первой половине XIX в.в. Новосибирск: Наука, Сиб.отд-ние. 1989. 160 с.-(Серия "Страницы истории нашей Родины").
2. Галуза С.Д. Полевой дневник экспедиций 1992-1994 г.г.
3. Дубровская М.В. Отчет по экспедиции в Алтайский район в 1994 г.

Н.С.ПРОСКУРИНА

СОВРЕМЕННОЕ ДОМАШНЕЕ КОВРОДЕЛИЕ

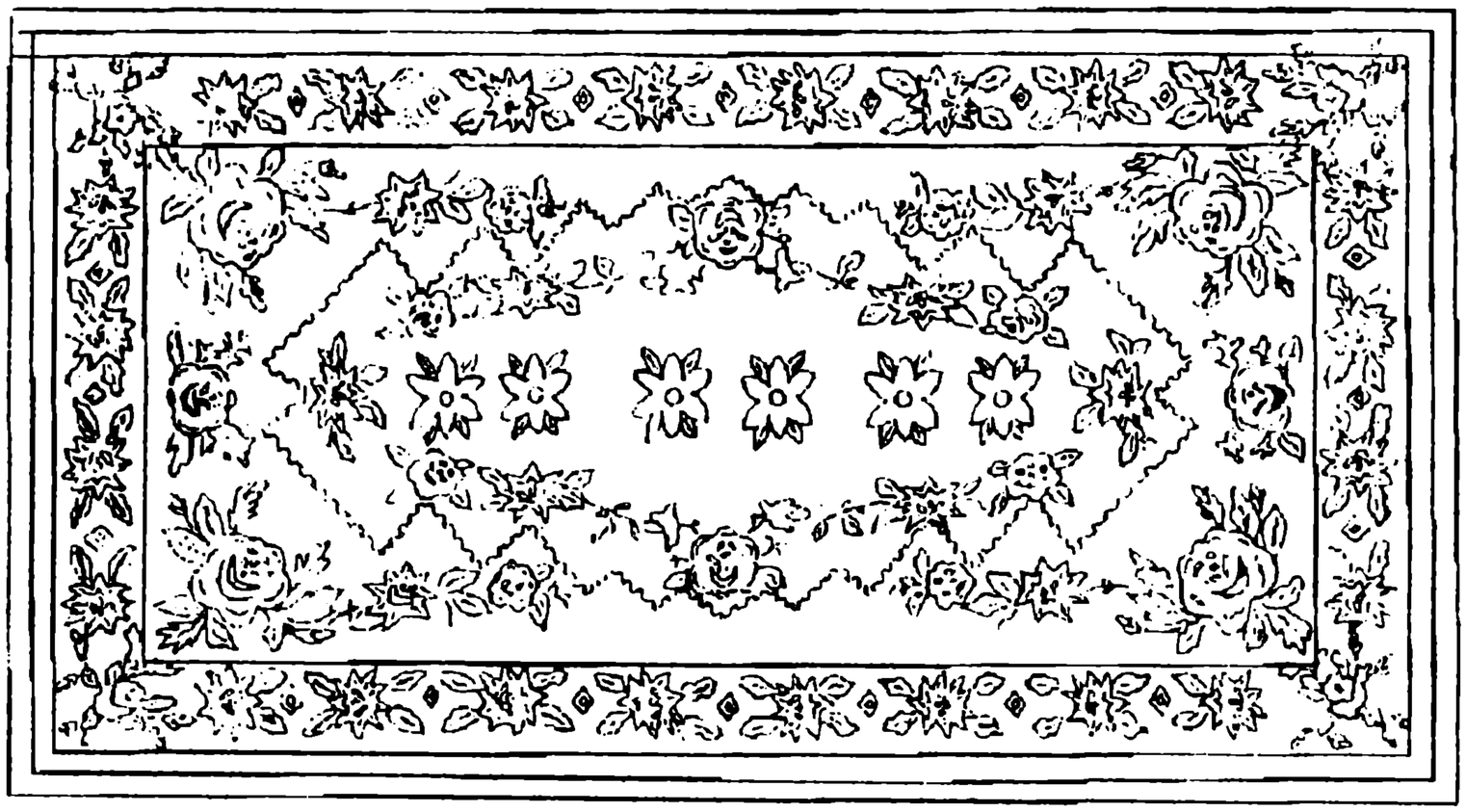
Декоративно-прикладное искусство села Михайловки Усть-Калманского района отличается многообразием видов и форм. Художественный труд сельских мастериц проявился в таких давних традиционных формах народного творчества как вышивка, ткачество, узорное тканье, кружевоплетение. В конце 70-х годов XX столетия в село пришло искусство ручного изготовления ковров. К сожалению, не удалось установить кто принес эту традицию. По словам Н.С.Бровкиной, переняли способ изготовления ковров михайловские мастерицы от женщин, временно проживающих в селе. На протяжении последующих лет ковроделие изменялось по сюжету, краскам, манере исполнения.

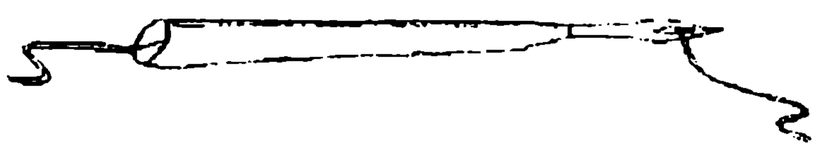
При подготовке данной работы, использовался материал, собранный в ходе опроса мастериц. Занимаются этим промыслом как женщины старшего поколения, так и молодые, имеющие свободное время. По их свидетельству, прежде чем приступить к непосредственному изготовлению ковра, нужно было приготовить все необходимое для этого процесса. В первую очередь выбиралась основа будущего ковра. Чаще всего в качестве основы использовалась бязь, мешковина, редко льняные простыни. Позднее(с середины 80-х годов) для этой цели стали применять гобеленовые покрывала. В последнем случае процесс выбивания облегчался, поскольку воспроизводился в цвете уже существующий орнамент. А поскольку основа была плотной, то ковер лучше держал форму. В этом было его преимущество.

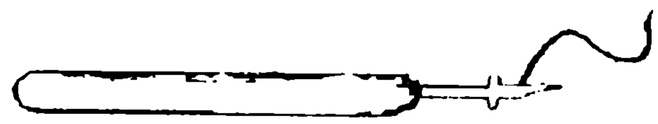
Вторым этапом ковродельного ремесла являлась подготовка станка или пял, на которые натягивалась основа будущего ковра(Рис.1). Определенного эталона для изготовления пял не существовало. Они могли быть абсолютно различной формы. Наиболее распространенными являлись пяла в виде высокого(до уровня среднего стола) прямоугольного приспособления с двумя дощатыми стенками и рамкой вверху. Работали за ним сидя.

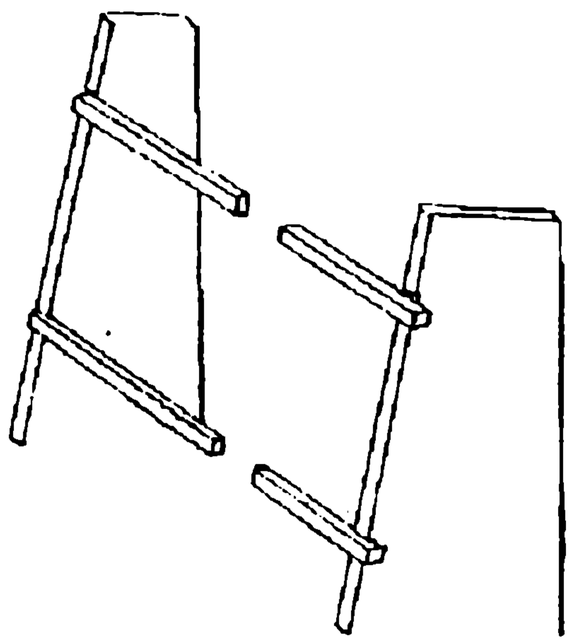
Единственным условием являлось пустое внутреннее пространство, которое позволяло бы свободно двигаться игле. Иногда использовали в качестве замены станка стиральную машину. Иглы также имели различную форму. Но чаще всего применяли большие медицинские иглы, на острие которых на расстоянии 2-3 мм от конца

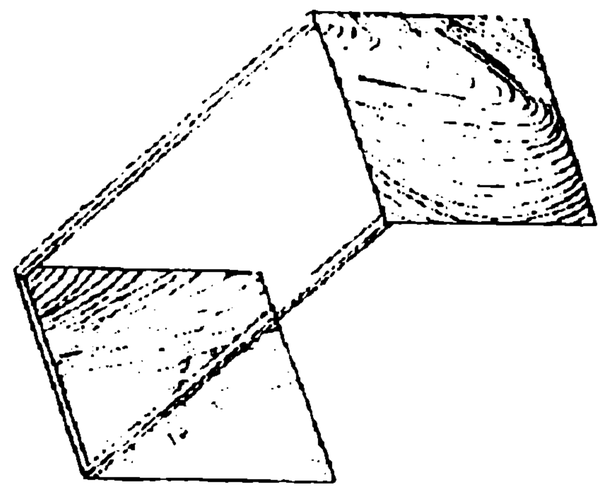
РИС. I











делалось отверстие. Размер отверстия зависел от толщины нити. Для качественного изготовления ковра на игле устанавливался ограничитель, регулирующий длину ворса. Выбивают ковры шерстяными нитками домашнего изготовления, крашенными анилиновым красителем различного цвета. Процесс крашения весьма прост и используется очень широко в настоящее время. Предварительно отпряденную и ссученную шерстяную пряжу белого цвета стирали и замачивали в емкость с растворенным в воде красителем и добавленным уксусом. Ставили на огонь и кипятили определенное время. Для прядения ковровой нити использовали шерсть овец весенней стрижки. По свидетельству мастериц, она отличается большей длиной и меньшей засоренностью (из-за длительного стойлового содержания). В настоящее время используется преимущественно эластиковая нить различных расцветок. Это значительно сокращает продолжительность работы и позволяет выбивать ковры, женщинам, неумеющим прясть. После того, как основа натянута на пялы и приготовлены нити различных цветов и оттенков, мастерицы приступают к изготовлению ковра. Этот процесс получил название "выбивание". Вначале закрепляют нить и вводят иглу сверху до ограничителя. После чего иглу осторожно выводят через только что сделанное отверстие, следя чтобы она скользила по нити, оставленной снизу основы. Затем вводят иглу рядом и т.д. Таким образом с лицевой стороны (снизу) образуются ровные петли, с изнаночной стороны - стежки. Плотность ворса зависит при этом от частоты стежков. Если требуется четче выделить орнамент, поступают следующим образом: во-первых, плотность стежков основного фона должна быть гораздо меньше, чем плотность стежков орнамента; во-вторых, направление стежков орнамента не должно соответствовать направлению стежков основного фона. Выделения отдельных мотивов орнамента добиваются тем же способом.

По окончании работы края основы подгибают и подшивают. Изначальная сторона для прочности промачивается клеем "бустилат" Иногда приклеивается марля. По словам Бровкиной Н.С., на изготовление одного ковра размером 2 на 3 м требуется около 1-1,5 месяца ежедневной работы. Сложность орнамента ковра и качество его исполнения зависели только от таланта и мастерства изготовительницы. Начинающие снимали узоры для ковров у подруг, знакомых и учились на простых композициях. С появлением навыков каждая мастерица рисовала свои узоры, создавая, неповторимые произведения искусства.

Господствующим орнаментом является растительный. Цветочные мотивы отличаются своей простотой и в то же время оригинальностью. В своем большинстве они строятся в виде гирлянды роз,

гвоздик, ромашек, незабудок и других мелких цветов. Часто применяется прием разброса в шахматном порядке цветочных веток или букетов. Если за основу брали гобеленовое покрывало, то орнамент мог быть любого характера, в том числе и геометрического. Кроме геометрического и растительного орнамента, встречаются ковры с выраженным сюжетом по мотивам сказок. Обычно это ковры небольших размеров и используются для украшения детской комнаты. Основной фон ковра может быть различного цвета. Но, как правило, он более темный, чем тона орнаментального сюжета.

Непродолжительные сроки выбивания ковров, наличие сырья, отсутствие сложных инструментов способствовали быстрому распространению ковроделия в с.Михайловка.

Т.М.СТЕПАНСКАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ВИДЫ АЛТАЯ

Что унаследовано из культуры предшествующих поколений? Что интегрировано в современную культуру? Существуют ли четкие критерии отбора ценностей традиционной культуры? Что мы понимаем под наследием? На эти теоретические вопросы нет однозначных ответов, но тенденция расширения списка наследия очевидна. Все большее место в этом списке отводится объектам универсальной ценности.

К памятникам универсальной ценности нельзя не отнести горно-заводские комплексы Алтая, обладающие исторической, эстетической и духовной целостностью. Колыванская шлифовальная фабрика, Барнаульский, Павловский меде- и сереброплавильные заводы, Змеиногорский рудник формировались как архитектурно-ландшафтные ансамбли, в которых слились воедино творческая мысль человека и природа. Лес, река, пруд, плотина, руды, тракты, производственные сооружения административные, общественные и жилые строения, культовые здания образовали систему ансамблей вдоль реки и пруда, состоящую из заводского двора, соборной и церковной площади и улиц-трактов (Змеиногорский тракт, Московский тракт и др.), а также солдатских, мастеровых, офицерских слобод, в которых складывались свои жизненные уклады, промыслы, фольклор, культурные традиции.

В горно-заводских комплексах Алтая культура и природа вступили в контакт друг с другом через многообразие способов деятельности человека и созданные человеком материальные объекты. Особенно глубокое взаимодействие производственного процесса и

природы представляют горные выработки, отработанные пласты руд и другие признаки горных промыслов в Змеиногорском руднике. Исторический город Змеиногорск - наиболее ярко выраженный памятник культуры и природы на Алтае.

Ландшафты, связанные с памятниками индустриальной культуры Алтая, подвергаются сильному антропогенному воздействию, архитектурные сооружения зачастую представляют собой уже руины (Павловский завод). В литературе общепризнана ценность алтайских горно-заводских комплексов, но как единое культурное и природное наследие они до сих пор почти не изучались. Выработать научно-методические принципы комплексного исследования историко-архитектурных ландшафтов Алтая на региональном и локальном уровнях возможно только при объединении усилий историков, архитекторов, искусствоведов, географов, геологов, археологов и других специалистов.

К универсальным памятникам, безусловно, принадлежат культовые здания, являющие собой духовную, эстетическую и общекультурную ценности. В соответствии с традициями их ставили на открытом пространстве, на возвышенном месте, на берегу реки, на площади; культовые здания являлись архитектурными доминантами городов и сел, непременными элементами сельского и городского пейзажей. Пейзажу с церковью можно придать статус памятника - исторический вид. Взяв под охрану исторические виды, мы будем содействовать сохранению важной культурной традиции Алтая.

Н.Н.РОДИГИНА

"СЛУХИ" О ПЕРЕСЕЛЕНИИ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ МИГРАЦИОННОЙ АКТИВНОСТИ РУССКИХ КРЕСТЬЯН ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

В самом общем определении, слухи есть "молва, вести, наслух, говор в народе, огласка" [1]. В последнее время, слухи распространенные в крестьянской среде в XVIII-XIX в.в., стали привлекать внимание историков [2], однако исследователями аграрных переселений периода капитализма до сих пор не учитывалась роль слухов при изучении миграционной активности крестьян.

На протяжении первых пореформенных десятилетий переселение крестьян на многоземельные окраины страны было преимущественно самовольным, и единственными относительно достоверными источниками информации о новых местах и об условиях переезда на

них были письма ранее переселившихся родственников и односельчан, свидетельства ходоков. Так, из 4307 семей переселенцев, водворенных на казенных землях Томской губернии к 1894 г., 55,3 % получили первоначальные сведения, необходимые для переезда, именно из этих источников [3]. Можно предположить, что остальные 44,7 % переселились на основании слухов, которые заполняли существовавший информационный вакуум.

Источниками изучения слухов о переселении являются материалы РГИА и областных архивов европейской части страны: донесения представителей местной административной и полицейской власти о распространении слухов среди крестьян и мерах по их прекращению; обращения губернаторов в министерства внутренних дел и государственных имуществ за разъяснениями по поводу распространения слухов; материалы газетной прессы, на страницах которой публиковались сообщения о слухах с целью их разоблачения. Описание социально-психологической обстановки, на фоне которой распространялись слухи о переселении, содержится в произведениях художественной литературы [4].

Слухи о переселении являются оригинальным источником изучения социальной психологии мигрантов: так как: а) в них содержится прямое или косвенное указание на причины, заставляющие крестьян задумываться о нарушении привычного уклада жизни и поисках счастья на новом месте; б) в слухах, как и в крестьянских утопиях, нашла своеобразное воплощение крестьянская мечта о лучшей жизни, о слагаемых, необходимых для крестьянского благополучия. В отличии от утопий, например, распространенной в данный период легенды о Беловодье, в слухах ожидаемые от новых мест блага имели более конкретные очертания. Как правило, фигурировала величина земельного надела, предоставляемого переселенцам (от 7 до 40 десятин), она зависела, вероятно, не только от фантазии рассказчика, но и от степени земельной нужды в регионе распространения слуха, от величины земельного надела, выделяемого правительством немногочисленным категориям крестьян, которым разрешалось переселение (15 десятин). Указывались количество скота, которое якобы предназначалось правительством для каждой переселенческой семьи и размеры денежных выплат, содержались упоминания о постройке казной жилищ. Размеры и количество льгот, на которые могли рассчитывать переселенцы, в слухах корректировались в зависимости от изменений переселенческой политики правительства. Так, по введению льготного тарифа для переселенцев на проезд по железной дороге(1890 г.), в слухах стал упоминаться бесплатный

проезд; после принятия "Временных правил по оказанию ссудной помощи переселенцам" (1894 г.), в которых предусматривалась выдача путевых ссуд, ссуд на обзаведение хозяйством и обеспечение лесом для домоустройства, появились высказывания о "наделении 5 десятинами леса и освобождении от всяких повинностей на срок от 3 до 5 лет" [5].

Слухи о переселении представляют определенный интерес для сибирских краеведов, так как содержат информацию о представлениях русских крестьян о Сибири. В рассматриваемый период в крестьянской среде о Сибири говорили не столько как о месте каторги и ссылки, сколько как о вольготном крае, где: "начальства меньше, земли больше" [6].

Слухи позволяют судить об одной из доминант русской ментальности - крестьянском монархизме. Царь выступает в слухах как организатор крестьянских переселений, готовый ради благополучия крестьян вступить в противоборство с помещиками. В письме пензенского переселенца И.Е.Белякова в редакцию журнала "Русское богатство" приводится следующий слух, распространенный на родине автора: "Царь уже все приготовил, - только идите, дети, на землю от господ: они вас просят у меня. Я лучше, говорит, растворю один амбар с деньгами, а уже господам не дам опять крестьян: у меня в Сибири земли много..." [7].

Слухи появлялись в связи со многими значительными событиями в жизни государства - крестьянской реформой 1861 г., коронацией Александра III и др. Вероятно, одной из причин популярности слухов о переселении на многоземельные окраины было недовольство крестьян итогами буржуазно-либеральных реформ 1860-х г.г. и ожидание дальнейших шагов правительства по улучшению экономического быта деревни. Появление отдельных законодательных актов по переселенческому вопросу воспринималось крестьянами как дальнейшее развитие реформ и являлось поводом для появления очередной волны слухов. Например, после утверждения Александром II 30 июля 1865 г. положения Комитета министров "О водворении в Алтайском округе государственных крестьян" в отдельных губерниях центра страны распространились слухи о возможности свободного переселения на "вольные степи Томской губернии" [8].

Источники позволяют судить о распространителях слухов: ими часто являлись отставные солдаты, богомольцы, нищие, то есть люди, как правило, вышедшие из крестьянской среды и знакомые с ее насущными проблемами. С началом массового переселения в Сибирь в конце 1880-х - начале 1890-х г.г. появилась новая категория распро-

странителей: мошенники, выдающие себя за переселенческих агентов и обещающие за определенную плату бесхлопотное переселение.

С распространением информации о правилах переселения в Сибирь, о правительственных льготах и ссудах для переселенцев на страницах газет и журналов, с появлением популярных изданий для переселенцев, популяризацией ходачества количество крестьян, переселяющихся на основании слухов, существенно уменьшилось.

Слухи играли в развитии переселенческого движения двоякую роль: с одной стороны, они стимулировали его, часто являясь последним толчком для принятия решения о переезде, с другой стороны, переселение "по слухам" часто бывало неудачным и приводило к развитию "обратничества", вследствие неправильной информированности мигрантов о реальных условиях жизни на новых местах.

Примечания

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т.4. С.225.

2. Побережников И.В. Слухи как фактор крестьянского движения в Западной Сибири XVIII - первой половины XIX в.в. // Общественно-политическая мысль и культура сибиряков в XVII - первой половине XIX в.в. Новосибирск, 1990. С.45-68.

3. Подсчитано по: Кауфман А.А. Хозяйственное положение переселенцев, водворенных на казенных землях Томской губернии. СПб., 1896. С.234-240.

4. Бунин И.А. На край света //Собр.соч., М., 1988. С.206-211; Каронин С. Куда и как мы переселялись //Крестьянские судьбы. М., 1986. С.355-373.

5. Восточное обозрение. 1895. 20 октября.

6. Порядок. 1881. 2 июня.

7. Беляков И.Е. Переселенец о Сибири //Русское богатство. 1899. N 3. С.6.

8. Российский государственный исторический архив. Ф.1291. Оп.52 (1865). Л.1.

Г.В.ЛЮБИМОВА

"ПАХАНИЕ РЕКИ" И ДРУГИЕ СПОСОБЫ БОРЬБЫ С ЗАСУХОЙ В ОБРЯДАХ РУССКИХ КРЕСТЬЯН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Обряды окказионального типа относятся к одной из наименее изученных сфер славянской традиционной культуры. Вместе с тем, обладая "синкретичной структурой", они содержат в себе "как в зародыше.. элементы и формы различных по жанру ритуалов и фольклорных текстов"[1] и в силу этого могут служить источником для изучения эволюции традиционной обрядности в целом.

Полевые материалы, собранные в Болотнинском, Тогучинском и Мошкоском районах Новосибирской области, а также в Ярковском и Ялуторовском районах Тюменской области, показывают ,

что среди способов борьбы с засухой у русских крестьян в 1-ые десятилетия XX в. преобладали христианизированные формы с участием священников, служением молебнов и организацией крестных ходов: "шли к батюшке, иконы брали", "по полям с ними ходили и молитвы пели". Иногда участники обряда совершали дополнительные магические действия: "березки топором рубили, в поле их ставили, иконы вешали" (с.Киряково). Использование христианских атрибутов в обрядах не может заслонить их архаичного, языческого содержания: зафиксирован случай (с.Коурак), когда священник "крест в колодец макал", чтобы дождь пошел (ср.с обрядом вызывания дождя в Полесье, когда в качестве жертвоприношения в колодец сыпали освященный мак, хлеб или другие предметы). Нередко хождение с иконами приобретало характер кругового обхода селения с замыканием магического круга: "с иконами вкруг деревни по полям ходили" (с.Ташара).

Полное отсутствие христианской символики характерно лишь для немногих способов борьбы с засухой. К одним из них относится убиение хтонических животных, связанных со стихиями земной и небесной влаги: "поймаем жабу или лягушку и убьем ее" (с.Зудово); другим, более редким, является обряд, получивший в литературе название "пахание реки": "с девками и бабами плуг возьмем и по речке ходим - тогда гроза поднимается" (с.Чемское). А.Максимов, первым посвятивший этому обряду специальную работу [2], писал, что он широко известен у армян и грузин и лишь отдельные свидетельства подтверждают его бытование у белорусов и великороссов. Сопоставление обряда пахания реки [1] с широко известным у русских обрядом опахивания селения против заразных болезней [2] привело автора к выводу, что оба эти обряды "при всем своем внешнем сходстве... глубоко различны по внутреннему содержанию". Единичные сведения о бытовании у русских обряда опахивания селений против засухи [3] А.Максимов был склонен объяснять не заменой им обряда 1, но расширением первоначальных целей обряда 2.

Итак, имея в своем распоряжении описание различных окказиональных обрядов, совпадающих либо по целям (борьба с засухой - 1,3), либо по способу совершения обрядовых действий (опахивание селений - 2,3), А.Максимов считал при этом обряды 1 и 2 глубоко различными. Тем не менее, условия совершения обрядов (стихийного бедствие), их цели (ликвидация его последствий), атрибуты (непременное использование плуга), а также состав участников (разновозрастные женские группы) позволяют говорить об их функционально-типологическом тождестве.

Исключительно женский состав исполнителей привлекал внимание практически всех авторов, писавших об этих обрядах. А.Н.Афанасьев считал, что женщины в обрядах опахивания селений были олицетворением "облачных жен и дев" и совершали действия. являвшие собой "символическое знамение грозы" [3]. Д.К.Зеленин, собравший дополнительные сведения, касавшиеся обряда пахания реки, полагал, что его "женский характер" мог свидетельствовать об "оформлении его в эпоху матриархата" [4]. С.А.Токарев предположил, что "женская половая сила" служила в обрядах опахивания апотропеем [5]. Все эти суждения, однако, не объясняли особого социовозрастного статуса испольнительниц.

Вместе с тем, уже использованный А.Н.Афанасьевым материал показывает, что особая роль в этих обрядах принадлежала старухам, вдовам, "девкам незазорного поведения", бабе-неродице, а также беременной женщине. А.Ф.Журавлев, проанализировав обряды, связанные с падежом скота, пришел к выводу, что невинность девушек и продолжительная безгреховность вдов, старух и солдаток, т.е. "чистота" участниц ритуала, служила залогом чистоты опахиваемой территории [6].

Систематическая работа по изучению духовной культуры Полесья, проводившаяся в последние десятилетия, позволила выявить компактный ареал бытования обряда пахания реки в бассейнах Днепра и Припяти [7]. Пол и возраст исполнителей обряда являются, как подчеркивает С.М.Толстая, одним из наиболее значимых его признаков, поэтому требование ритуальной чистоты, определяющее выбор в качестве исполнителей старых женщин и юных девушек, необходимо для успеха обряда; участие в нем беременной женщины способствовало по мнению автора, "магическому вызыванию плодотворящего дождя". Так или иначе, но все участницы рассматриваемых обрядов, судя по имеющимся описаниям, находились в состоянии, отмеченном признаками маргинальности. Их статус, указывающий на близость к иному миру, подчеркивался внешним обликом (распущенные волосы, белые сорочки или нагота), а также временем совершения обрядовых действий (полночь).

Наиболее значимым семантическим элементом является здесь выполнение исконных мужских функций женщинами (ср.: "Вот диво, вот чудо! /Девки пашут/, Бабы... рассеивают", "Где это видано, /Где это слыхано/, Чтобы вдовушки пахали, /Молодушки-девушки сеяли" и т.п.). Видимо, не случайно, образ запряженных в плуг девушек используется в восточнороманском колядном тексте "Плугушор" (плужок) для описания тех мест, откуда прибыли колядовщи-

ки(плугари): там жарко зимой и холодно летом, там на огне замерзают галушки, там в плуг впрягают девушек и т.п.: при этом не только комический, но и мифологический эффект, по мнению Т.В.Цивьян, достигается тем, что "обычными названиями описывается нелепый, вывернутый наоборот мир, ... мир с обратным знаком" [8]. Приведенные сведения соответствуют характеристике иного мира, а запряженные в плуг девушки оказываются его обитателями.

Возвращаясь к обряду "пахания реки", следует отметить, что семантика использования плуга с целью вызывания дождя может получить удовлетворительную трактовку лишь при условии комплексного подхода к изучению ритуально-мифологических функций орудий труда и предметов домашней утвари во всех типах обрядов.

Примечания

1. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству.
Вызывание дождя у колодца //Русский фольклор. Т.XXI., Л., 1981.- С.97-98.

2. Максимов А.Н. Пахание реки //Труды этнографо-археологического музея 1-го МГУ. М.,1927.- С.15-20.

3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1, М., 1865.- С.564-569.

4. Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов //Советская этнография. 1934,N 5.- С.8.

5. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX-н.XX в.в. М.,1957.- С.132.

6. Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота и их географическое распространение //Славянский и балканский фольклор(СБФ). М.,1978.- С.75.

7. Толстая С.М. Пахание реки, дороги. (Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу) // СБФ. М.,1986.- С.20.

8. Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугушор" //СБФ. М.,1984.- С.108.

И.В.КУПРИЯНОВА

КОЛДОВСТВО И ЗНАХАРСТВО В ВОСПОМИНАНИЯХ СТАРОЖИЛОВ

На вопрос: "Бывали ли раньше колдуны?" - старожилы часто отвечают: "Да их и сейчас полно. Только теперь их различать не умеют".

Не берясь оспаривать столь категоричное утверждение, отметим лишь, что раньше колдуны проявляли себя более открыто. Они регулярно предоставляли односельчанам доказательства своего могущества, основанного на связи с нечистой силой. Часто эти проявле-

ния не несли в себе особого вреда для людей, но были для них все же не совсем приятны, как и все непонятное.

Например, старожилы часто вспоминают, что колдуны умели превращаться в животных и необычным поведением пугали людей.

Жительница села Змазнево Заринского района Оксинья Александровна Бородина, 1918 г.р., вспоминает о некой колдунье Опросье, которая "все на свете знала". Эта Опросья часто оборачивалась свиньей и просто шла за мужиками. Однажды мужики, которым это надоело, поймали свинью и отрезали ей уши. На другой день один из них пришел в дом колдуньи и спросил ее сноху: где старуха? Оказалось, что та лежит на печке, болеет. Мужик посоветовал снохе посмотреть у нее уши. Оказалось, что уши отрезаны. В заключение информантка добавила: "Сын-то у ей сколько раз женился. Раз колдовка - сноха и не живет".

Житель с.Таловка Змеиногорского района Никита Тихонович Попов, 1918 г.р., рассказывает: "Слышал от пожилых, были такие случеи. Идут молодежь по улице, вот тебе раз - жеребец, конь натуральный, и давай за ними гонять. А она - эта самая колдунья, делается конем, она чем хотела, тем и делалась. Вот загоняет их, потом у нее срок кончится, до которого она существует этим колдоством, она поворачивается и уходит".

В других случаях колдовки изводили своих односельчан, и не превращаясь в животных. Н.Т.Попов так же вспоминает: "Колдунья на мужике Архипе Татьянченко ездила верхом. Идет он домой, она выскочит, на плечи сядет, и он везет ее до дому. Он только к порогу, она прыг! - и ушла. Потом его подучили. Раньше у баб были юбки не с резинками, а плели гашники. Так вот, ему сказали: как она на тебя сядет, а ты этот гашник приготовь, с собой чтоб он был, у бабы выдерни из юбки, и махни на нее, и к себе придави гашником, она никогда не спрыгнет. Правильно, он так и сделал. Только к порогу, она тык-мык - не спрыгнула, не убежала от его... Он ей врезал, поколотил, она неделю опомниться не могла". На вопрос: "Зачем она это делала?" - информант ответил: "Так хотелось ей".

По свидетельству Акулины Ивановны Кулагиной, 1915 г.р., жительницы с.Таловка Змеиногорского района, колдуны умели "напускать блуд": идет человек вечером вокруг дома, а дом не найдет.

Видимо, никакой практической цели колдуны и колдовки в подобных случаях не преследовали, кроме как нагнать на людей страху. Причем задача эта не всегда бывала выполненной, иногда пострадавшей стороной оказывался сам колдун. Однако никто из информантов ни разу не усомнился в сверхъестественных возможно-

стях колдуна. Цитировавшийся выше Н.Т.Попов утверждает: "Выходит она (колдунья) из дома, нож в косяк втыкает, и тогда уже все: она что хочет, то и делает, и никто ей не запретит, и начинает пакостить".

Не столь безобидными были пакости другого порядка. Старожилы утверждают, что колдуны могли напустить на человека боль, сильную резь в животе, килу (опухоль), а также ложные роды: женщина, не будучи даже беременна, мучается, как при родах. Иногда "изурочат" - болит все: и руки, и ноги, и голова, человек ничего не может делать. В каких-то случаях колдуны сами напускали болезнь, сами и вылечивали. В других - оставляли больного мучиться до конца жизни.

Жительница с.Куяган Алтайского района Ксения Прокопьевна Клепикова рассказывала нам следующую историю. Когда она была еще маленькой, некая колдунья безответно влюбилась в ее отца и, чтобы отомстить, вселила в его жену, мать рассказчицы, страшное живое существо, которое вытягивало из женщины все силы, а в каких-то случаях говорило и действовало за нее. Добрая, скромная женщина иногда становилась злой, жестокой, произносила страшные ругательства. К.П.Клепикова утверждает, что у матери при этом менялось лицо и голос, и дочь была уверена, что это говорит и действует не мать, а страшное существо внутри нее. Однажды, с помощью знахарки, существо удалось извлечь на свет, оно оказывалось чем-то вроде отвратительной жабы. Его следовало сжечь, но по незнанию его только закопали в землю, и оно вернулось, теперь уже навсегда.

Особо выделяют старожилы магию, связанную со свадебным обрядом. Очень многие из них вспоминают, "как колдун свадьбу испортил". На свадьбе крестьяне особенно боялись каких-либо плохих примет и предзнаменований, которые могли омрачить будущее молодых, поэтому колдуны, обойденные приглашением, часто демонстрировали свое могущество именно расстройством свадьбы, в назидание остальным. Способы, как "испортить свадьбу", были разные. В один голос старожилы утверждают: не позови колдуна на свадьбу - свадьба не состоится: либо молодые разойдутся , либо будущие родственники подерутся, либо еще что-то случится. Житель с.Нижне-Каменка Алтайского района Иван Петрович Коренев, 1904 г.р., рассказал, что как-то раз некую ворожею (та же колдунья) не пригласили на свадьбу, и в отместку за неуважение она напустила на жениха боль в животе, а когда догадались и пришли просить пожаловать на свадьбу, - начала куражиться: раньше, мол, надо было звать. В конце концов она согласилась прийти, но жениха так до конца и не вылечила, чтобы случай лучше запомнился.

Часто по разным причинам останавливался свадебный поезд. Например, выпрягался конь, вылетала дуга, жених или невеста вылетали из саней. Иногда кони останавливались, начинали биться, а с места сдвинутся не могли. Старожилы объясняют это так: колдун берет пустой орех, садит туда блоху и с соответствующим приговором, замазав щель, подбрасывает орех под ноги коням. Пока блоха бьется в орехе, до тех пор будут биться кони. Если ничего не предпринять, кони могут забиться насмерть. В этом случае приглашают знахаря, платят ему 50 рублей - большие деньги, он перед конями метелочкой разметет, и кони пойдут.

Иногда колдуны находили другие способы создать помехи, и часто это носило характер шутки. А.И.Кулагина из с.Таловка рассказывает:"Как-то колдуна на свадьбу не позвали, он подкараулил (свадебный поезд) у Круглой сопки, напустил такое, что у людей в глазах море показалось". Все вылезали из повозок и начали "переходить в брод" воображаемое море, причем им казалось, что оно становится все глубже, и мужчины все выше закатывали штанины, а женщины задирали подолы. Когда перешли воображаемое море, оглянулись, а никакого моря нет...".

Чтобы застраховать свадьбу от подобных не всегда безобидных происшествий, иногда колдунов приглашали на роль дружки. Некоторые старожилы так прямо и заявляют: "Не возьмешь колдуна в дружки, - кони со двора не выйдут". В других местах на роль дружки приглашали таких людей, которые могли побороться с кознями колдунов, умели нейтрализовать их.

П.И.Пестерев из с.Новодраченино Заринского района вспоминает: "Ехал через мост обоз свадебный - подвод 15. Первая лошадь на мост взошла - дуга вылетела. Бились, бились, - никак. Близко жил Аксен - пожилой, но по молодости часто ездил в дружках. Поехали за ним. Приехал, гарусный пояс свой снял, положил поперек моста, за лошадь взял, всех перевел. Ни одна дуга - ничего. Те как в тумане проехали".

Вера в свадебные козни колдунов сохранялась довольно долго и существовала уже в колхозное время. Житель с.Сараса Алтайского района Михаил Федорович Крапивин рассказал о жившем на его памяти колдуне Федоре Лаврентьевиче, который разъезжал по свадьбам по всему району, и везде его поили, кормили, ублажали, лишь бы свадьбу провести хорошо.

На вопрос, боялись ли люди колдунов, старожилы отвечают, что не так, чтобы очень, но "против его не скажешь". Правильно будет

сказать: опасались. Добавляют так же, что какие бы пакости колдуны не делали, но людей никогда не убивали, и для них был свой предел.

Часто приходится слышать о том, что колдуны тяжело умирают. Чтобы облегчить им мучения, часто открывали трубу, разбирали часть крыши.

Упомянутый выше Н.Т.Попов и его жена рассказали страшную историю о колдунье из их села - некой Добровольчихе.

Колдовству она научилась у своей матери, тоже колдуньи. Когда мать умерла и пролежала уже мертвая три дня, ее похоронили. Придя согласно обычаю на кладбище на второй день, обнаружили, что Добровольчиха откопала мать и "вынула у нее душу". Как именно она это сделала, информанты объяснить не смогли. Они же утверждают, что как бы тяжело ни умирала колдунья и какой бы мертвой она ни казалась, ее все равно похоронят живую. Она не воскреснет только в том случае, если провернуть в гробу дырочку и загнать в нее осиновый кол.

Те же информаторы, которые говорят о сверхъестественных способностях колдунов, утверждают, что они "так же богу веровали, как и все, в церковь ходили, детей крестили", и что при лечении они наряду с другими средствами использовали молитвы.

Знахарь - в представлении крестьян фигура совсем другого рода. Его деятельность связана в основном с лечением заговорами, снадобьями из трав, а также с устранением вреда, причиненного колдунами. К знахаркам обращались с различным бытовыми просьбами: угадать вора, приворожить кого-либо, отвернуть и т.д.

Вышеупомянутая А.И.Кулагина рассказала случай, произошедший в ее семье. Родители женили ее брата по своему выбору, а брат жену не любил и всячески это проявлял: щипал ее по каждому поводу, грубил ей, а на замечания родителей отвечал, что не он ее выбирал, а они. В деревне жила знахарка с зубом, как клык, за что звали ее Косозубкой. Жена и свекровь пошли к ней просить помощи и вернулись с узелком наговоренного мака. Этот мак положили в блины, якобы для вкуса, причем эти блины дали только мужу, свекру же не дали этих блинов, сказав:"Жирный будешь", а дали других блинов, без мака. Стоило мужу съесть блины, как он тут же подобрел к жене.

Впрочем, в возможностях знахарки было сделать и наоборот: наговорить на табак, который выкурит муж, и он "отвернется" от жены.

Умели знахарки и ворожить. О.А.Бороздина приводит любопытный случай. У них в селе Змазнево жила хорошая знахарка и как-то несколько девушек собрались к ней поворожить. В качестве вознаграждения взяли с собой масла и яиц. Все взяли вдоволь, одна девушка

пожадничала и взяла немного. Когда пришли к знахарке, она заявила, еще не видя приношений, что будет ворожить всем, кроме экономной девушки: "Ты идешь про мужика ворожить, а пожалела", - сказала она так и стала гадать.

Вера крестьян в могущество колдунов и в возможности знахарей и ворожей была крепка, однако она органично уживалась у них с верой в бога. Трудно сказать, какая вера была сильней, но в представлениях крестьян злые силы все же не могли быть побеждены добрыми силами, и только хороший оберег мог быть, по их представлению, надежной защитой от них.

Е.Ф.ФУРСОВА

ПРОЯВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО И ТРАДИЦИОННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ В КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

В течение многих веков православная церковь отсеивала через сито своего мировоззрения и установлений традиционные, дохристианские верования и культы. Но, как известно, полностью подчинить себе народный быт, устроить его в духе "мирского монастыря" духовенству так и не удалось. Еще жестче традиция "усмирения" проявились у старообрядчества, вожди которого, отделившись от официальной церкви, с невероятным упорством пытались направить ведомых ими чад на единственно верный, с их точки зрения, путь аскетизма и изоляции. Это и явилось одной из причин своеобразного, отличного от православных, сочетания христианских и традиционных элементов в культуре сторонников старой веры.

В селах Западной Сибири сторонники дониконовского церковного обряда были известны под обобщенным названием "кержаков". В конце XIX-начале XX в.в. рядом специфических черт культуры выделялись и многочисленные этнографические группы "двоеданов" Ординской волости, "курганов" Тарьминской волости, "поляков" и "каменщиков" Верх-Бухтарминской и Бухтарминской волостей Барнаульского и Бийского.

Представители старообрядчества нередко становились основателями деревень, их фамилии и имена отражены в топонимике Верхнего и Среднего Приобья(потомки старообрядцев Бахмутовых, Карасевых, Огневых, Спиридоновых, Школдиных, Ощепковых, Поповых и пр. и сегодня проживают здесь). Вообще же, говоря об этнографическом своеобразии старообрядцев, следует принять во внимание тот неоспоримый факт, что в этой среде значительны раз-

личия между людьми, проживавшими в скитах и имевшими единственной целью служению Богу и селянами, чьи аскетические устремления и изоляция от никониан были значительно слабее. Нашими информаторами-старообрядцами, таким образом, являлись не люди, ведущие замкнутый образ жизни в скитах (или отдаленных заимках типа семьи Лыковых), но проживающие в обычных старожильческих деревнях в контакте с другими этнографическими и этническими группами (чалдонами, сибиряками, позднейшими российскими переселенцами, татарами, немцами, алтайцами и пр.).

В конце XIX - начале XX в.в. старообрядцы считали себя "истинными христианами". Это мнение непоколебимо и по сей день. Но коренной вопрос любой религии о душе: весьма распространено мнение о том, что душа есть у каждого человека и существует она в виде крошечного младенца. "Она находится внутри человека, в груди...". Нами записаны и более конкретные указания: " В крестовиночке, в груди - там душа человеческая" (М.Д.Ощепков, д.Крутиха Алтайского края).

Как следует из сообщений наших информаторов, их родители очень внимательно следили за тем, чтобы не грешить, не отяготить свою душу "лишним грехом". Очень большим, навязчивым грехом считалось осуждение других людей. По этой причине добродетельные женщины, по-возможности, старались избегать компании соседок, родственниц и не разговаривать на посиделках, а петь песни (потому что "и не хочешь плохое сказать, а все равно вылетит"). Даже неурочные работы по церковным праздникам считались меньшим злом по сравнению с грехом осуждения человека. Обычай требовал каждодневного , а также перед определенными датами (ср.Прощеное Воскресение и т.д.) прощения друг друга. В поведенческом комплексе старообрядцев до сих пор сохранился определенный ритуал прощания-прощения, который всегда повторяется перед расставанием. Например, дочь прощается перед сном со своим отцом, говоря:

- Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй мя грешную. Тятя, прости меня Христа ради.

- Бог простит, - отвечает отец.

- Господи Иисусе Христе... Тятя, благослови меня, грешную.

- Бог благословит.

- Господи Иисусе Христе... Тятя, помолись за меня грешную.

- Владычица наша помолится.

Таким образом, при прощании даже на короткое время надо было простить друг другу обиды, т.е.снять с каждого грехи. Объясняется этот обычай неизвестностью сроков Божьего суда.

Как и раньше, во времена дедов, среди старообрядцев бытует мнение, что у человека, ушедшего из жизни, душа витает в воздухе. Живым она не может навредить, хотя ее появление и рассматривается как предвестник недоброго. "Сама-то душа человеческая приходит с добром и обязательно оповестит о надвигающемся горе(о граде, падеже скота и пр.)". При контакте с явлениями тонкого мира родители наших информаторов использовали обереги, прежде всего крест. Общераспространено было убеждение в том, что за души умерших надо молиться, "сдавать их грехи". У приобских крестьян, как и везде у русских, поминали в определенные дни(Родительский день, Троицкая, Дмитриевская суббота и т.д.), но у старообрядцев, в отличие от сибиряков, водки не пили(в настоящее время этот запрет тоже нарушается). Предостерегали и от выпивок на поминках, а вот копателям могил надо было подавать обязательно. Яйца, кутья и остальное угощение частично съедалось родственниками, частично оставлялось на могилах.

Старообрядцы отличались от прочих приобских групп христиан знанием многих молитв, периодическим чтением священного писания и богословских книг. Однако, в их среде были распространены и неканонизированные молитвы, иначе говоря заговоры. В то же время нам не раз приходилось слышать о негативном отношении к "знаткам", - людям, обладающим особыми экстрасенсорными способностями и знанием магических заклинаний. Так, в качестве примера можно привести рассказ Д.Д.Шабурниковой из д.Усть-Чем Искитимского района Новосибирской области об истории ее отлучения от семьи мужа из-за своей лекарской деятельности. Однако, под давлением стариков и других членов общины свекор (а выгнал именно он) был вынужден простить ее и принять в семью обратно. Одной из причин известной терпимости к знахарям было отсутствие какой-либо элементарной помощи в селах. Популярность заговоров была вызвана их насущной необходимостью для женщины, матери(популярны заговоры от сглаза, от младенческой, от "щетинки" и т.д.), а также их доступностью и, по мнению пользователей, эффективностью воздействия.

Множество фактов свидетельствуют о том, что старообрядцы избегали контактов с потусторонними силами и обращались к их помощи все же неохотно. В их среде можно было услышать о неверии в дурной глаз, который наводил такой ужас на всех селян. В строгих патриархальных семьях старообрядцы не разрешали своим дочерям гадать. До сих пор нередко пожилые люди уверяют: "Те, кто гадал - тому бы лучше не родиться". Кержаки не только не принимали участия в святочных ряжениях, но и часто не пускали маскирван-

ных(так наз."шуликанов") к себе в дом, что для прочих групп населения являлось большим грехом. Однако, в настоящее время крепость пошатнулась и мы сами наблюдали святочные хождения "шуликанов", в которых принимали участие и кержаки.

Приобские старообрядцы не признавали активизацию нечистой силы в Святые вечера, когда для большинства православных крестьян существовал запрет на прядение и другие работы из-за "чернецов в углах". Наши материалы со всей очевидностью подтверждают то, что в среде кержаков и других старообрядческих групп Приобья преобладало ортодоксально-христианское восприятие Святок с точки зрения Рождества Христа. Поэтому старообрядцы, в отличие от ряженых, "христославов" принимали очень охотно, некоторые пожилые люди и сейчас не забыли этот обычай. Аналогичные же примеры можно привести в отношении других календарных праздников. Так, Благовещение совершенно определенно интерпретировалось в соответствии с известным библейским сюжетом о посещении Девы Марии ангелом. Для сравнения заметим, что среди мирских наиболее популярным стало объяснение обычая вынужденного безделия на Благовещение существованием закона, установленного издавна(вар.Богом). То же самое можно сказать и о Троице, которую большинство сибиряков, за исключением кержаков, не идентифицируют с праздником пятидесятницы.

Вместе с тем, мы столкнулись с некоторым парадоксом, заключающимся в том, что православные более точно, нежели старообрядцы, соблюдали церковные праздники, посвященные тем или иным святым. Среди наших информаторов-кержаков оказался довольно популярным тип людей с четкой ориентацией на бытовую сторону жизни, которые считали, что праздновать все праздники нельзя да и нет такой необходимости. "Бог сказал, что праздники каждый день, но все праздновать не надо. Моя мать в праздник помолится, отобедает и ... работать" - уверенно говорит старообрядка поморского согласия А.С.Спиридонова из с.Порокузьминка Ординского района Новосибирской области. В этой связи очень характерен многократно услышанный нами рассказ о вдове, заслужившей перед Богом больше, чем пустынножитель, постоянно читающий молитвы и проведший всю жизнь в бездействии. Таким образом, мировоззрению старообрядцам было ближе западное, деятельное отношение к жизни(в отличие от созерцательного, восточного).

В соответствие с заповедями христианства проводились и семейные обряды. Для подтверждения ранее высказанных выводов привлечем некоторые факты отсутствия в старообрядческих семьях обрядов нехристианского происхождения, как-то "вождения на подклет", ряжения прихожан на второй день свадьбы, жертвенное приношение

кур на третий день свадьбы и т.п. Вместе с тем, в районах, где кержаки проживали в длительном контакте с другими этнокультурными группами старожилов и переселенцев, прослеживается влияние свадебных традиций этих групп.

Синтез христианских и дохристианских религиозных систем нашел отражение и в традиционных костюмах старообрядцев Приобья. Реликтовые элементы дохристианских верований проявились более в одежде, сопровождавшей семейные обряды, и менее - в одежде, использовавшейся при календарных обрядах и молениях. "Моленный костюм" в наибольшей степени отразил аскетизм старообрядок юга Западной Сибири, их верность религиозным догмам и стал своего рода объединительным символом. Нежелание некоторых пожилых людей до сего дня носить мирские одежды, хранить старые формы, есть также символ верности вечным ценностям, которые исповедывали их деды.

У современных людей, выходцев из старообрядческих семей, в целом наблюдается повышение интереса к вере отцов. Они обращаются к оставленным родителями старинным книгам и начинают посещать церкви, моленные дома. Это касается даже тех, кто еще совсем недавно не считал себя верующим и хранил весьма смутные воспоминания о том, что родители в церковь не ходили, а "были беспоповцами". Надо учесть, что часть таких людей в трудоспособном возрасте работала на ответственных должностях, что не могло не способствовать отходу от религии. Кое-кто переходил и переходят сейчас в православие.

И.В.КУПРИЯНОВА

НЕКОТОРЫЕ МОМЕНТЫ РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ В СЕЛАХ АЛТАЙСКОГО КРАЯ(АЛТАЙСКИЙ, ЗМЕИНОГОРСКИЙ, ЗАРИНСКИЙ, СОЛОНЕШЕНСКИЙ РАЙОНЫ)

В колхозный период обрядность, связанная с рождением ребенка, значительно упростилась, из нее стали выпадать некоторые обязательные элементы. Но память о ней довольно хорошо сохранилась у женщин 1900-1920-х г.г. рождения, которые эту обрядность еще соблюдали со своими детьми. Несмотря на то, что в 20-30-е г.г. XX в. в деревнях увеличилось число врачей, акушеров, медсестер, многие женщины рожали с "бабушками" еще в военные и послевоенные годы. Так, например, наш информант из села Савушка Змеиногорского района Таисья Николаевна Беляева, 1926 г.р., сообщила, что четверых детей родила с "бабушкой". Кроме того, потенциальными инфор-

мантами являются и лица более молодого возраста, бывшие в родстве с повивальными бабками, имевшие возможность наблюдать за их деятельностью и слышать их рассказы.

Все полученные нами данные указывают на то, что "бабушничанием" занимались женщины средних лет и старше и имевшие хорошую репутацию среди односельчан, преимущественно от нужды, для приработка. Например, в с.Белом Алтайского района крестьянка Александра Ивановна Бунькова, 1910 г.р., рассказывала о своей матери-повитухе, что та была вдова, одна растила детей. В с.Савушка о "бабушках" говорили, что они иногда имели огород, корову, поросенка, но в основном "бедненько жили". Главный заработок им давало "бабушничание".

Судя по обычным полагавшимся повитухе подаркам и плате за услуги (ткань на платье, платок, фартук, в некоторых селах - хлеб, сало, мед), "бабушничание" не могло дать слишком большого достатка, а могло лишь помочь свести концы с концами. Тем не менее занятие это считалось очень уважаемым, также, как и повитуха считалась весьма уважаемым лицом.

В отличие от излечения болезней, принятие родов никоим образом не связывалось в понимании крестьян с нечистой силой. Информанты указывают, что повитухи были очень богомольными. О некой "бабушке" из с.Савушка - Олесеихе - рассказывают, что прежде чем идти принимать роды, она около часа простаивала на коленях перед иконами, молилась, чтобы бог дал родихе "опростаться хорошо". Другой информант из с.Юртное Солонешенского района, Настасья Степановна Жукова, 1924 г.р., чья свекровь была повитухой, рассказала, что свекровь, прежде чем приступить к работе, умывалась с мылом и читала молитву: "Отверзь двери, благословенная богородица, надеемся на тебя, что не погибнем, избавимся тобою от бед, убоишься рода христианского" (эта молитва должна была способствовать тому, чтобы у роженицы расходились мышцы). Кроме того, весь процесс принятия родов и совершения последующих обрядов "бабушка" сопровождала различными молитвами.

Среди таких "бабушек" встречались, видимо, настоящие мастерицы своего дела, фигуры колоритные, память о которых долго сохраняется в селе и о которых складываются легенды. Вышеупомянутая Олесеиха, которая, кстати, приняла на своем веку более 200 "приемушек", по словам уроженки с.Савушка Татьяны Александровны Климашенко, 1914 г.р., имела дар предвидения и могла предсказать судьбу только что родившегося младенца. Например, некой крестьянке она предсказала, что ребенок утонет в колодце. Мать оберегала мальчика, всегда закрывала колодец крышкой. Когда мальчику было около трех лет, он как-то сел на эту крышку и,

сидя так, помер. По каким приметам Олесеиха определяла судьбу ребенка, она не объясняла.

"Бабушка" никогда не отказывалась прийти к роженице, это считалось грехом. Если одновременно рожали две женщины, повитуха сначала оказывала помощь той, которая нуждалась в ней больше, затем шла к другой, не размыв рук у первой: в таких обстоятельствах это позволялось.

По старинному поверью, чем меньше людей знают о начавшихся родах, тем меньше мучается родиха. Поэтому роды держали в тайне. А.И.Бунькова вспоминает, что мать наказывала ей, уходя к родихе: если будут спрашивать, где мать, отвечать, что не знаю, мол, ушла куда-то. Сама же мать пробиралась к роженице огородами, чтобы никто не увидел и не догадался бы, куда она идет. Т.А.Климашенко также сообщает: "Соседям боже упаси сказать о родах. Знает свекровь, можно матери сказать, и все". Если у роженицы были младшие незамужние сестры, то их заставляли молиться, класть по 40 поклонов.

Многие информанты сообщают, что раньше рожали в бане, потом стали рожать в избе, "а вообще - где придется, где роды застанут". Если роды проходили в избе, то всех домочадцев из нее выгоняли, дети, муж и свекор уходили к соседям.

В рассказах старожилов часто отмечается искусство "бабушек" в их ремесле; сравнение с современным акушерством проводится всегда не в пользу последнего. Ульяна Ильинична Ужегова, 1900 г.р., из с.Тягун, приводит следующую приговорку: "Бабушка приходит, лехки муки приносит". Н.С.Жукова рассказывает, что повивалка долго разминает родиху, а когда ребенок на ход пойдет, делает так, что боль почти не ощущается. Т.А.Климашенко, рассказывая об искусстве Олесеихи, тоже отмечает: "Не было, чтобы роженица пискнула или визгнула".

Чтобы легче было, с роженицы снимали все бусы и расплетали ей косы.

Во время родов в родильное помещение никого не пускали. В том случае, когда роды были тяжелыми, звали мужа. Он поил жену колодезной водой из своего рта, переступал ей через ноги. Иногда при тяжелых родах клали в воду просвирку и поили роженицу.

Новорожденных иногда заворачивали в одежду родителей: в свадебные рубахи, юбки, шали, но чаще - в пеленки, сделанные из этой одежды. Ребенка сразу прикладывали к груди, сразу начинали готовить ванночку и греть воду для первого купания. Эту воду потом выливали под передний угол дома.

Постель грудному ребенку устраивали следующим образом: на дно зыбки клали подушечку, сверху - специально сотканный из шерсти ложник. Таким же ложником ребенка укладывали. Хотя постель кропилась в обереговых целях святой водой, одного этого считалось недостаточно, и часто в зыбку клали какой-нибудь предмет, предохраняющий от сглаза: крестик, пажик (булавку). В Змеиногорском районе от сглазу надевали детям на руку "бисерики". У многих старожилок бусы, не сохранились именно потому, что они использовали их как обереги для своих детей. Т.Н.Беляева вспоминает: "Хоть три бисеринки, а повесишь".

Кроме того, новорожденному свивали специальный поясочек, который до крещения заменял новорожденному крест.

Крестьяне считали, что душа у ребенка появляется, когда он задышит. Некрещенный ребенок считался чрезвычайно уязвимым для злых сил, поэтому естественным образом было желание родных поскорее окрестить его. Кроме того, если ребенок рождался слабым, была опасность, что он умрет некрещенным. Но скоро окрестить новорожденного было не всегда возможно, если церковь была далеко. В таких случаях повивальная бабка "частично" производила обряд крещения: на третий день после рождения погружала ребенка в купель, читала соответствующие молитвы. Спустя какое-то время, если ребенок оставался в живых, его все же крестили в церкви, и поп всегда спрашивал, погружен ли он в воду повитухой. Если да, то во второй раз ребенка не погружали. В статье Т.А.Листовой "Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой" [1] описана на материале европейской России аналогичная традиция. Автор отмечает, что духовенство не только не запрещало, но даже приветствовало такую деятельность повитух, чтобы не случалось смертей некрещенных детей. Повитуха также часто давала ребенку имя по святцам. Практически везде повитых ею детей она называла "внучатки".

Последующий за родами период, когда повивалка водила роженицу и ребенка в баню и с молитвой парила и "выправляла" их обоих, в разных местах длился разное время. В 20-х г.г. XX в. обычным считалось три бани. А.И.Бунькова утверждает, что ее мать отводила не менее шести бань. Т.А.Климашенко называет еще больший срок - две недели ежедневного хождения в баню. Обычно повитуха с молитвой растирала ребенка, правила живот матери, массировала ее, парила. Чтобы укрепить женщине живот, в красное вино клали корень ревеня, мед и давали ей пить по стопке перед едой.

Послеродовые бани топили не слишком жарко, а если жарко, то сначала в ней мылись мужчины.

В селах Змеиногорского района через 2-3 дня после родов отмечали родины: родные и знакомые роженицы приходили поздравлять молодую мать, при этом приносили жареных кур и пироги. Пироги для этого случая пеклись особые, по словам информантов, похожие на торт. Верх такого пирога был украшен перекрещивающимися полосками теста. Если рождалась девочка, то полоски перекрещивались под прямым углом, образуя квадраты: если мальчик, то полоски перекрещивались косо, образуя ромбы.

Самые дорогие подарки дарили роженице отец с матерью и свекор со свекровью. Муж вручал свой подарок "не при людях", с глазу на глаз: как правило, кольца, серьги, ткань на платье.

Когда здоровье роженицы окрепнет, когда все положенные бани отведены, повитуха может закончить свои хлопоты в этом доме, в знак чего совершается обряд "размывания рук". В разных селах встречаются различные варианты этого древнего обряда, когда-то символизировавшего очищение женщины, переход ее из "нечистого состояния" (роды и послеродовой период) в обычное, нормальное.

В с.Юртном рассказали, что после последней бани перед обедом повитуха и родиха вместе умываются и вытираются одним полотенцем: повитуха одним концом, родиха другим. Потом повитухе что-нибудь дарят.

В с.Савушка Змеиногорского района в присутствии всей семьи повитуха говорила: "Ну, доченька, ты теперь при своем здоровье, давай теперь размоем ручки". В таз наливали воды, брали новое полотенце и новый кусок мыла. Руки мыли над веником, с которым ходили в баню. Сначала умывалась повитуха, затем мыли ручки ребенку, потом мылась молодуха. Потом повитуха читала молитву, после чего молодуха дарила ей "за все доброе, что она роды приняла, руки пришла размыть". Ткань, красивый платок, иногда деньги, - обычные подарки "бабушке" за ее услуги, в отдельных случаях ее вознаграждали помощью по хозяйству.

В некоторых селах ребенка крестили на третий день, в других - когда поправлялась мать. Возили ребенка в церковь и присутствовали при крещении только крестные мать и отец. Как правило, в крестные родители приглашали близких друзей семьи. Возраст крестных значения не имел, но все же в крестные не звали людей старше 50 лет. Нельзя было идти в крестные матери беременным женщинам; считалось, что их ребенок от этого будет болеть. Отказываться от приглашения идти в крестные было нельзя. Нельзя было также, чтобы крестные потом женились, так как они считались родственниками.

Крещение праздновали гулянием. Одним из подаваемых при этом блюд была каша, по-видимому, та, которую в других местах называли "бабкина каша". Горшок с этой кашей накрывали полотен-

цем, на которое гости клали дары. Имея в виду общерусскую традицию, можно предположить, что эти дары предназначались повивальной бабке и составляли главную часть ее вознаграждения.

В конце крестильного обеда подавали "бабкин зуб" - ржаной хлеб, испеченный повитухой, чтобы у ребенка лучше росли зубы.

Послеродовой период в течение 6 недель сопровождался некоторыми запретами как для матери, так и для ребенка. Только по прошествии этого срока его показывали посторонним. До того он спеленатый лежал в зыбке с прикрытым личиком.

Что касается матери, то в течение 6 недель ей нельзя было выходить на улицу и особенно посещать церковь. Дома же и во дворе она могла выполнять любую работу. Видимо, эти запреты - пережиток древних представлений о только что родившей женщине как о "нечистом" существе. В некоторых селах срок 6 недель обозначает время, когда женщина должна проявлять осторожность по отношению к своему здоровью: например, она не должна дотрагиваться до холодной воды, чтобы ее расстроенная кровь не остыла.

Существовали также обычаи, связанные с дальнейшим укреплением здоровья и развитием ребенка.

Когда ребенок пытался пойти, ему чикали ножницами между ножек, как бы перерезая невидимые нити, и приговаривали: "Путы надо разрезать, чтобы скорее пошел".

До года ребенка не подносили к зеркалу, не передавали его через стол, не подкидывали выше головы: считалось, что он от этого будет плакать.

Если ребенок беспокойный, много плачет, набирали в рот воды, перекусывали три раза, смачивали этой водой пазуху от кофты и умывали ребенка.

Чтобы к ребенку не приставали болезни, прядь его волос закатывали в воск, просверливали в двери дырку и закладывали в нее этот воск.

Родильно-крестильная обрядность имела своей конечной целью сохранение жизни и здоровья матери и ребенка, при этом включая в себя как рациональные, так и магические действия; если в последних и было меньше практической пользы, выполнение их считалось не менее важным, ибо было освящено давними устойчивыми традициями.

Примечания

1. Т.А.Листова. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой //Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.

III. МУЗЕЕВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

И.В.ПОПОВА

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ АЛТАЙСКОГО КРАЕВОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ (НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ЭКСПЕДИЦИЙ 1988-1995 Г.Г.)

За период с 1988 по 1995 г.г. Алтайский краевой краеведческий музей провел 7 историко-этнографических экспедиций в районы края: Залесовский(1988), Чарышский(1989), Благовещенский (1990), Троицкий(1992), Третьяковский(1993), Красногорский(1994), Солонешенский(1995).

Одна из целей экспедиций - выявление и сбор предметов материальной и духовной культуры народов, проживающих на Алтае в к.XIX-н.XX в.в.

В ходе экспедиций сбор материала велся по следующим направлениям: орудия земледелия и скотоводства, ткацкого промысла и образцы ткачества, предметы внутренней обстановки крестьянского жилища, домашняя утварь, одежда(традиционного и городского типа), православная культовая пластика.

С этой целью в Залесовском районе были обследованы мордовские села Борисово, Малый Калтай, Камышенка, в Благовещенском - немецкие Глядень и Николаевка. Но основная работа проводилась в русских селах, в части которых проживают потомки русских старообрядцев ("поляков" и "кержаков"), пришедших на эти земли в XVIII в. В Третьяковском районе шел сбор материалов в старообрядческих селах: Екатерининское, Староалейское, Шипуниха, в Красногорском - Карагайка, Кажа, Солонешенском - Сибиричиха, Топольное, Туманово.

Остановимся на 2-х комплексах, ставших результатом полевых сборов в русских селах: орудия труда для обработки льна и конопли, одежда.

На Алтае в конце XIX - нач.XX вв. в крестьянском хозяйстве лен и конопля использовались как основное сырье для изготовления ткани для будничной одежды и других предметов быта. В обследованных районах крестьяне повсеместно делали небольшие посадки этих культур, имели все необходимые приспособления для обработки сырья и изготовления ткани. Этот комплекс объединял следующие орудия труда: для обмолота - валек; мятья - мялка; трепания - трепа-

пало; чесания - щеть железная; щеть щетинная, гребень деревянный; прядения - прялка, самопрялка, веретено; перемотки и снования - мотовило (полумот), воробы, тюрики, вьюшки, скально; ткачества - ткацкий стан (кросна).

В обследованных селах самые поздние холсты были изготовлены в 40-х гг. XX в., в тяжелые послевоенные годы, когда остро ощущалась нехватка промышленной ткани. У пожилого населения (возраст от 70 лет и старше), сохранились отдельные орудия труда: вальки, гребни, вьюшки, тюрики, прялки, веретена.

Прялки, веретена, ткацкий стан продолжают по сей день использовать в крестьянском быту. В селе обязательно найдутся дома, где хозяйка прядет шерсть на прялке, сделанной 70-90 лет назад, принадлежавшей бабушке или матери. Отношение к такой прялке очень бережное. Почти в каждой деревне мы нашли 1-2 ткацких стана, сделанных в 20-40-е гг. XX в., на которых ткут половики, используя в качестве сырья полоски различной ткани или домашнюю шерсть. Единственное трепало найдено в с.Хайрюзовка Троицкого района, там же найдены и воробы. Поиски мялки оказались безуспешными. Она не обнаружена даже в плохом состоянии.

Все найденные орудия труда просты. Элементы декора в их оформлении отсутствуют, исключение составляют лишь прялки.

Коллекцию музея пополнили 10 прялок (4 - из Залесовского, 2 - Троицкого, 4 - Третьяковского районов). Из них: 4 прялки цельные ("кореннушки"), остальные составные. Почти все имеют простую форму: удлиненная лопаска переходит в точеную круглую ножку, заканчивающуюся узким донцем. Лопаска декорирована с одной или с обеих сторон. Роспись выполнена масляными красками, основной мотив - цветы, реже - птицы, жанровые сценки.

Одна из таких типичных прялок привезена из с.Первокаменка Троицкого района.

Прялка (16190/5) составная. Удлиненная прямоугольная лопаска (27х37 см), оформленная сверху и снизу вырезами, переходит в круглую точеную ножку и завершается узким донцем. Обе стороны лопаски украшены яркой нарядной росписью. На лицевой стороне - на густо-зеленом фоне вертикальная композиция из 3-х круглых цветов, расположенных на одном стебле и множества мелких бутонов красного цвета с белыми оживками, с листьями черного цвета. Композиция заключена в рамку в виде "Занавеса" синего цвета, сверху и внизу, по бокам ритмично повторяются волнообразные формы красного, черного и белого цветов. Подобный тип прялки с вариантами рисунка, цветовой гаммой мы встречаем и в других селах. Не похожа

на вышеописанную прялку находка из с.Большой Калтай Залесовского района. Эта "коренная" прялка (оф.14994/16) выполнена из одного куска дерева (Рис.1). По словам старожилов, подобрать материал для такого вида прялки было довольно трудно, т.к. мастер должен был найти дерево, у которого корень отходил бы от ствола под прямым углом и с диаметром ствола не менее 25-30 см., что позволяло изготовить рабочую часть. Дерево с частью корневища срезалось, подвергалось первоначальной обработке и сушке. Корневище шло на изготовление донца, постепенно переходящего в короткую ножку, заканчивающуюся лопаской.

Прялка из Залесовского района имеет прямоугольную (20х49 см) вогнутую лопаску, верх которой завершают шесть городков в форме конуса, и внизу - две серьги, повторяющие и размер верхних городков. Прялка с обеих сторон украшена росписью. На лицевой стороне на красном фоне с тонких раскладистых стеблей свисают круглые плоды, с которых спадают капли воды. Передала прялку Чупина Мария Григорьевна (1923 г.р.), по ее словам прялка принадлежала еще бабушке. Одной из интереснейших находок стала резная прялка из Третьяковского района, переданная жительницей с.Шипуниха Теплухиной Анной Ильиничной (1906 г.р.).

Прялка (19190/7) с вытянутой прямоугольной (19х98 см) лопаской, точеной круглой ножкой. Лицевую сторону прялки украшает густой резной узор. Резьба контурная. Основные фигуры - крест и розетка (диаметр - 8 см). Такого рода прялка единственная в нашей коллекции.

В результате проведенных сборов в музее сформирован почти полный комплекс орудий труда для обработки льна и конопли. Отсутствует орудие мятья - мялка. Наши посетители могли познакомиться с новым материалом, побывав на выставке "Алтайские ткачи", где представлены как основные орудия труда, так и образцы ткани и одежды.

Комплекс одежды, собранный в ходе экспедиций, представлен небольшим количеством предметов традиционного женского костюма (рубахи, сарафаны, пояса) и предметы крестьянской одежды городского типа (юбки, кофты, фартуки, верхняя одежда).

На рубеже XIX-XX вв. русские крестьянки на Алтае носили два типа одежды: традиционный сарафанный комплекс -(рубаха, сарафан), характерен только для старообрядцев; городского типа (юбка с кофтой) - для остальной части населения.

Обследование старообрядческих сел Красногорского, Третьяковского и Солонешенского районов показали, что на сегодняшний

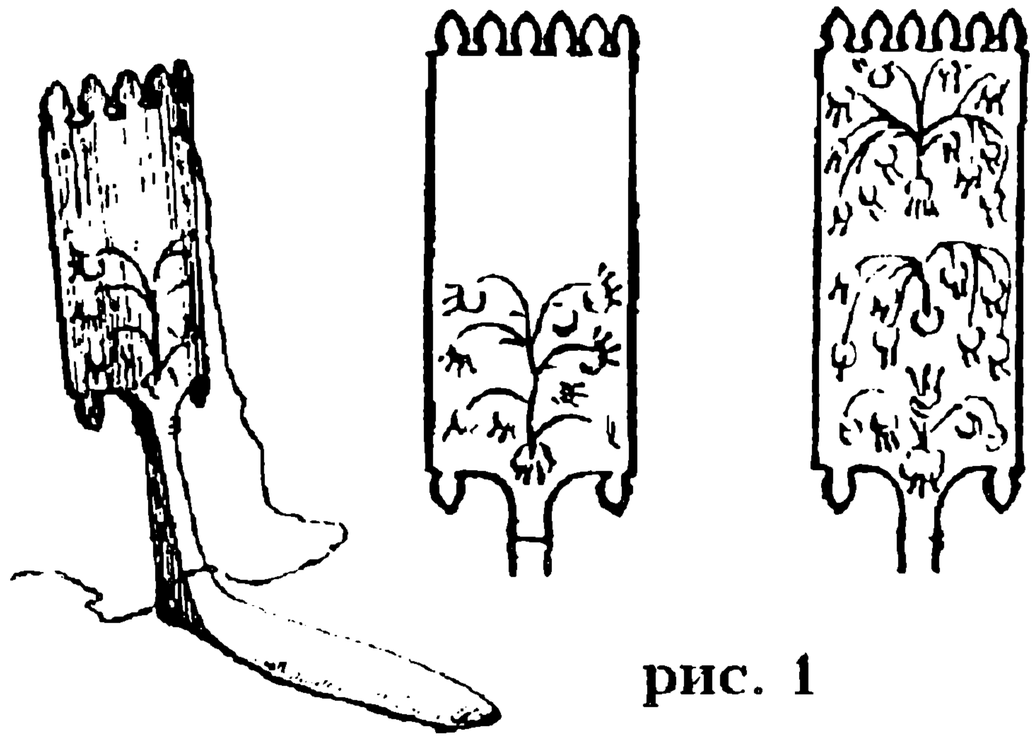


рис. 1

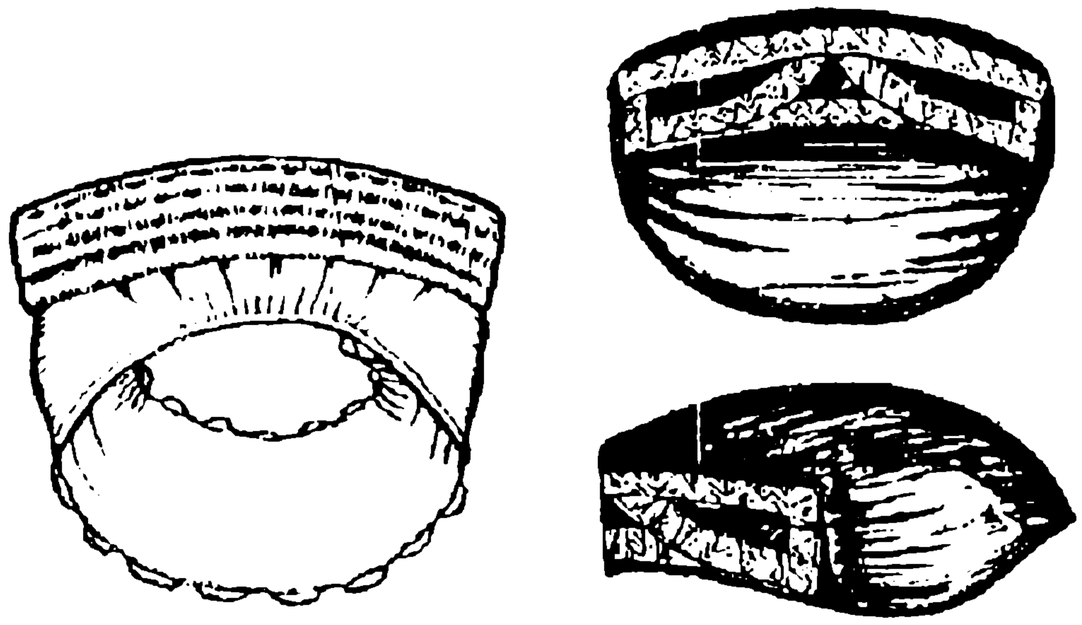


рис.2

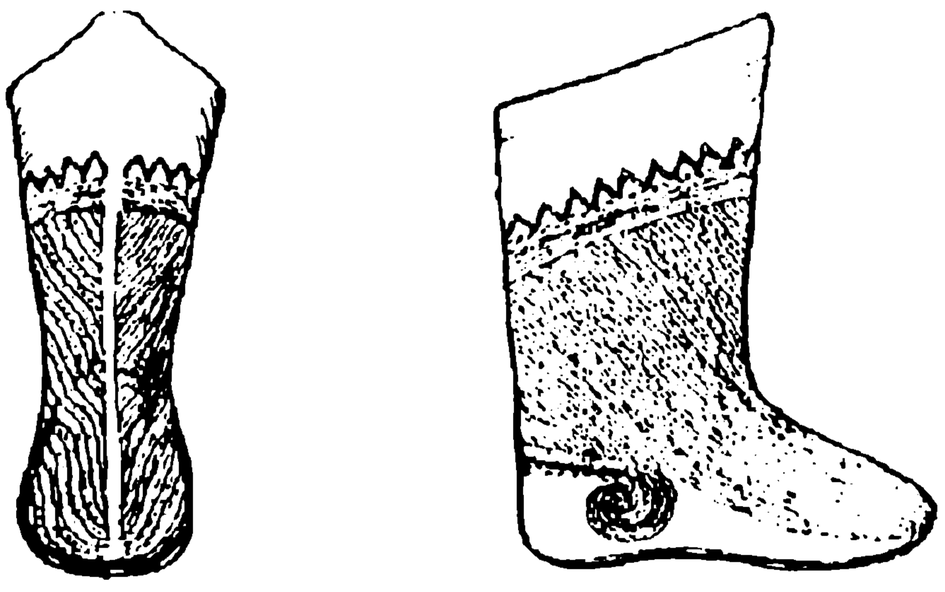


рис.3

день предметы женского традиционного костюма практически утрачены.

Информаторы (70-80 лет) отмечают, что подобную одежду еще носили в 20-30-ые гг. XX в., затем она была сложена в сундуки. К сожалению, в более позднее время она была либо перешита, либо утрачена в период коллективизации.

Наиболее интересные находки традиционной одежды дала Солонешенская экспедиция, в ходе которой были найдены сарафаны с рубахами, головные уборы.

В с.Солонешное нас ждала встреча с искусной руководительницей Кашперовой М.Т.(1907 г.р.). Она вспоминает, что прясть научилась очень рано, в года четыре, а затем ткать и шить. Кашперова М.Т. передала в музей рубаху с круглым сарафаном, которые она сшила еще в "девках". Ткань, крой, техника исполнения одежды позволяют отнести ее к одному из поздних вариантов традиционной женской одежды. Рубаха выполнена из 2-х типов ткани: становина - из домотканного полотна, "рукава" - из хлопчатобумажной ткани в бело-розовую клеточку. "Рукава" на кокетке с разрезом спереди, воротник-стойка, рукав - прямой. Сарафан из ситца (в бело-розовых тонах), перед сшивной из двух полос, сзади одна полоса, по бокам - по два клина. Швы машинные.

В этом же доме нас обрадовала еще одна крайне редкая находка - женский головной убор - кичка с самшурой, принадлежавший матери Кашперовой М.Т. Головной убор сшит из красного бархата и кумача, в отделке использован золотой галун. Возможно, он был сшит в конце XIX - нач.XX в.в.(Рис.2).

Музейную коллекцию пополнили 9 поясов. Пояс - обязательный элемент традиционного женского и мужского костюмов, наиболее часто встречающихся на сегодняшний день. Пожилые старообрядцы подвязывают пояс на моленье и по сей день. Найденные пояса выполнены из домашней шерсти, льна, гаруса; шириной от 3 до 8 см, длиной более 3 м. Способы изготовления, в основном, традиционные: тканые, вязаные, плетеные. Орнамент строго геометрический с преобладающим мотивом в виде ромбов, крестов с крючьями.

Новым для нашей коллекции стал пояс из с.Карагайка Красногорского района. Его передала Жукова Лукерья Фадеевна. Пояс в виде косички из ярко-малинового гаруса с пушистыми кистями на концах. Длина 163 см. Пояс сплетен при помощи специального приспособления: полой трубочки с набитыми в основании гвоздиками.

Чуть больше сохранилось предметов крестьянской одежды городского типа. Как правило, она сшита в 20-30-ые гг. XX в. Сохранились парочки, фартуки, из верхней одежды - полупольтик (сачок).

Удивительной была встреча с жительницей с. Хайрюзовка Троицкого района Анисьей Гавриловной Скибо (1910 г.р.).

Анисья Гавриловна из своего заветного бабушкиного сундука доставала то холщовые трубки пестряди, то разноцветные юбки, кофты. Среди одежды, сохранившейся с 20-х годов XX в., особенно хороша розовая сатиновая "парочка" (юбка с кофтой), сшитая к свадьбе. Широкая юбка сшита из 3,5 полос со складками, заложенными по талии, пояс сплетен из шерстяных ниток розового, белого и коричневого цветов. В отделке использован коричневый кант и пуговицы, обтянутые основной тканью. Длина - 78 см.

К очень редким находкам можно отнести обувь. В семье Поповых - жителей с. Карагайка сохранились праздничные женские валенки (пимы) из белой шерсти, украшенные красно-черной вышивкой. К сожалению, владельцы не дали никакой информации о месте изготовления и мастере (Рис.3).

Таким образом, в результате экспедиций собран материал, характеризующий традиционную культуру русского населения Алтая.

Полевые исследования показали, что многие предметы бесследно исчезли, другие сохранены в отдельных экземплярах. Необходимо отметить, что в селах встречаются подлинные хранители национальной культуры - владельцы тех или иных предметов и, зачастую, они сохраняют их лучше, чем общественные музеи, к сожалению, часто исчезающие со всеми своими собраниями.

Экспедиционные материалы находятся в процессе изучения, наиболее интересные поступления наши посетители уже видели на выставках: "Встречи в прошлым", "Алтайские ткачи", "Музей: годы подвижничества".

Работа по сбору предметов традиционной культуры народов, проживающих на Алтае, будет продолжена.

Н.П.ГОНЧАРИК

КОЛЛЕКЦИЯ ПРЯЛОК В ГОСУДАРСТВЕННОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ МУЗЕЕ АЛТАЙСКОГО КРАЯ(ГХМАК). НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ

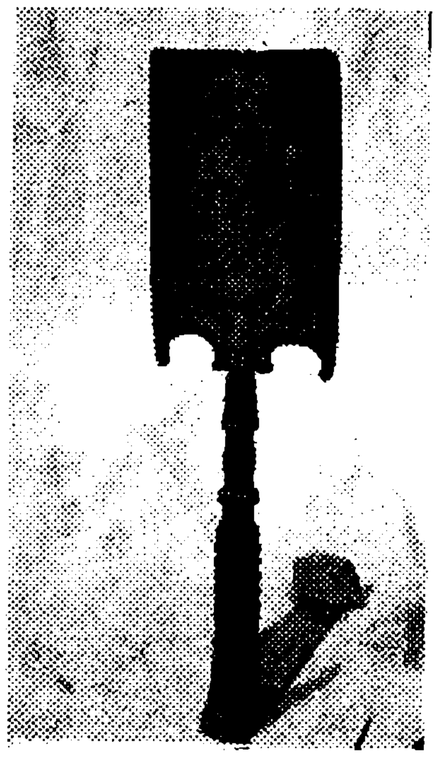
В настоящее время, когда почти полностью исчезла домовая роспись на Алтае, а прялки стали семейной реликвией, очевидна ценность, несмотря на случайность многих находок, небольшой прялочной коллекции ГХМАК из 14 экспонатов, собранной в разное время в 5-ти районах края.

Достаточно высокий художественный уровень, разнообразие форм и декора, семантическая наполненность образов музейного материала предполагает рассмотрение его в нескольких аспектах:

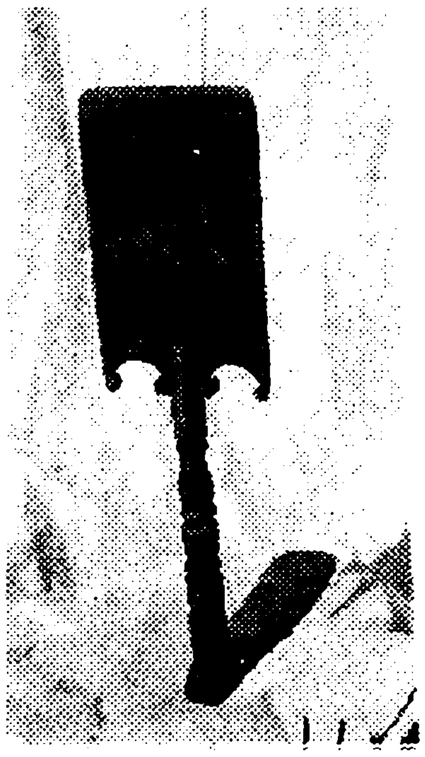
1. С точки зрения взаимовлияния привнесенных на Алтай традиций из разных областей Европейской России, связанных с русской переселенческой культурой, сложной по своим этническим истокам, можно отметить наличие в одном районе, или даже в одном селе прялок коренушек и точенок, имеющих цельные лопасти с резной или токарной ножкой, и составных; с наиболее архаичной графической росписью и выполненных в более поздней живописной манере.

2. В музейной коллекции можно выделить 2 группы прялок, обладающих некоторыми локальными признаками и характерными для определенных мест бытования: а) 2 прялки Усть-Коксинского района(илл.N 2,3) и прялка из Глубоковского района Восточного Казахстана(илл. N 10) - по форме низа лопасти в виде волютообразных арочек с дисками-серьгами по внешним сторонам и по обе стороны точеной ножки, в которую она вставлена, а также по характеру центрической композиции росписи с цветочными розетками в круге, выражающий идею белого света; б) прялки-точенки из Смоленского района(илл.N 5-8) с рогообразным завершением лопасти и дугообразными выемками на ее верхних и нижних срезах и росписью цветами, расположенных по 4 ромбом, вертикально и симметрично. К ним примыкают по характеру росписи с композицией мирового дерева коренушка и точенка из Красногорского района(экспедиция 1990 г., сборы автора и Л.Г.Красноцветовой) и прялка-точенка из Глубоковского района Восточного Казахстана(илл.N 11).

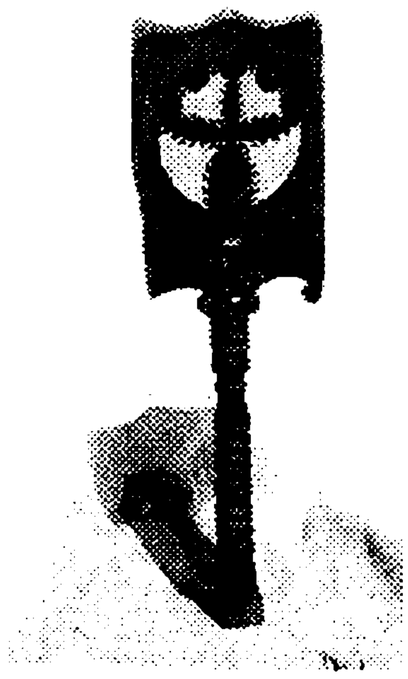
3. Уникальными являются находки ГХМАК в Залесовском районе, где были обнаружены прялки с городками, одна из которых стала собственностью музея(илл.N 9). Подобные не зафиксированы в трудах предыдущих исследователей и считались не характерными для



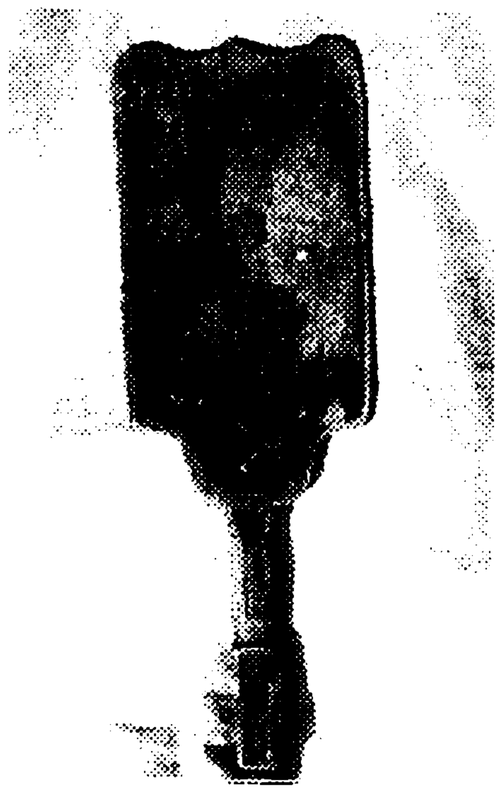
1



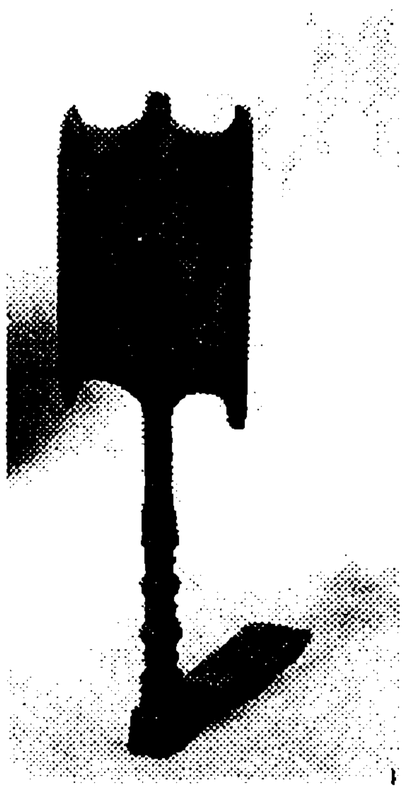
2



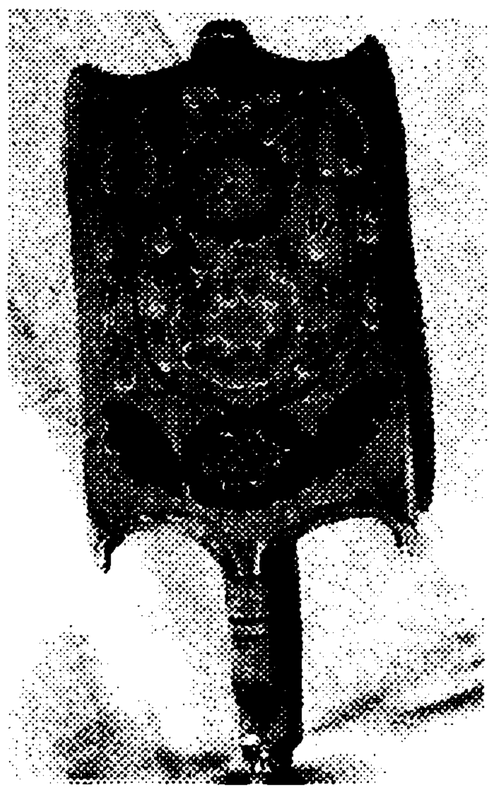
3



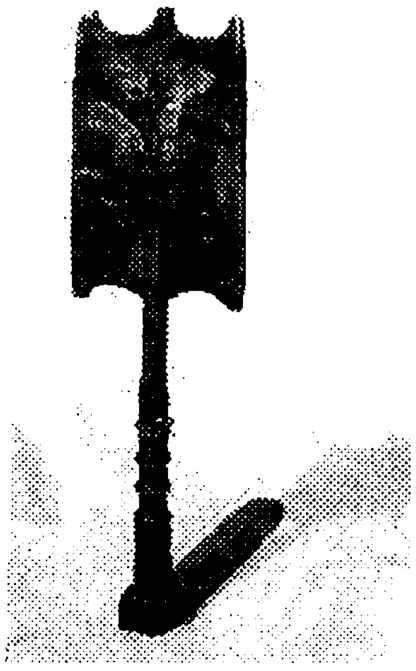
4



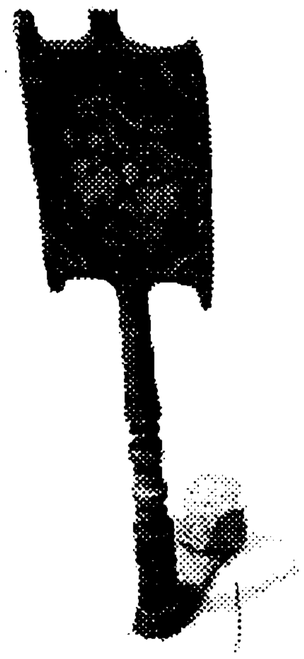
5



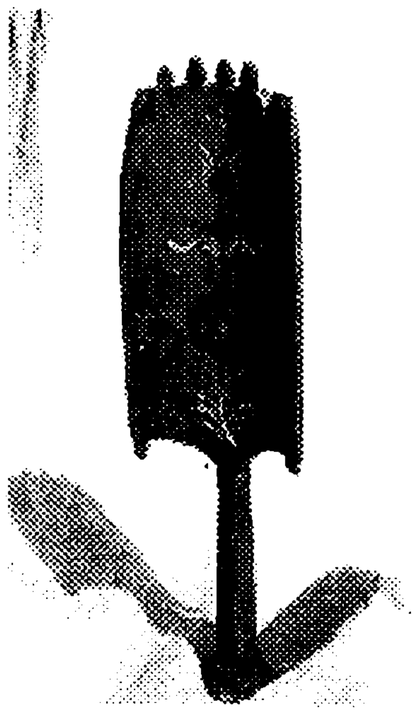
6



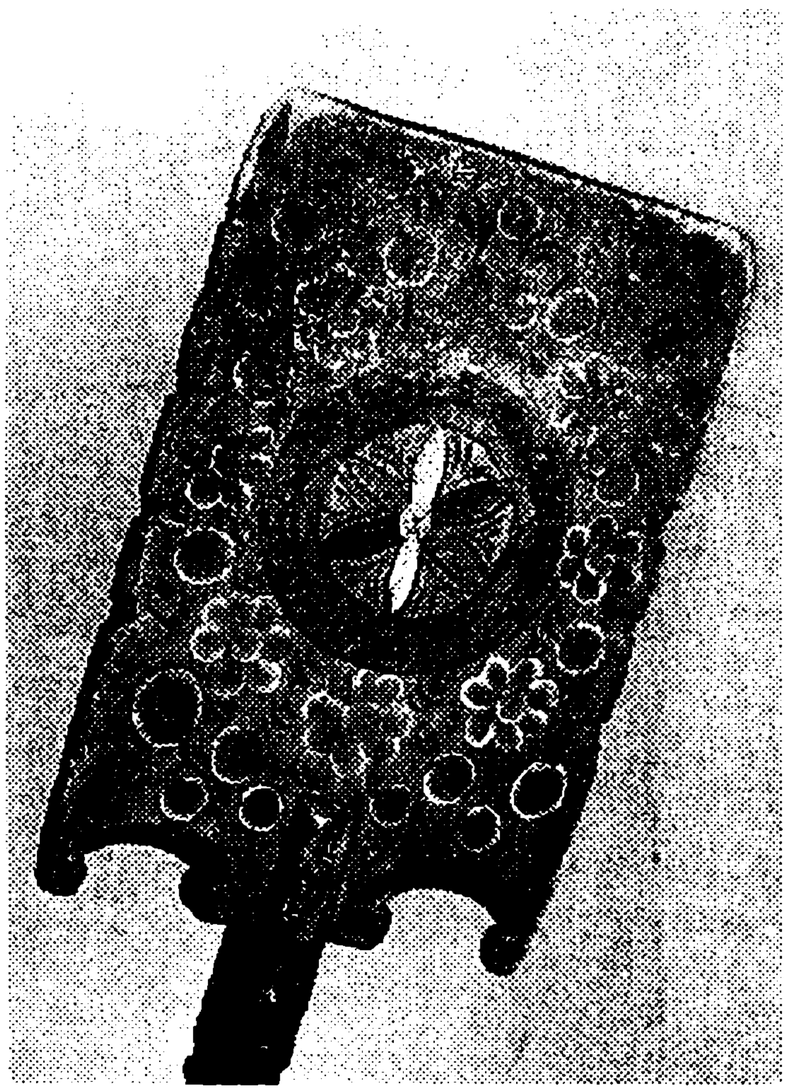
7



8



9



10



11

упрощенных форм алтайских расписных прялок [1]. Вторая прялка из Залесовского района (экспедиция 1993 г., сборы автора и Л.Г.Красноцветовой) по форме суживающейся кверху удлиненной лопасти с плавными скосами внизу и сумрачному характеру росписи, является упрощенным вариантом мезенской. Сюжет росписи с древом жизни, двумя оленями внизу и изображением семи тетерок на лицевой стороне и 3-х пар птиц на внутренней был распространен в Каргополье. Манера росписи живописная, ближе к уральской [2].

4. Рассмотренный материал ставит гораздо больше вопросов, чем дает ответов. Одной из причин сложности изучения коллекции является "беспаспортность" большинства ее экспонатов вследствие невнимания собирателей к составлению аннотаций из-за недостатка времени, незнания зачастую сведений о мастерах самими владельцами.

5. Имеющиеся сведения о 3-х мастерах отрывочны: а) в дневнике Л.И.Снитко есть запись, что прялку из с.Березовка Усть-Коксинского района (илл.N 1) делал Ленских Виналий Максимович в конце XIX века. Можно предположить, что мастер из потомков переселенцев с Севера, судя по форме лопасти прялки с подковообразными арочками внизу, образующими по 2 вытянутые серьги с боковых сторон лопасти и вокруг обеих сторон точеной ножки, резному узору на внутренней стороне в виде дугообразных витеек в технике трехгранно-выемчатой резьбы со следами росписи из красных розанов с белыми оживками на темном фоне, аналогии которым встречаются в прялках вологодского типа; б) требуют сверки с архивами и воспоминаниями старожилов биографические данные о мастере прялки из Залесовского района (илл.N 9). По словам владельца Коновалова М.Т. (1925-1995), директора Залесовского краеведческого музея, она выполнена его дедом по материнской линии Сухаревым Мартемьяном (1840-1946), родом из Костромы, который жил в Москве, портняжил, занимался другими ремеслами, а с 1905 г. жил в с.Большой Калтай. Костромским является характер крепления ножки с донцем в паз. Необычна вогнутая форма лопасти; копьевидные городки и серьги, как у шенкурских прялок Архангельской области. Роспись близка к урало-сибирской [3]. в) к сожалению, единственная в музее подписная именная прялка (илл.N 10) тоже "беспаспортна". На лицевой стороне лопасти, на 2-ой от круга с 6-ти лепестковой розеткой концентрической окружности зеленого цвета надпись черным: Антонъ Козловъ. Авдотьи. Тереньи. Возможно, мастер был из Вятки, судя по графическому характеру росписи с преобладанием холодноватых сине-зеленых тонов на красно-оранжевом фоне. Она идентич-

на 2-м прялках из с.Быструха Глубоковского района, опубликованным в кн.Л.М.Русаковой "Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989., на рис. 45, С.63 и фото N 39[3]. Очень похожи нижние срезы лопастей, точеные ножки с поясками, кольцами, сплюснутыми яблоками и вазонами, а также роспись с кругами и розетками в центре, с гирляндами из цветов и ягодок вокруг, с черными приписками и белыми оживками. Возможно, все 3 прялки являются работами одного мастера.

6. Таким образом, в формах и образном строе росписей прялок из коллекции ГХМАК видны связи с наиболее архаичной северно-русской традицией Поволжья, с искусством отхожего малярного промысла вятских красильщиков, уральских мастеров и кармацких "петушников" из Тюмени, бытовавшего на Алтае со 2-ой половины XIX века. В семантике декора, символике цвета прялок угадываются древние представления человека об устройстве мира с его трехчастной структурой, солнцевращением, земледельческим культом урожая.

7. Изучение степени и значимости черт местной вариантности в формах и росписях прялок актуально для нашего края. Публикация свода памятников, собранных в крае силами краеведческих, сельских, школьных музеев позволит ввести в научный оборот значительный пласт народной художественной культуры, определить место и роль бытовавшей когда-то народной росписи, что необходимо для возрождения этого замечательного искусства на Алтае.

Примечания

1. Н.И.Каплан. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961, С.53.
2. И.Д.Самойлов. Каталог уральской народной росписи крестьянских домов и предметов быта в собрании Нижнесинячихинского музея-заповедника. Свердловск,-1988, С.112, 113(N 155,157) - описание аналогичных росписей на прялках.
3. В.А.Барадулин. Уральская народная живопись. Свердловск. 1982., илл.N 19.

Список иллюстраций

N 1-4. Прялки из Усть-Коксинского района. Экспедиция 1970-1972 гг. Сборы Л.И.Снитко(1928-1982): N 1 - с.Березовка, N 2 - с.Мульта. N 3,4 - с.Катанда.

N 5-8. Прялки из Смоленского района. Сборы автора и Н.Н.Феденевой, 1973; N 5 - с.Иконниково, N 6,7 - с.Точильное, N 8 - с.Сычовка.

N 9. Прялка из Залесовского района. Сборы автора и Н.А.Гусельниковой, 1987.

N 10,11. Прялки из Глубоковского района Восточного Казахстана. Сборы бывшего центра фольклора, ныне отдел реставрации русской культуры ГХМАК, 1992.

И.Ю.ШУСТРОВА

КОЛЛЕКЦИИ ПО ЭТНОГРАФИИ РУССКИХ ВЕРХНЕГО ПОВОЛЖЬЯ XIX-XX В.В. В СОБРАНИИ ЯРОСЛАВСКОГО ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА

Целью настоящего сообщения является попытка представить краткий обзор материалов по традиционной культуре русских Верхневолжья XIX-начала XX в.в., отложившихся в фондах Ярославского историко-архитектурного музея-заповедника (далее - ЯИАМЗ).

Начало собирания материалов по этнографии региона относится к 90-м годам XIX в. Немалую роль сыграли в этом члены Ярославской губернской ученой архивной комиссии (далее - ЯГУАК). В 1895 г. трудами членов ЯГУАК в Ярославле создается Древлехранилище. Задачами его было собирание всего "что дает представление о деталях и жизни минувших поколений" [1]. По свидетельству современников, при пополнении музея предпочтение отдавалось предметам с народным характером, а также предметам местного происхождения [2].

Недостаток материальных средств на содержание музея не служил препятствием для пополнения его фондов. В "Протоколах" заседаний ЯГУАК постоянно упоминаются имена "жертвователей", среди которых наиболее активными были: А.Н.Ливанов, Н.Ф.Дубровин, П.В.Мосягин, Н.А.Манасеин, А.В.Работнов, А.Я.Торгов и др. [3]. Инициатором формирования коллекции гончарных изделий выступил И.А.Тихомиров. В 1902 г. он предложил "ввиду того интереса, который представляет глиняная посуда кустарной выделки вследствие пережитков глубокой древности как в ее формах, так и в способах ее изготовления и украшения, отпустить хотя бы незначительную сумму на приобретение... по экземпляру образцов местных глиняных изделий..." [4]. В том же году состоялся выезд в Мышкинский уезд, где работали "горшели". В целом, собирательская деятельность Древлехранилища была успешной. В "Отчете за 1900-1914 гг." по музею ЯГУАК отмечалось, что в фондах имеются многообразные бытовые предметы XVIII-XIX в.в. [5].

Оценивая состав коллекции музея, члены ЯГУАК отмечали: "... найдется обстановка-обиход... помещика или служащего эпохи Отечественной войны и более близкого времени - Николаевского. Можно создать картину обстановки купеческой семьи XVII-

13 Зак. 37

XVIII в.в. и начала XIX в. Наконец, полностью можно себе представить деревенскую избу, начиная с образцов домотканых зипунов, пестрядинных рубах с латками и подоплеками, набойчатых крашенинных сарафанов, прялок, светцов и прочего включительно, кончая лубочными картинками"[6].

Собрание Древлехранилища впоследствии стало основой фондов ЯИАМЗ. В 1919 году сюда были переданы отдельные предметы из коллекции Н.Л.Шабельской, в 1920 - часть материалов из Государственного музейного фонда. В 1928 году в Ярославском музее был открыт отдел местной промышленности, в связи с чем собрание пополнилось изделиями пошивочного, кузнечного, каменотесного, валеного производства. В начале 30-х годов, коллекции Тутаевского и Норского музеев попали в Рыбинск и Ярославль. В 1939 году в фонды поступила коллекция, отражающая деятельность Пошехонье-Володарской промысловой артели "Красный золотобой". Продолжалось пополнение фондов и другими материалами.

С конца 50-х годов сотрудники музея организуют и проводят комплексные историко-бытовые экспедиции. Наиболее результативной из них была Гаврилов-Ямская экспедиция 1959 года. В общей сложности удалось собрать 20 коллекций с общим числом предметов 1138, среди них - достаточно полный комплект вещей, бытовавших в фабричных казармах рабочего поселка в конце XIX-начале XX вв. - мебель, кухонный инвентарь, праздничная одежда[7].

В 70-90-х годах пополнение коллекций музея проводилось путем экспедиционных сборов. Это были тематические экспедиции, посвященные изучению деревообрабатывающего промысла, молочного животноводства и отходничества, строительной техники и декора традиционного жилища, кузнечного и гончарного производства, народно-прикладного искусства и ряд других.

В настоящее время коллекции музея представляют возможность исследовать все сферы хозяйственного быта русских крестьян. Так, земледельческую культуру характеризуют находящиеся на экспозиции и в фондах орудия труда. В традиционном быту русских большую роль играли ремесла. Музей располагает собранием инструментов и приспособлений для деревообработки, гончарного дела, льнообработки(мялки, трепала, мотовила, вальки, щети, гребни, скальна, самопряхи - стояки и лежаки, кросна, вьюшки, прялки-"согожанки", теремковые, гаютинские, башенки, гребни и др.), металлообработки, масло- и сыроделия и т.п. Сопоставление вещественных источников с описаниями, опубликованными и архивными, прошлого - начала нашего века дает возможность для ареаль-

ных исследований типологии ремесла. Довольна репрезентативна коллекция гончарных изделий, насчитывающая более 600 предметов. Материалы, отложившиеся в собрании ЯИАМЗ, позволяют составить представление об интерьере крестьянского жилища и его изменениях в пореформенную эпоху.

Для исследователей костюма горожан и крестьян Верхневолжского региона коллекции ЯИАМЗ также представляют значительный интерес. Здесь представлены разнообразные головные уборы[8], платки и шали, сарафаны и рубахи, в том числе рубахи-сенокосницы, предметы мужского костюма, украшения, пояса и пр. Прекрасные образцы домашнего ткачества и вышивки (полотенца, столешники и пр.) способны привлечь внимание не только этнографов, но и специалистов по русскому народному искусству. Многие из названных предметов связаны с праздничнo-обрядовой культурой русских. Названные материалы тем более ценны, что в настоящее время в отечественной этнологии четко определилось направление, связанное с изучением информации, закодированной в экстраутилитарных элементах культуры. Говоря словами С.А.Токарева, "материальный предмет интересует этнографа не сам по себе, а в отношении к человеку или в отношении к этому предмету. Но еще важнее для этнографа другое: отношения между людьми в связи с данным предметом, то есть, говоря шире, социальные отношения, опосредованные материальными предметами"[9]. Рассмотрение знаковой природы вещественных источников невозможно без привлечения источников письменных и изобразительных. Комплексный подход к изучению музейных предметов позволяет выявить информацию, скрытую для непосредственного восприятия.

Изучение отложившихся в фондах музея материалов по этнографии русских представляется задачей важной и насущной. Не случайно, почти столетие назад члены Ярославской губернской ученой архивной комиссии в отчете за 1896 год отмечали, что их деятельность "преимущественно спасательная". Думается, что работа с этнографическими материалами ЯИАМЗ сегодня должна вестись по нескольким направлениям: во-первых, изучение коллекций, во-вторых, "оживление" их путем привлечения письменных источников и полевых материалов, и, наконец, правильный показ в музейных экспозициях без умильного любования, без представления жизни русской деревни "аркадской идиллией", с уважением сложной и многогранной русской традиционной культуры и той "памяти добра", которую должны нести музеи.

Примечания

1. Отчет о деятельности ЯГУАК за 1896-1898 г.г. Ярославль, 1899. С.8.
2. Труды ЯГУАК. Кн.7. Вып.2. Ярославль, 1914. С.24,28-29.
3. Труды ЯГУАК. Кн.7. Вып.2. Ярославль, 1914. С.43,47.
4. Труды ЯГУАК. Кн.6. Вып.1. Ярославль, 1914. С.211.
5. Труды ЯГУАК. Кн.6. Вып.1. Ярославль, 1914. С.22.
6. Труды ЯГУАК. Кн.7. Вып.2. С.33.
7. М.К.Карпухович, Л.А.Костерина. Комбинат "Заря социализма": сбор материалов и изучение. //Собирательская работа музеев. М., 1966 /Труды НИИ музееведения. Вып.16. С.47-71.
8. И.Ю.Шустрова. Традиционные женские головные уборы в собрании Ярославского историко-архитектурного музея-заповедника. //Краеведческие записки. /ЯИАМЗ. Вып.7. Ярославль, 1991. С.153-168.
9. С.А.Токарев. К методике этнографического изучения материальной культуры. //СЭ. 1970. N 4. С.5.

В.К.ВИСТИНГАУЗЕН

НАРОДНАЯ СИБИРСКАЯ ИКОНОПИСЬ ИЗ СОБРАНИЯ ТАЛЬМЕНСКОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Поздняя сибирская иконопись изучена довольно слабо, хотя в последнее время появился ряд посвященных ей работ[1-4,6-7]. Огромный массив иконописных памятников, хранящихся в сибирских музеях и у частных лиц столь разнороден, что классификация их по периодам и стилям сталкивается с большими трудностями. Ряд икон несомненно перевезен в Сибирь с территорий, лежащих западнее Урала. Среди сибирских иконописцев были не только профессионалы, прошедшие обучение в иконописных мастерских, но и одиночки-любители. Авторы большинства сибирских икон остаются безвестными, а сами их произведения в большинстве случаев известны только узкому кругу музейных работников. Назрела необходимость публикации иконописных памятников Сибири. Настоящая работа преследует цель внести небольшую лепту в это огромное дело.

В 1995 г. в Тальменский районный краеведческий музей местной жительницей А.И.Поповой переданы две иконы. Иконы перешли в ее семью от семьи родителей мужа, проживавшей в с.Батурово (ныне Шипуновского района Алтайского края), не являвшихся уроженцами данного села. Возраст икон, по словам дарительницы, дореволюционный.

Икона N 1.(инв.N 281/И). Доска(предположительно сосна) 264x309x25 мм., со слабой выпуклостью в сторону изображения. На тыльной стороне - один паз со вставкой и гвоздик для подвешивания с остатками текстильной бечевки. На доске есть небольшие сучки. Ее

тыльная сторона и торцы приобрели серо-коричневый оттенок в результате естественного или искусственного тонирования.

Утраты. По лицевым ребрам верхнего и нижнего торцов - многочисленные мелкие выщерблены. В правом углу - косая волосная царапина длиной 45 мм и рядом - другая, 17 мм. На красочном слое - ряд волосных трещин, располагающихся вертикально, по направлению волокон древесины. Все вышеописанные повреждения незначительны и прослеживаются, в основном, на полях, вне сюжета. В сюжетной части иконы, в верхней половине, красочный слой на значительной площади утрачен (около 40 % от сюжетной части). Судя по остаткам, здесь осыпалась золотая краска. На месте утраченной краски на поверхность выступает грязно-белый слой, покрытый многочисленными мелкими трещинами усыхания - очевидно грунтовка, предположительно - левкас. В правой части иконы, в области лица женского персонажа - сеть тонких, но глубоких царапин длиной до 30 мм.

Композиция. Ковчега икона не имеет и тканью не оклеена. Рамка иконы имеет с боков ширину 25-26, вверху и внизу 30-31 мм. Структура ее от краев к сюжету такова: 1) красно-коричневая полоса шириной 1,5-2 мм; 2) черная полоса 2,5-3,5 мм; 3) желто-коричневая с черными разводами полоса 17-23 мм; и 4) черная полоса 1-1,5 мм. Сюжетная часть иконы имеет размеры 213х248 мм. В тех местах, где краска осыпалась, рисунок можно проследить по линиям, процарапанным по грунтовке до раскрашивания (возможно, рисунок переведен с трафарета).

Для иконы характерно процарапывание контура рисунка по грунтовке, стандартная прорисовка лица - линии носа, бровей, губ проведены белыми черточками. Одинаковы цветочные гаммы икон, в т.ч. цвета одежд персонажей, приемы грунтовки, структура рамок, шрифт надписей. Очевидно, перед нами работы одного автора, причем не отличающегося большим мастерством. Обращают на себя внимание так же неуверенно выполненные надписи. Сюжет иконы достаточно известен - борьба Св.Георгия с драконом (змеем).

Св.Георгий в официальном христианстве почитается как мученик веры, который перед лицом смерти отказался изменить своим религиозным убеждениям. Но в народном сознании, а также в иконографии Св.Георгий предстает в образе героя-драконоборца. Очевидно, поздний образ христианского святого спроецировался на образ более древнего фольклорного персонажа, близкого Тезею, Персею и другим победителям чудовищ, спасителям людей от смерти. Форми-



Ил. 1. Неизвестный автор. Св. Георгий. XX в. (?)
Дерево, темпера.

рование классического сюжета о Св.Георгии относится к 13 в. ("Золотая легенда" Иакова Виригинского) [10].

Согласно ей, близ одного языческого города в болоте жил дракон-людоед от которого жители города были вынуждены откупаться приносимыми в жертву детьми. Дошла очередь и до дочери правителя города. Когда она в слезах дожидалась у болота своей участи появился Св.Георгий. Заклятие благочестивого рыцаря так подействовало на дракона, что он стал тих и робок, и девица, которую он был должен съесть, привязала дракона на веревочку и как собачонку привела его к городу, где на глазах изумленных жителей Св.Георгий поразил чудовище. После этого жители города согласились выслушать проповедь героя.

Сюжет этот добросовестно перенесен автором на икону. Мы видим и болото(голубой полукруг, на фоне которого изображен дракон) и стены города и его жителей(очевидно, родителей девушки) и даже веревочку, на которой змей был ею приведен. Ряд этих подробностей (привязь, зрители на городских стенах) имеются уже на иконах 16 в.(Икона "Св.Георгий" из с.Высокого) [9,С.74]. Автор явно тяготеет к иллюстративности, описательности. Сюжет представлен у него развивающимся и во времени и в пространстве. Земная поверхность(болото, город) изображены почти топографически.

Вопрос о месте и времени написания иконы и ее авторстве достаточно сложен ввиду слабой разработанности проблем позднего сибирского иконописания в исторической и и искусствоведческой литературе. Скорее всего она создана на Алтае, или в Западной Сибири, на рубеже 19-20 вв. Скорее всего мы имеем дело с творчеством одного из тех непрофессиональных сибирских иконописцев, которых, судя по некоторым источникам конца 19 в. было довольно много[1,С.123].

Иллюстрации

N 1. Неизвестный автор. Св.Георгий.XIX в.[?]. Дерево, темпера, 264x309. Тальменка, Районный краеведческий музей, инв.N 281-И.

Примечания

1. Бычкова Т.А. К истории иконописания Томского уезда 17-19 в.в.//Кузнецкая старина. в.1. Новокузнецк, 1993. С.121-129.

2. Велижанина Н.Г. Народные иконы Новосибирской картинной галереи.//Музей, 1983, N 4.

3. Велижанина Н.Г. У истоков сибирской иконописи. //Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVII - нач. XX в. Новосибирск, 1985.

4. Велижанина Н.Г. К истории иконописания в Западной Сибири. // Градиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987.

5. Воронин Н.Н., Антонова В.И. Шедевры древнерусского искусства. // Сквозь века. В.1. М.,1986. С.37-60.
6. Казаринова Н. Народные сибирские иконы.//Творчество. 1973, N 8.
7. Крючкова Т.А. Иконы с облачным фоном в собрании Иркутского областного художественного музея.//Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири, Новосибирск, 1987.
8. Лонгвин Г.Н., Миляева Л.С. Новое о древнем украинском искусстве.//Сквозь века. В.1. М., 1986, С.61-92.

О.А.ЛЮБИМОВА

ЛЕКСИКА РУССКИХ ГОВОРОВ АЛТАЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Как и в других диалектах, лексика русских говоров Алтая с точки зрения ее происхождения состоит из нескольких пластов, а именно: 1) исконнорусские слова; 2) общеславянские; и 3) заимствованные.

II. К исконнорусской лексике относятся:

а) термины родства: общенародные(употребительные в литературном языке, просторечии и диалектах); мать, отец, брат, сын, сноха, внук и собственно диалектные слова: свекры, братан, бра́тельник, сестреница, сеструха и др.;

б) названия явлений природы: общенародные - ветер, гроза, гром, дождь, и диалектные - ведро(хорошая погода), морок(пасмурная погода), падера(буря) и др.;

в) названия, относящиеся к растительному миру: общенародные - береза, гриб, свекла, морковь, трава и диалектные - чернь (дремучие хвойные леса в горах), обабок,(подберезовик) ветреник, ветреница(подснежник) и др.;

г) названия диких животных, рыб, птиц: общенародные - овца, конь, бык, волк и диалектные - поньшак(годовалый жеребенок), бугай(бык), паут(овод) и др.;

д) наименования орудий и предметов труда: общенародные - пряжа, веретено и диалектные - бадейка(лохань без ножек для стирки), ботало(колокольчик), верхонки(рукавицы) и др.;

е) названия земельных и лесных угодий: общенародные - поле, межа, борозда, и диалектные - колок, околок(перелесок), листвяг, лиственник(лиственный лес), кулиг(небольшой участок недожатого хлеба), елань(поляна в лесу) и др.

II. Общеславянская лексика в русских диалектах выявлена частично, т.к. публикация "Этимологического словаря славянских языков" еще не закончена. Судьба общеславянских слов в русских

диалектах различна. В русские говоры Алтая эта лексика проникала через материнские говоры, участвовавшие в формировании старожильческих говоров, и заносилась говорами поздних переселенцев. Больше всего общеславянских слов в названиях растений, например: медуника, медунка(медуница), мокарица, мокрец, мокрица(звездчатка средняя), которые известны в болгарском, сербохорватском, украинском, белорусском, польском языках и разных диалектах русского языка, в том числе и в сибирских.

III. Восточнославянская лексика, сохранившаяся с древнерусской поры, представлена как и в других русских говорах, более широко и относится к разным тематическим группам: шабер(сосед), порос (некастрированный бык), сумет(сугроб), навопок(заливной луг), щетить(чесать шерсть специальной щеткой) и др.

Лексика общеславянского и восточнорусского происхождения заносилась на Алтай, главным образом, севернорусскими переселенцами.

IV. Собственнорусская диалектная лексика в период формирования русской нации(XV-XVII в.в.), заносилась на Алтай разными материнскими говорами: козюля(змея), квелый(слабый, хилый), заплот(забор), горбун(сарай) и др.

V. Лексика старославянского происхождения в говорах представлена также с неполногласными сочетаниями, что и в литературном языке. Одни слова являются общенародными(время, враг, крест, перст и др.), другие составляют диалектные варианты общенародных слов (здравствоваться, дресвянный - древесный, древной - деревянный, небо - небо и др.), третьи являются собственно диалектными словами(безгласить - молчать, влачить - тащить и др.).

VI. Большой пласт лексики составляют заимствованные из тюркских, скандинавских и западно-европейских языков. Большинство скандинавских по происхождению слов являются общенародными (ларь, крюк, якорь, сельдь, диалектное - сивер(норв.) и др.).

Диалектные слова по происхождению славянские, эстонские, мордовские, коми, мансийские, хантыйские относятся к тематическим группам названий явлений природы, местности, погоды, рыб. Часть из них является общенародными(севрюга, семга, салака, акула, пурга, нарты, пельмени, тундра), другие известны в севернорусских и сибирских говорах, в том числе и на Алтае: лыва(лужа), кулема(ловушка для мелкого зверя), бус(мелкий дождь), кибас(груз для невода, ловушки для рыбы), куржан(хлопья снега), туес(сосуд из бересты), хиуз(резкий северный ветер) и др.

VII. Тюркские по происхождению слова (туркменские, узбекские, башкирские, чувашские, татарские, монгольские, шорские, телеутские) представлены в тематических группах в бытовой лексике - названия одежды, утвари, разновидностей лошадей по масти, в них выделяются общенародные слова (буланый, чалый, гнедой, армяк, башлык, сарай, деньги, балбес, пурга и др.) и диалектные: азям (верхняя мужская одежда), баклан (большая бутыль), бастрык (жердь для скрепления сена или снопов на возу), чирки (тапочки без каблуков), базлать (громко кричать), урос (каприз, упрямство), мантулить (много и без пользы для себя работать) и др.

Слова, заимствованные из языка аборигенов (алтайские, татарские), отражают своеобразие формирования говоров на территории Алтая. Среди них выделяются слова, вошедшие в литературный язык (тайга, улус) и диалектные, как правило, являющиеся этнографизмами, отражающими особенности местных природный условий, быта, обычаев: таволгана (дремучий лес), чворы (названия озер, образуемых весенним разливом), шиверя (грядка подводных порогов), урман (лесистая равнина), баган (колода, палка, прикрепляемая к ногам коров, лошадей в качестве пут) и др.

Изучение лексики русских говоров с точки зрения ее происхождения позволяет выявить источники пополнения словарного запаса русского языка, обусловленные межъязыковым взаимодействием как в результате непосредственных контактов с другими народами, так и заимствований из языков - посредников.

М.В.ДУБРОВСКАЯ

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕЙ ПРАЗДНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ АЛТАЙСКОГО РАЙОНА

Разнообразие этнических групп, проживающих на Алтае, обусловило бытование множества локальных вариантов крестьянских календарных праздников. Изучение каждого варианта, с характерной для него комбинацией обрядовых элементов, представляет большой интерес.

Объектом исследования являются старожилы - самая многочисленная этническая группа, населяющая район. По религиозному признаку старожильческое население делилось на новообрядцев (большинство) и старообрядцев, что является одной из интереснейших особенностей Алтайского района.

В данной работе рассматривается весенне-летние праздники, охватывающие самый важный для земледельца период - от посева до уборки урожая, особенно богатый обрядностью.

Масленица

Начиналась масленица традиционным катанием на лотках, которое продолжалось всю неделю. Интересна конструкция лотков: на внешнюю часть деревянной основы наносился навоз, когда он застывал, его поливали водой. После того как вода замерзнет, поверхность скоблили стружком. Так повторяли еще два раза. Лоток был довольно большим, вытянутой формы, выдолбленная часть лотка была перегорожена поперек двумя перегородками, т.е. получалось три ячейки, в каждую из которых садилось по человеку. В центр лотка садилась девушка, а спереди и сзади - парни. Съезжая с горы, парни правили особыми палочками, которые напоминали лыжные палки, но были значительно короче. Эти палочки назывались "капарульками".

За неделю до масленицы готовили лошадей для праздничных катаний. Их чистили и кормили отборным зерном. В последние дни масленичной недели катались девушки и парни. Девушки в нарядных кошевках, устланных коврами, а парни верхом. На лошадей обязательно надевалась нарядная сбруя с металлическими бляшками и праздничные вожжи с кистями или помпонами, расположенными по всей длине вожжей.

Одним из излюбленных масленичных развлечений были "бегова" - конные состязания. Коней-бегунцов обычно содержали зажиточные старожилы. Бега, в отличие от других местностей Алтайского края, обычно устраивались не за деревней, а между деревнями. По свидетельству информантов, "парни из Тоурака на коней сядут и бегают из села в село", также принято было устраивать бегова из Куягана в Куячу и наоборот. На лошадей обычно сажали самых легоньких и ловких мальчишек. Кто из них обгонял, тому давались подарки. Сами мужики - хозяева лошадей - закладывали за них определенную денежную сумму, которая доставалась хозяину той лошади, которая прибежала первой. В Белом на коней во время состязаний садились сами хозяева.

Но самым веселым днем был последний день масленичной недели.

В Сарасе, Тоураке, Каянче было распространено катание шута на колесе́, укрепленном на телеге, имеющее очень древнее происхождение и очень часто встречающееся в Сибири и Алтайском крае.

Катание сопровождалось пением частушек и игрой маленького деревенского оркестра. Вообще в Алтайском районе такие импровизированные оркестры были широко распространены. В оркестр входили ведра, заслонки, ложки, дудки(таловые и из пучки), почти всегда была гармошка, иногда в состав входили балалайка и гитара(Тоурак). В Сарасе обязательной принадлежностью масленичного оркестра был коровий рог, издававший всего один, но очень сильный звук.

Рядом с традиционными элементами праздника тесно соседствовала импровизация, без которой картина масленичного гуляния была бы неполной. Об очень интересном эпизоде праздника вспоминает Пустовалова Ульяна Николаевна: "У нас конь был серый, как музыка заиграет, он пляшет. Иногда коня наряжают в шубу". Анисья Андреевна Казанцева рассказывала о себе: "Я посажу подружку в кадочку, кадочка на санках стоит, я санки везу, а она играет на балалайке. Нарядится как попало, сажей, краской вымажется и выглядывает из бочки. А еще бочку возят, в ней кизяки дымятся - это свадьба". Во многих селах района на санях разъезжал "Емеля". Тут же на санях стояла железная печка, на которой он пек блины и раздавал окружающим.

В Куяче существовал интересный вариант взятия снежного городка. Снежный городок представлял собой палку, поставленную в снег, которую охраняли караульщики. Нужно было на лошади проскакать между ними, вырвать палку и ускакать, пока караульщики не схватили лошадь под уздцы и не стащили парня с лошади. В этом случае караульщики могли насовать всаднику снега за пазуху и в портки и умыть его снегом. При взятии городка могли и покалечить.

Также существовал обычай лазить на столб за призом(столб - поздняя разновидность снежного городка).

В конце праздника, ближе к вечеру, на улице жгли солому или чучело.

Последний день масленицы называли прощеным воскресеньем. По традиции в этот день просили друг у друга прощения. В Алтайском районе этот обряд мог происходить в церкви. Как правило, просили прощения младшие у старших. Мать могла у детей прощения не просить.

Пасха.

В ночь Великой субботы люди шли из небольших деревень - Половинки, Шулгина, Каловой деревни - в те селения, где есть храмы, например в церковь с.Аи. На Пасху в церковь ходили с ночевьем.

Интересный обычай существовал в Верх-Ае: в первом часу ночи, когда прихожане шли на всенощную, вдоль улицы расставляли светильники. Делали их так: в картофелинах вырезали углубления, заливали туда сало, вставляли фитильки и зажигали их. Светильники горели и освещали дорогу в храм.

Большое значение уделялось ритуальной еде. В субботу пекли куличи, варили и красили яйца, готовили творог. Еду святили в церкви и потом ей разговлялись. Иногда часть куличей и яиц крошили и давали скотине и курам, считалось, что они от этого будут здоровее.

Во многих деревнях служили молебны. В Нижнекаменке, Ае, других селах ходили с иконами, собирали пожертвования на церковь в виде зерна, проса, пшеницы, ссыпая их в специальные короба. Процессия заходила во все дома. Во время молитвы ставили иконы в семенную пшеницу. Следует отметить, что молебны и крестный ход существовали только у новообрядцев ("мирских").

Есть и другие отличия. Зиновия Тимофеевна Лопатина, старообрядка из Аи, рассказывала, что первые два дня Пасхи старообрядцы не гуляли, как мирские, а молились, а на третий день можно было выходить на луг, где играла гармонь и пели песни.

Одним из самых любимых пасхальных развлечений были качели, которые устраивались в проемах ворот. После Пасхи качели убирали до следующего года.

Всю пасхальную неделю было принято ходить в гости: свои по своим, бабы друг к дружке чаевать. Пожилые люди праздновали дома, молодежь на улице. Сохранились сведения, что в Тоураке и Нижнекаменке водились хороводы.

Мужчины на Пасху катали яйца. Яйца скатывали по специальным трубам или лоткам: если разобьешь чье-либо яйцо - забираешь его себе. Особенно распространена эта игра была в Нижнекаменке. В Белом для катания яиц делали загородку, при помощи которой ограничивали пространство для игры. Катали яйца и по столу. Очевидцы говорят, что кто был ловким, мог набрать яиц в играх на всю пасхальную неделю.

Для того, чтобы яйца были крепкими и их трудно было разбить, кур прикармливали известью, мелом (Куяча). Яйца обязательно красили различными красителями: анилиновыми, серпухой, луком, веником. А в Сарасе делали яйца с пестринками - на яйцо наносили узор сливочным маслом и затем его окрашивали любым красителем. Те места, которые были покрыты маслом, оставались светлыми.

В большинстве сел Алтайского района нами зафиксирован интересный обычай: прошлогодние пасхальные яйца, которые весь год лежали у иконы, пускали по реке. Объясняли это так: "Нехорошо яйца выбрасывать - ведь оно у Бога стояло".

Троица.

В любой местности России на Троицу широко был распространен обычай украшать дома и селения зеленью, существовал этот обычай и в Алтайском районе.

В Каянче, Старой Белокурихе, Тоураке и ряде других сел ставили под окна срубленные березки, пол устилали травой, ставили на окна букеты из огоньков.

Обязательным элементом праздника было гулянье на природе. В Верх-Каянче ходили на гору, в Верх-Ае гуляли в саду, в Тоураке - в лесу, в Старой Белокурихе - на горе, где Крапивин лог. Когда девушки возвращались с гулянья, они пели проголосные песни. Во время гулянья готовили традиционные блюда: яичницу, варили и красили яйца в зеленый цвет, готовили салаты.

Во время гулянья проводился обряд кумления. Кумились для того, чтобы крепко дружить в течение года. Обычно кумились девушки, целуясь через венок. В Нижнекаменке кумились по-другому: девушки и парни выпивали по стаканчику вина (более поздний вариант кумления).

В Троицу было принято гадать по венкам. В Каянче в Троицу развивали венки, завитые еще до Егорьева дня. Сохранилась только внешняя сторона этого обряда, так как девушкам, завивавшим венки, было неважно как они выглядят: высохли или не высохли, развились или не развились. Значения этих изменений они не помнили.

В Нижнекаменке и Куяче этот обряд сохранился полнее, но несколько в другом виде. Гадая на замужество, смотрели венки, завитые на Егорьев день, это происходило утром до службы в церкви, потом их срезали и пускали по воде - важно было, в какую сторону плывет венок, где остановится, тонет или не тонет. Направление движения венка указывало, в какой стороне живет жених. Если же венок тонул, это означало, что женщина останется вдовой, а девушка умрет. В Ае завивали венки в четверг: если распушится, то гадающая девушка или женщина будет жива, если нет - умрет.

Венки использовали не только для гадания, их надевали на себя как традиционное троичное украшение.

Большой популярностью пользовался праздник Ивана Купалы. В этот день принято было обливаться, бросать друг друга в речку(Ая, Тоурак), купаться, собирать лечебные травы накануне праздника (Куяча, Тоурак). По свидетельству Фефеловой Арины Исааковны из Куячи, на Ивана Купалу разводили костры и прыгали через них. Этот обычай есть и в общерусской традиции, но в Алтайском крае обнаружен впервые. В существующей литературе по этому вопросу подчеркивалось, что костров на Ивана Купалу на территории Сибири пока не было найдено[1].

Т.е. наличие старожильческого населения в Алтайском районе обусловило высокую сохранность множества древних магических обрядов календарного цикла. Карпогоническая магия лежит в основе катания на санках и лотках с гор. Считалось, что катание молодежи, особенно молодоженов могут повысить плодородие земли [2]. Это же значение имело катание яиц по земле(яйцо - символ плодородия) и качание на качелях - движение которых вверх и вниз было магическим действием и должно было стимулировать рост растительности[3]. Остатки культа воды прослеживаются в обливании водой на Ивана Купалу[4].

Основные элементы солярного культа нашли отражение в масленичной и купальской обрядности. На масленицу - сожжение чучела или охапок соломы, на Ивана Купалу - прыганье через костры, в данном случае функция огня очистительная[5].

Культ растительности сохранился в сборе трав и цветов. В семицко-троицком комплексе - для украшения домов, селений и для венков, на Ивана Купалу - для лекарственных целей[6].

Примечания

1. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX-нач.XX в.в. М.: Наука.- С.242.
2. Там же. С.44.
3. Там же. С.117.
4. Там же. С.264-265.
5. Там же. С.266.
6. Там же. С.266.

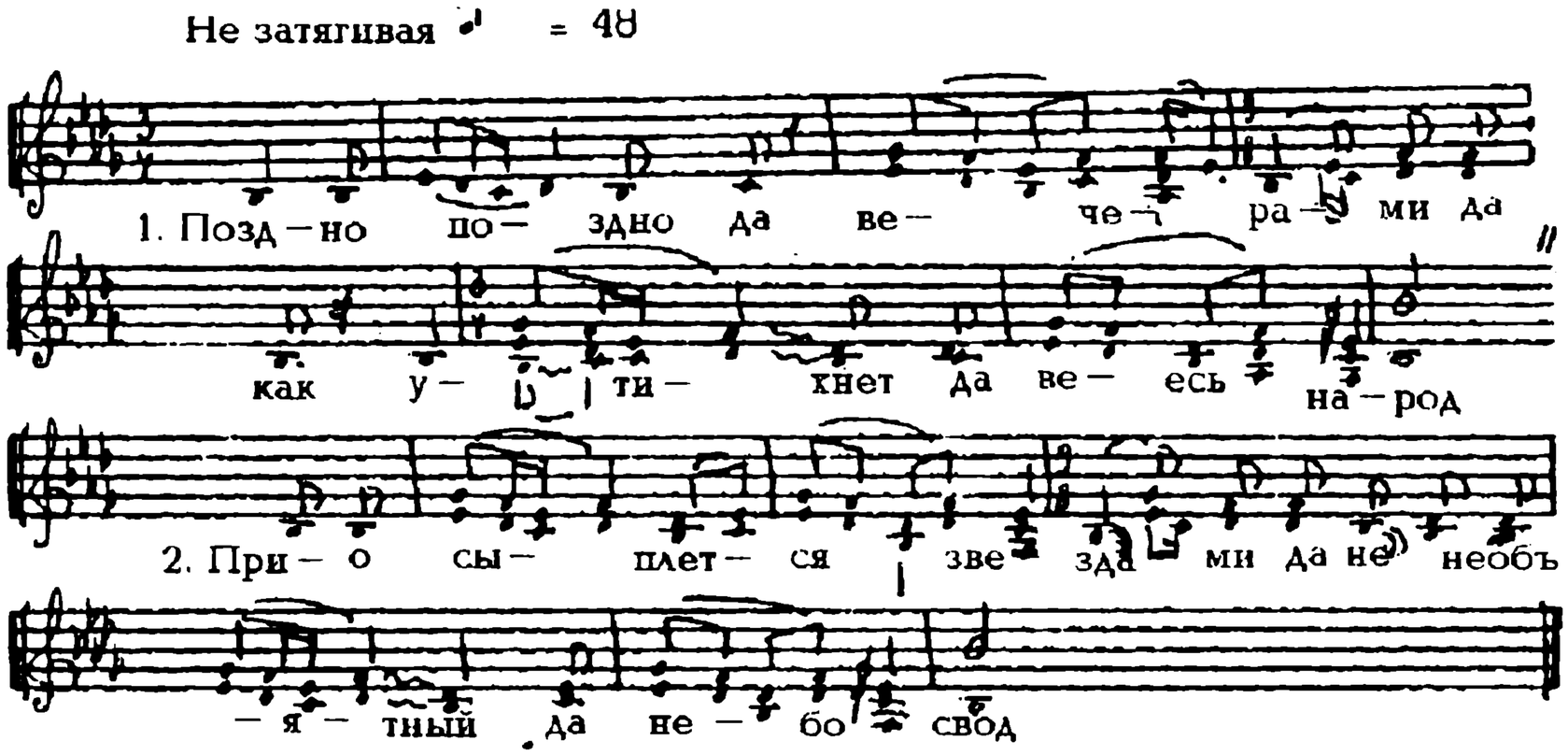
О.С.ЩЕРБАКОВА

ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР СЕЛА ВЕРХ-УЙМОН УСТЬ-КОКСИНСКОГО РАЙОНА ГОРНОГО АЛТАЯ
(По материалам фольклорной экспедиции 1989 года)

Село Верх-Уймон находится в одном из живописнейших мест Горного Алтая, расположено на реке Катунь, среди гор. Основали его в конце 18 века старообрядцы-кержаки.

Еще в пятидесятые годы нынешнего столетия уклад жизни села мало чем отличался от вековой давности. Это и определило фольклорную традицию.

К сожалению, многое из обрядов и обрядовой поэзии безвозвратно ушло в прошлое. Однако, в памяти исполнителей сохранилось еще немало сведений о них. Прежде всего это духовные стихи - старинные эпические и лирические народные песни, в которых с чисто религиозными темами и идеями своеобразно переломились исторические события, народные суждения о добре и справедливости, о сотворении мира. Многие из них бытуют и до сих пор, например, "Жил юный отшельник", "Поздно, поздно вечерами" и другие.



3. Узник тяжко да взодыхает да си..., Сидит за пол(ы)ночь без сна.

4. Песнь прощальну напевает да у, У тюремного окна,

5. При веселый да рассобрался да на..., Наши близкие друзья.

6. И сбравшись да утешались, да в той, В той беседе да был и я.

7. Буря на сердце кружылысь да э..., Этот пир да несчастный был,

8. Не напрасно да сердце билысь да во..., Воли он - то меня лишил.

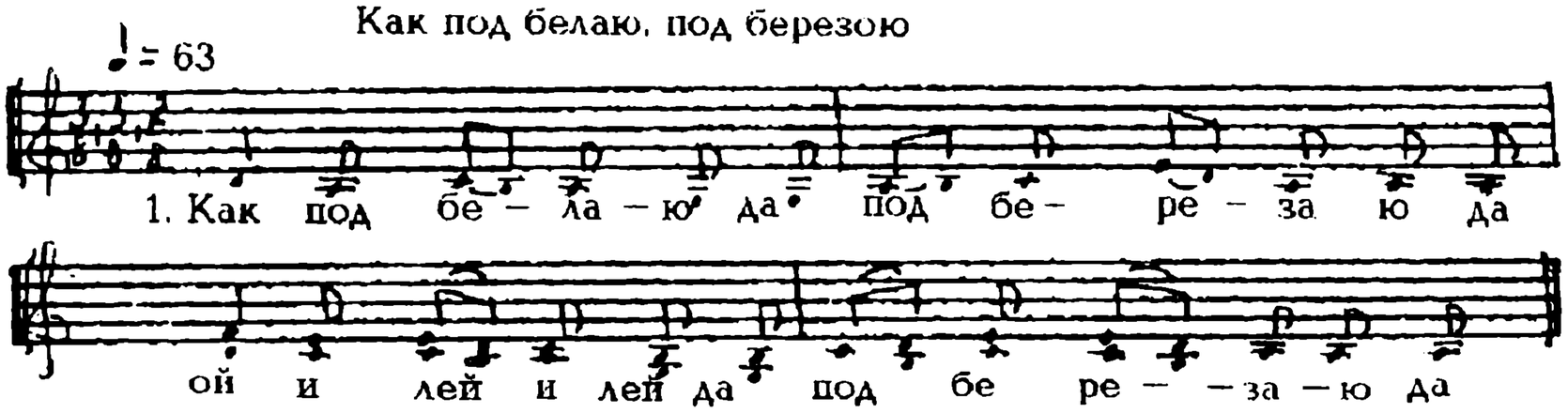
9. В клетку с крепкими стенами да за... Запертой - то я посажен.

Очень мало удалось записать обрядовых календарных песен. Древняя календарная поэзия исчезает или утрачивает свой смысл. Гадание, ряженье, веселые масленичные игры стали народным развлечением, чаще всего и преимущественно молодежи.

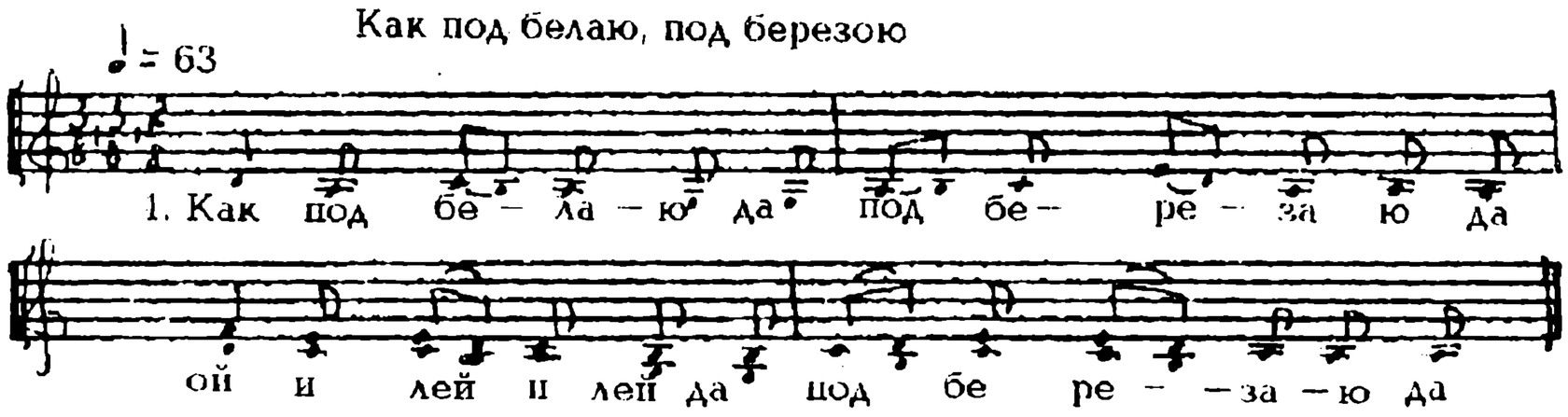
Из необрядовой поэзии самыми распространенными являются лирические песни - о любви, о семейной жизни, о тайных сокровенных переживаниях. Такие проголосные песни учились петь у старших, перенимая слова, мелодию и голосоведение. Из них особо выделяется протяжная "Размолоденький мальчишка". По словам исполнителей, ее одинаковый напев с бытующим здесь же духовным стихом не давал строгому в вере отцу повода для сомнений в благочестии детей, таким образом, девушки могли исполнять эту любовно-лирическую песню в постовые дни.

Своеобразную группу представляют лирические хороводные песни. Летние круговые "Соберемтесь, девки, в круг", "Как под белою, под березою", "Как под наши ворота" отличаются большой плавностью, напевностью.

Как под белаю, под березою



Как под белою, под березою,
Как под белою, да под березою,
Муж жену учил да все угрюмаю.
Как жена мужу да не кормилася.
Свекру-батюшке да поклонилася.
"Свекор-батюшка, да пожалей меня".
Свекор-батюшка да не жалеючи.
Велит мужу бить, да мужа слушаться.
Распостылый муж да во постелю слег.
Захотел мой муж да ключевой воды.
Как во первый час да я к воде пошла.
Во втором часу да воду черпала.
А в третьем часу от воды пошла.
Распостылый муж да во гробу лежит.
Если плакать мне, да мне не жаль его.
А не плакать мне, да людей совестно.

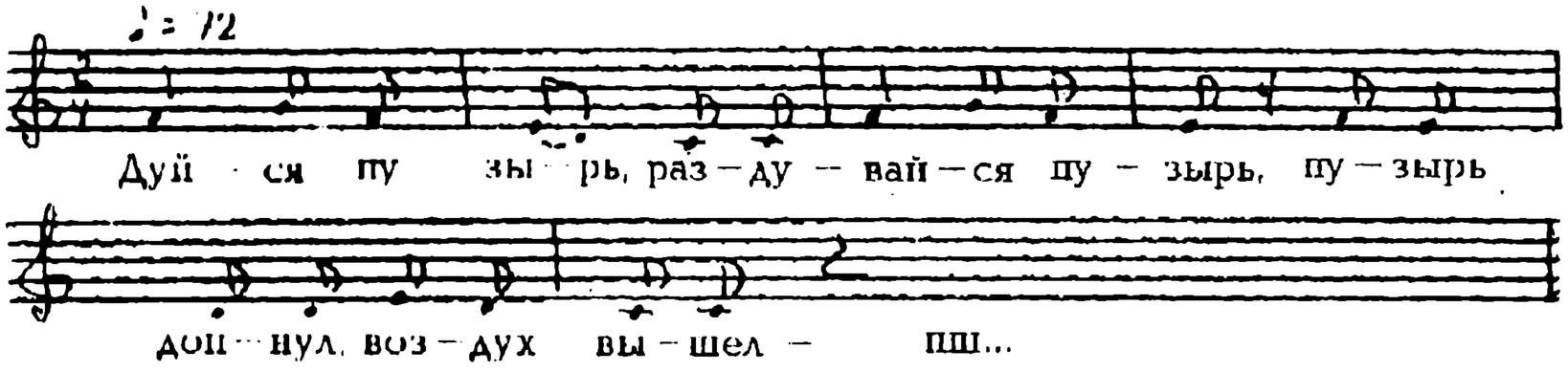


Как под наши ворота.
Как под наши ворота подливается вода.
Подливается вода, расстилается трава.
Как по этой по траве ходит муж да жена.
Ходит муж да жена, разговоры говорят:
"Как жить, как(ы) быти(и), как нам денег раздобыть?
Как нам денег раздобыть, жене шубу купить.
Жене шубу купить, чтоб к обедне ходить".

Одна из удач экспедиции - записи детских игр с песенными припевками, которые уже вошли в игровой репертуар детских фольклорных коллективов края: "Марома", "Как у дяди Трифона" и другие.

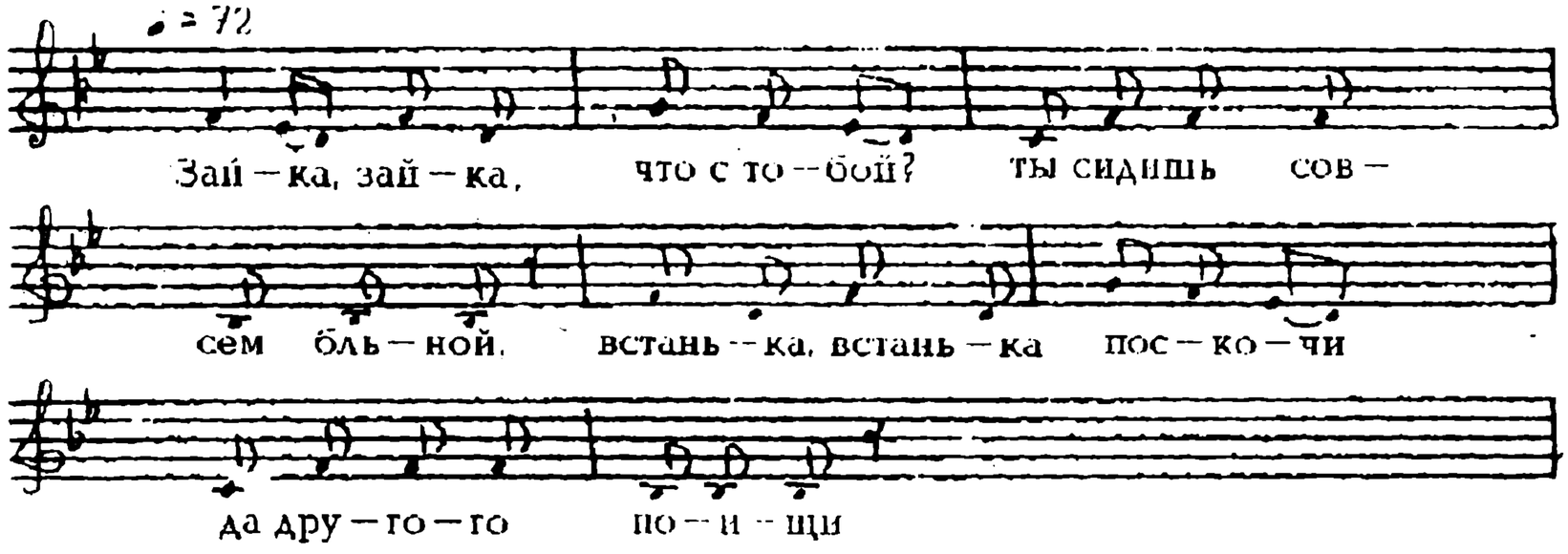
"Пузырь"

"Ну вот стали кругом, много, много, ну хоть сколько ребятишек и все как за руки возьмутся и поют"



"Зайка".

"Зайку выбирают в круг, он себе сидит, спит, а мы кругом ходим, поем. Ну вот зайка на одной ноге прыгает и выбирает вместо себя и... пока не надоест".



Для песенного фольклора с.Верх-Уймон характерно: а) медленный темп. Все песни звучат плавно, размеренно, даже строго;

б) двух-трехголосие с ведущим нижним голосом. Появляющийся в партитуре третий нижний голос берет на себя функцию баса;

в) голосоведение подголосков плавное, интервальные сочетания - терцовые, секундовые, кварто-квинтовые;

г) из аккордов характерны следующие цепочки: в миноре - квартсекстаккорд минорной субдоминанты - тоническое трезвучание - устой I ступени, а в кадансах строф - квартсекстаакорд III мажорной ступени - трезвучие VII натуральной - тонический устой;

д) песни разнообразны и в ладовом отношении: натуральный мажор и минор, минорный и мажорный пентахорд, а в детских игровых припевках более древние ладовые образования - мажорный и минорный трихорд, пентахорд.

В работе над фольклором с.Верх-Уймон и вообще Уймонской долины сделаны только первые пробные шаги, но уже сейчас многие круговые, протяжные песни и один из духовных стихов включены в репертуар фольклорного ансамбля "Беседушки" Детского центра

русской традиционной культуры с.Власиха (руководитель Л.Волобуева).

На примере записей песен данного села участники коллектива осваивают народную манеру пения, звуковедения, дыхание, характерные вокальные приемы; учатся слушать друг друга, "подлаживать" свой голос к голосу рядом поющего. Уже есть первые попытки к импровизации в стилевой традиции с.Верх-Уймон.

Подобная работа над изучением и освоением фольклорной традиции одного села побуждает детей - участников творческого коллектива все чаще обращаться к местному фольклору различных сел Алтая, изучать его, пропагандировать, открывать богатство и красоту. И не угаснет тогда живительный источник народной мудрости и чистоты.

Л.С.ДЕМЕНТЬЕВА

ДУХОВНЫЕ СТИХИ СТАРООБРЯДЦЕВ В РУКОПИСНОМ СБОРНИКЕ ИЗ ЧАСТНОГО СОБРАНИЯ

Предлагаемая статья посвящена характеристике духовной культуры русского старообрядчества, точнее, одного из существеннейших ее компонентов - литературного творчества. Для анализа использованы материалы из частной библиотеки.

В одном из сел Алтайского края нам показали рукописные сборники с духовными стихами, переписанными в 30-40-е гг. нашего столетия. Переписка производилась с разных источников, как с более старых - рукописных, так и с печатных, начала XX века. Рукописные сборники разнообразны по стилю и содержанию, по своей жанровой принадлежности и тематике, благодаря чему можно установить временную принадлежность подлинников: здесь и конец XVII в., XVIII и XIX в.в. Сборники носят личный характер: они включают только то, что соответствует вкусу переписчика, что когда-то особенно поразило его, что посчитал он необходимым всегда иметь при себе. Написаны они человеком, не слишком искушенным в грамоте, но веры и трепета перед изреченным словом которому ни занимать. Хозяину этих сборников, этих "избранных сочинений", уже более 90 лет. Родился на Алтае, а "отец с Вятки пришел". "Мать родилась здесь, в Сибири, ее родители из Перми. Отцу 8 лет было, когда пришли".

Все строго выполняли правила, по которым живут старообрядцы - и молитвенные, и житейские. Несмотря на преклонные годы,

плохое зрение и ослабевший слух, старик не теряет интереса к жизни, печалится по поводу ослабления веры в людях: "Надо собрать весь сиклит и думать, что делать...". В школе ему учиться не пришлось. "По домам учились: аз, буки, веди..." - и до конца рассказал весь алфавит - память прекрасная. Как же стихи переписывал? "Учил грамотный старичок. Понедельно. От одного к другому (переходил). Азбука, "Псалтырь". "Псалтырь" пройдешь - и все другое сможешь читать. Это такая книга"! Писать научился сам, переписывая для себя и других нужное.

Духовные стихи, как богослужебная книга, в жизни старообрядцев любого согласия и толка занимают большое место, заменяя мирские песни и пляски, байки про домового, колдунов - их вы не услышите от старообрядца: нельзя призывать "нечистую силу". Передаются стихи из поколения в поколение, старшие учат младших и потом вместе поют их, - к певческой культуре старообрядцы относятся серьезно. Заучивают стихи, в точности сохраняя все, что касается содержания, его деталей. Но случается, что очередной рассказчик или переписчик вносит какие-либо изменения лексического, грамматического или орфоэпического характера. Происходит это либо вследствие объективных изменений в русском языке так или иначе затронувших церковно-славянский, вследствие эмоций - невольно, или в тех случаях, когда переписчик записывал по памяти выученное им в детстве. Необходимость устной передачи была, т.к. за книги преследовали, поэтому проще было держать стихи в памяти, тогда как "Кормчую", "Минеи", "Часовник" старались иметь и хранили как зеницу ока.

Сборники духовных стихов (С.Е.Никитина назвала их "местными", мы воспользуемся этим названием) бытовали не только на Алтае, но и в других регионах, в частности, у старообрядцев-беспоповцев Верхокамья [2]. В нашем случае речь пойдет о двух типах рукописных сборников: а) сборники, содержащие только стихи;

б) рукописные, местного происхождения, в которых стихи сосуществуют с прозой ("Житие Кирика и Улиты") и текстами из Катехизиса.

Остановимся на последнем из них. В него включено около двух десятков стихов, от руки переписанных в 1940-е гг. Они записаны в обычную школьную тетрадку, вложенную в старенькую "Папку для хранения школьных тетрадей". На внутренней стороне папки карандашом и ручкой сделаны записи. Кроме тетради, в папку вложен согнутый пополам лист картона с записанной на нем знаменной нотацией стиха "Матерь Божия небесная царица" и страницей из печат-

ного сборника со стихом "Аввакум и семья в изгнании". Листы тетради в клетку. Имеется буквенная пагинация, расположенная с одной стороны листа: от В[2] до КЗ[27] страницы. Далее несколько листов утрачено, пагинация начинается снова - со стр. З [7] по г [13]. Все стихи записаны одной рукой, полууставом. Использована черная тушь. Заглавия и орнаментированные буквицы выполнены красной тушью.

Начинается сборник с листа В [2] стихом под N В [2].

"Буду плакать о грехах.
Молю тебе Боже, пресладкий Исусе,
Даждь мне получити / с Варлаамом жити
Во вся веки безконца".

Каждый стих обязательно имеет номер, но не порядковый номер в сборнике, а номер стиха в оригинале, с которого и переписывался. Так, за стихом В[2] идет "стихъ И"[8], затем 10,13,14,20, 23,25,26, затем снова "Стихъ" 6,7,"Стихъ I-ый о Потопе" и т.д. Рядом с номером отдельных стихов имеется указание, на какой глас его(их) распевать: стихъ И [8] - глас З [7]. "О кратковременной человеческой жизни":

Всяк человек на земле живет [9]
Как трава в поле растет. [7]
Из чрева матернаго родился, [10]
Вольным светом обновился. [8]

По ритмическому строю стихи данного сборника не представляют какого-либо единства. Некоторые из них можно отнести к наиболее древним формам, не свободным, однако, от поздних влияний. Так, стих 10 является разновидностью русского дисметрического (свободного) стиха, в котором количество слогов каждой строки колеблется: 9,7,10,8 - первые 4 строки; 15,11,16,17 - последние 4 строки. Последние строки стиха длительностью своей близки к прозе, хотя внешняя форма(наличие стиховых рядов) и синтаксическое построение, характерное для стихотворного поэтического произведения(инверсия, смежная рифмовка, дактилическая клаузула), являют образец древней поэтической формы русской народной поэзии.

Поздним сочинением, включенным в наш сборник, является "Стих о Никоне". Это 306 строк тонической формы, написанных в хореическом ритме, "плясовой" характер которого как нельзя лучше соответствует сатирическому изображению патриарха Никона.

Поэтому в стиховниках чаще встречаются духовные стихи на сюжеты житийные, апокрифические, из Священного Писания.

"Стих о Никоне" можно отнести к разряду стихов, предназначенных не для певческого исполнения, а для рассказывания. В записи сохранены фонетические особенности простонародного произношения: "помочники", "соврачать"(совращать), "слущатся"(случается), "порущение"(поручение), "пещатай"(печатай), християнский и др. И в то же время просматриваются черты светской образованности: во-первых, все повествование предваряет эпиграф: "Дела давно минувших дней/, преданья старины глубокой"; во-вторых, крайне малое число славянизмов - лишь в тех случаях, когда они вошли в устойчивые словосочетания, например, ".. слагали три перста" и др. Это позволяет предположить, что стих был создан достаточно поздно, возможно, в конце XIX -нач.XX в., к тому же не в крестьянской, а в городской среде, к тому же - сибирской.

Примечания

1. Кириллов И.А. Правда старой веры. М., 1916 г. С.144.

2. Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья.//Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С.112.

3. Ершов П.П. Конек-горбунок. Куйбышев, 1977. С.45.

Приложение 1.

Стихъ, гласъ

О кратковременой человъческой жизни

Всякъ чловъкъ наземлъ живет
Какъ трава в полъ растетъ.
Изчрева матернаго родился,
Вольнымъ свътомъ обновился.
Жилъ всю жизни свою веселился,
И вгрехахъ, подобно вморе, топился.
Нечиталъ всякъ гръхъ заважное,
Что имать дать отвътъ задъло каждое
Внезпну приидетъ часъ смертный
Искрывается свътъ временный
Въто время начнетъ душа унывать и сътовать
Ипомышлять огръхахъ, иболъзновать
Плачетъ слезно итерзается
Какъ душа сътъломъ разлучается
Приходитъ смерть ипожинаетъ
Вси составы оружиемъ раздробляетъ
Икакъ подасть душъ чашц смртную
Ивидитъ вскоръ плоть мертвую
Изритъ душа себя стояща
Аплоть лежитъ наодъ смердяща.
Ипристуиятъ къней страшний демоны

Лица ихъ какъ смола чернии
Игрозять душъ ея грехами:
Вскоръ взята будешь нами.
Она-жь яко плъника воздыхаетъ
Почто всякъ человекъ отгръха погибаетъ.
Ивдитъ гръхи унихъ написаны тьмами,
Ижде куда опредълится бжими судьбами.
Охъ! Увы! и горе!
Почто я жила въсвоей плотской волъ!
Истоить себе осуждаетъ.
Иповлъкуть мрачные враги душу грьшную.
Въ подземную бездну бесконечную.
Обращается душа вспять игорько рыдаетъ
Ивидитъ что въчная тьма покрываетъ.
Оувы! оувы! братие вси исродницы!
Почто мы живемъ гръху оугодницы!
Лишаюсь нынъ я вольнаго свъта
Немогла подать бжию суду ответа.
Нестало оуменя ни сродника низаступника
Но токмо ефиопа страшнаго спутника.
Омерзъла мнъ вся земная плотская оутеха
Откуда буду ожидать милости иоуспъха
Посаждаютъ мя въмство темное
Иприемлетъ мя юдоль плачевная
Откуда ожидать помощи!
Объяли мя зломрачнии сонмища.
Прошу я вас, милый мои ближнии сродницы
Помолитесь омнъ костроЙ нашей бце.
Престала бо моя млтва ктворцу ноному
Кто-же подастъ отраду мнъ грьшному.
Окроме вашего когу оусерднаго моления
Вы можите просить омнъ всегда его милосердия.

Приложение 2

Стихъ о Никоне

Дела давно минувших дней,
Преданья старины глубокой...
Повесть я сию пишу
вашей чести приношу
про былые времена,
как коварна сатана.
Змий плевел насеял
ветер тлетворный навеял
в православный русский мир
преисподний лют вампир.
На Россию православну,
вовсе пред Богом избранну,
преданья свято соблюдая,
жизнью Богу угождая,
соблюдая пост жестокий
подвиг истинно высокий

християнский чистый нрав -
а ему то не в поправ.
Он погибель всем желает,
адской ревностью пылает,
чтобы в сети уловить
да и во ад предпроводить.
Но они Бога боялись
и бесам не поддавались.
Один бес к ним прилетел
он смутить их захотел
долго он с ними трудился
наконец приуморился.
Н как вихри закружился
И сквозь землю провалился.
На дне ада в тишине
бес подходит к сатане
на колени припадает
и сказать чего не знает
Но немного ободрился
ему в ноги поклонился
сатана взглянул со трона
колыхнулася корона
беса грозно он спросил
тот язык свой прикусил
ну, откуда ты явился
бес еще раз поклонился
и немного помолчал
и говорить он так начал:
был я послан в русский мир
всех худым делам учил
А что - много совратил
сатана его спросил.
Нет, владыко мрачных сил,
никого я не смутил
эти люди точно камень
у них в сердце горит пламень.
их распятый научил
против нас вооружил
я смущал - не поддаются
надо мной еще смеются.
день и нощь они трудятся
и нисколь нас не боятся.
Строгий пост все соблюдают
и крестом нас отгоняют.
Я трудился день и нощь
бороться с ними мне не в мочь.
Сатана страшно взбесился,
рот от злобы покосился
и так грозно зарычал -
бес от страха пред ним пал
зданье ада потряслось
эхо всюду разнеслось.
Грозно хлопал он глазами
и ослиными ушами

поводил
страх на беса наводил.
Понатешав свою злобу
поглядел он из-под лоба
и дает бесу он наказ:
"Уходи скорей тот час,
Темницы ада оббеги
всех бесов ко мне зови
которые во аде не слушатся -
и они пускай все мчатся".
Собралися легионы
бесов много миллионы
все тут боги имогоги(Гоги и Магоги. прим. Л.Д.)
кривохвосты, косороги
сатана им всем сказал:
"Вот зачем я вам созвал
Из России пришел бес
и такую весть принес
что там люди-христиане
они страшные буяне
не хотят нам покориться
чтоб во ад пересилиться.
Все распятому внимают,
с ним расстаться не желают.
Все народы нам подвластны,
а у них - труды напрасны.
всюду ересь мы ввели
много во ад приобрели
вот, почтенное собранье,
открываю я желанье:
нужно нам приобсудить
как нам ересь насадить...
Итак в добрый, братцы, час
все почтут за ето нас".
Бес один хромой, горбатый
сухощавый, рыжеватый
на средину выходил
речь такую заводил:
"Правда, молвил, ты отец
вечно мрачен твой венец
что нужно нам приобсудить
как с российским людом быть.
Так изволил ты сказать
Нужно ересь насаждать.
Мысль благая ето верно
но скажу я вам примерно
я летал по всем планетам
по зимам и часто летом
много я людей знавал,
но таких буянов не видал.
Кто тягаться с ними будет
весь свой век не позабудет
посмотри вот я калека
я страдаю уж полвека.

Раз задумал потягаться
и едва пришлось убраться
все мне ребра перебрали,
праву ногу изломали
с той поры вот я хромаю
свою участь проклинаю.
Сунься к ним еще разок
тогда прощай ад, дружок.
К ним бы и ты, отец, явился
с позору, право, бы удавился
ересь трудно там вводить
я не знаю, как и быть".
Хромой речь свою сказал
и в сторонке мирно стал
все тут демоны зашумели,
как в ночную пору (ели?)
иль как пьяная ватага,
принапившись в праздник браги.
Поднялось такое волненье
точно аду представленье.
Ужас просто, как галдели
сами себе надоели.
Они кричали долго, много
и затихли понемногу.
И пришли все к заключению
чтобы избрать по назначению
себе помочника из людей
советом доволен был асмодей,
что так мудро рассудили
акт важнейших порешили
шум утих и - тишина.
Говорит им сатана:
"Теперь вот в чем, братцы, дело,
кого избрать бы нам умело,
кого избрать бы нам умело,
чтоб достоин чести был
и нам другом вечно слыл".
И опять все взволновались
и кричать не унимались,
вопрос важный обсуждали,
кандидатов назначали.
Жребий пал, определили,
властью адской наделили.
Небогатой хоть породы
но зато болшебородый
и мордвином он родился
но в помочники годился -
это Никон - патриярх
земли русской иерарх.
Демоны рады ликовали
Поджав хвосты языком щелкали
сатана их всех лобызает
в геену место обещает
велзеул зовет кривого беса

хитраго и злаго.
И дает ему наказ:
"Со вниманьем слушай нас
на поверхность выходи
в царство русское лети
там избранника поздрав(ь)
уму-разуму настав(ь)
чему нужно. Чай, понял?" -
и наверх всем указал.
Доволно, братцы, отправляйтесь
каждый делом занимайтесь
кривой бес шмыгнул изъада
явился блись Москвы града.
Это русская столица
где царь жил тогда с царицей
там же Никон обитал
к нему таино бес престал
въухо стал ему шептать
порущение давать:
"Вот что слушай друг мой милый
дам тебе большую силу
ты занашу то доверность
окожи свою примерность
ты нам должен помогать
людей в ересь соврачать.
нам однемто несподручно
а стабои благополучно
мы пополним недочет
дело адское пойдет.
Друже помни постарайся
нас ни в чем не ослушайся
вот важнейшии наказ
назначается от нас:
старую веру отмени
ея ложной назови
древния книги отбирая
и сожжению предаваи.
На пещетай книги новы
и издай указ суровый
чтоб по старым не служили
и по солныцу неходили
и постыбы непостились
земны поклоны немолились.
А для знаменья креста
чтоб слогали три перста.
Постарайся же владыко,
радость будет нам велика
если же слушатся небудут
старины держатся будут
таковых ты нежелей
и на пытки поскорие
строгия кары налагай
и сожению предавай
да плетями их карай

или ноздри разрываи,
что бы волю твою знали
и отстраху трепетали".
Ему кривой так нашептал
и под землю вмих пропал.
Приобдумал Никон дело
и повел его умело.
Он в столице тогда жил
и за важна мужа слыл,
у царя в гостях бывал,
даже вместе пировал
с царем ласков был невмеру
толковал ему про веру
и так важно говорил -
царю голову вскружил.
"Ты, послушай, друг и царь
ведь не так бывало встарь
наши книги то неправы
все испорчены уставы
они вовсе негодны
все испорчены чины
надо книги бы исправить
все ошипки позагладить".
Он лукаво говорил
царя в сети уловил.
Наш тишайший Алексей
не знал диавольских сетей
говорит ему в ответ:
"Исправляй как знаешь, свет.
от меня тебе свобода
исправь книги для народа
все ошипки в них исправь
службу чинную, устав".
Никон видит - власть дана
шлет кривого сатана
к нему тайно он явился
в его сердце поселился
совет тайно предлагает
водит ересь понуждает:
"Что же смотришь, начинай,
порущение исполняй".
Никон сразу встрепенулся
в его сердце враг коснулся
прираскинувши мыслями
он садился скорей в сани
по Москве он разъезжал
типографии проверял
мастеров всех разгонял.
Мастеров всех разогнал
себе новых понабрал
греков белых цернецов
приужазнейших глупцов.
Авантюристов всех собрал
с ними книги исправлял.

Мастера те латенисты
и поверьте атеисты.
Древни книги изменили
новшествъ много сочинили
много всякой всячины
исказили все чины.
Никон рад, благодарит,
их подарками дарит
гордо думает себе:
"Вот изволил я друг тебе
как велел, все совершил
древность всю я отменил
хотя я и согрешил,
но зато уж услужил".
пишет строгии указ
разсылает в тот же час
всем попам, архиереям
чтобы служить они не смели
по церковным книгам старым
и отеческим уставам.
Свою память разсылает
в пост поклоны отменяет
и для знамения креста
чтоб слагали три
перста.
Конецъ.

"Стих о Никоне" в оригинале написан по-церковно-славянски. Мы вынуждены были написать его современным гражданским шрифтом, по возможности сохраняя орфографию и пунктуацию оригинала.

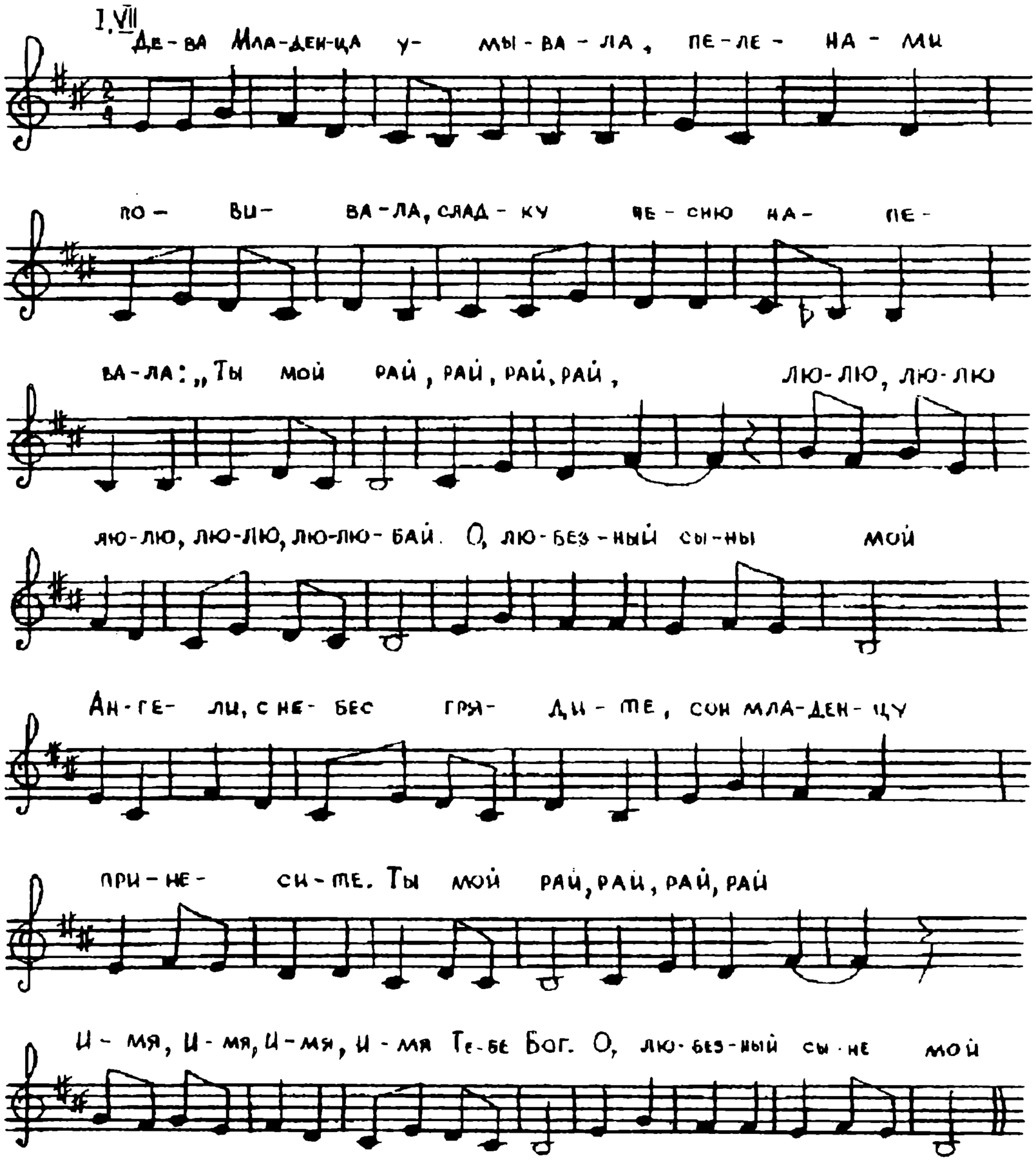
Приложение 3

Колыбельная

Автор: старообрядческий епископ Афиногеи, XX в.

1. Дева младенца умывала,
Пеленами повивала,
Сладку песню напевала:
"Ты мой рай, рай, рай, рай, -
Лю-лю-лю-лю-лю-лю,
Лю-лю-лю-лю- бай.
О, любезный сыне мой.
2. Ангели, с небес глядите,
Сон младенцу принесите.
Ты мой рай, рай, рай, рай, -
Имя, имя, имя,
Имя тебе - Бог.
О любезный сыне мой.
3. Ангели, с небес слетайте,

Колыбельная
Епископ Афиноген. XX в.



Молоденца колыхайте.
Ты мой рай, рай, рай, рай -
Лю-лю-лю-лю-лю-лю,
Лю-лю-лю-лю-бай.
О, любезный сыне мой.
4. Тя, хвалимого звездами,
Своими кормлю сосцами.
Ты мой рай, рай, рай, рай, -
Имя ... и т.д.
5. Спи, Исусе благодатный,
сни сном благоприятным.
Ты мой рай, рай, рай, рай -
Имя - лю-лю... и т.д.
6. Будешь царствовать навеки
Надо всеми человеки.
Ты мой рай рай, рай, рай -
Имя... и т.д.
7. Дева младенца умывала,
Пеленами повивала,
Сладку песню скончевала:
"Ты мой рай, рай, рай, рай -
Лю-лю-лю-лю-лю-лю,
Лю-лю-лю-лю-бай, ... и т.д.

ФЕДОРЕНКО О.А.

ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ, РАССКАЗАННЫЕ Ф.П.АМЕЛЮХИНЫМ (с.Бельмесево)

Данная сказка записана в ходе полевых исследований в с.Бельмесево, относящемся к Центральному району г.Барнаула. Повествователем-сказителем является Федор Потапович Амелюхин. Он родился в 1907 г. в с.Конюхи, там и вырос. Родители его приехали на Алтай из России, из Вятской губернии, "там они были в бедноте". Село было старообрядческое, "учились по домам, своей школы(здания) не было, к кому очередь подойдет к тому и переходили". Обучение велось на церковно-славянском языке. В детстве Федор Потапович был "отчаянный мальчишка, любитель слушать". А мать мастерица сказки рассказывать разные, "а мне все хотелось гражданские книжки читать". Став взрослым, Федор Потапович сам стал хорошим рассказчиком. С его слов нам удалось записать две сказки: "Щит-Пламя-Огненное Копье" и "Брат и сестра". К большому сожалению, мы записали только две сказки, в мае 1995 г. Федор Потапо-

вич умер и больше он нам ничего не расскажет, хотя знал он много сказок.

По жанру данные сказки можно отнести к волшебным. Они начинаются как обычно, с нанесения ущерба или вреда. В данном случае, с похищения, изгнания и т.д. Действие развивается через отправку героев из дома. В дальнейшем сказка рисует поединок с противником(важнейшая форма его - змееборство) и возвращение. Это - краткое схематическое изложение композиционного стержня, лежащего в основе сюжетов рассматриваемых сказок.

СКАЗКА 1. "Щит - Пламя - Огненное Копье". Жил был царь. У этого царя была очень прекрасная царица-жена. И вот ее хотел украсть один волшебник по прозванью "Щит-Пламя- Огненное Копье". Знаете? Вот... Царь об этом деле узнал и закрыл ее в темницу, сделав такую... чтоб. Ну, ходил к ней, проведывал ее. У них было, значит, 2 сына, потом народился третий сын по прозванью Ерофёл-царевич, был богатырской силы мальчик. Ну, вот ходит, это, топает, потом стал бегать по двору и вот стали дети дразнить боярские.

- Такой-сякой безматерный, у тебя матери нет.

А раз мать сидела в темнице, ее никто не видал. Он сперва ничо, а потом стал с нимя, это, - драться. Вот он поймает, кому руку покалечит, кому ногу. Бояре стали жаловаться царю, что вот так и так, ваш сын калечит наших детей. Примите меры. Ну, вот он подзывает его.

- Ерафёлка, ты чо там хулиганишь с ребятишками?
- Они меня дразнят.
- А как они тебя дразнят?
- Дразнят безматерным, разве, - говорит - у меня матери нет?
- Нет, говорит, у тебя мать есть.
- А где она?
- Она, - говорит, - сидит у тебя в темнице.
- А за что?
- А ее, - говорит, - хочет утащить Щит-Пламя-Огненное Копье, поэтому, говорит, я ее закрыл в темнице.

А он ему и говорит:

- Ладно, попань, выпусти ее, он теперь меня побоится, узнает, что я народился богатырь и этого, - говорит, - ему не позволю.

Ну, значит, послушал его, выпустил. В какой-то прекрасный день, царь с царицей пошли гулять по саду. И вот этот Щит-Пламя-Огненное Копье заметил, схватывает, и унес ее. Унес ее неизвестно куда. Значит, царь посмотрел вслед, пошел домой и напал за это на Ерофёлку.

-Вот послушал я тебя, утащил мать Щит-Пламя-Огненное Копье, иди разыскивай.

-Нет, попаня постарше меня, - говорит, - есть братья, а я, - говорит, - еще молод.

Ну, вот посылает старшего сына искать мать. Тот пошел, собрал питание, потом на конюшню, выбрал себе коня, какого подходящего, и поехал. Ездил-ездил скоро-ли мало-ли, скоро сказка сказывается, а дело-то оно не в день делается. Но оно идет. Ну, вот бился-бился нигде не мог найти мать:

-Поеду домой.

Едет полем, смотрит - стоит огромный дом:

- А дай-ка, - говорит, - заеду напьюсь тут, пить сильно хочется, жарко.

Подъезжает к дому. А как раз в этом доме находилась его мать. Мать в окно увидала, что сын ее едет, выбежала на улицу, плача. Он соскочил с коня:

- Мамо, - мол, - как я тебя нашел?

- Ой, - говорит, - сыночек ты мой милый, ты сюда приехал не на свидание, а ему на съеданье, он тебя убьет, его, - говорит, сейчас, правда, дома нету, но он в обед прилетит обедать. Ну, что-нибудь сделаем, - говорит. - Ну, давай, заводи коня, спрячем коня, сам заходи кушать, попробую тебя чем-нибудь покормлю.

Зашли, у нее кое-чё приготовлено покушать. Он покушал.

-Надо, - говорит, - спрятаться, а то, счас он прилетит на обед.

Ладно, он спрятался так где-то, в комнате одной. Влетает Щит-Пламя-Огненное Копье, заходит, говорит:

-Фу, у тебя русским духом пахнет.

Царица говорит:

-Ага, может, ты где-то по лесу летал, русского духа нахватал, или от меня пахнет русским духом.

-Нет, у тебя тут, - говорит, - какой-той гость есть.

Она билась-билась, пришлось признаться. Так и так:

-Приехал ко мне сын, попроведывать!

-О! Гость есть! Ну, давай затопляй печку и жарь орехов. А, ты, гость, давай выходи.

Выходит. Вот нажарили орехов, выносит 2 бокала вина. Гостю подает слабое вино, а сам себе наливает сильного вина. Так, выпили, значит, и давай закусывать. Вот это Щит-Пламя-Огненное Копье за раз пять да шесть орехов сощелкнет. А этот гость, сын, который к матери приехал, с одним мямлится: каленый, как щалкать-то? Щит-Пламя-Огненное Копье выскакивает из-за стола, схватывает копье:

-Не было гостя и это не гость.

Раз его в грудь и унес в холодный погреб, бросил и вон улетел. Ну, это дело долго тянулось, несколько лет. Ждали, ждали его царь - нет ни посла, ни сына Ивана. Опять нападает на Ерофёлку. Он говорит:

- Еще постарше есть, - говорит, - мой брат, пускай он едет, а я еще молод.

И вот собрался царевич ехать. Ну, и со вторым то же самое получилось. Я уж не буду поворачиваться, то же самое произошло.

Вот Ерофёлу-царевичу стало 18 лет, он стал собираться разыскивать мать. Отец говорит:

- Не ездий, я стал под годами, те погибли и ты, погибнешь, некому будет и на престол встать.

Раньше веть так делалось.

- Ну, нет, - говорит, - я поеду выручать и разыскивать своих братьев и мать.

Ну и поехал: вышел, хотел выбрать себе лошаденку какую на конюшне. На какую руку не наложит - та и падает под ним. Вышел на поле, свистнул по-молодецки, крикнул по-богатырски - и прибежал к нему конь, со всей богатырской амуницией. Ну, взметнулся на этого коня, и почти к обеду прискакал к этим. Он знал, его конь, где его мать. Приехал, мать увидела его у окна, с ужасом выскочила: что-ты, сын приехал! Все ему рассказала... про братьев, что с имя случилось.

- Давай, - говорит, - закуси, да поезжай.

- Нет, я сюда приехал не гоститься, а приехал с ним рассчитаться за тебя и за своих братьев.

- Ну, давай заходи, заводи коня, главным делом вас спрячем, а то он скоро на обед прилетит.

- Мой конь не ворованный, я прятаться не буду.

Привязал он коня к столбу, заходит, значит, она ему готовит кое-чо поисть. А он стал расхаживаться по комнатам, а потом вышел и спрашивает:

-Мамка, а че, - говорит, - там стоит в шкафу-то, в комнате?

Она говорит:

-Сынок, не знаю, мне он ключей никаких не доверяет, все у него на замках. Да мне ключи-то, между прочим, не нужны. Раз подергал за крышки - дверка отскочила. Там, значит, что стоит?

- две бочки вина. Он из одной попробовал: слабое вино. Изо второй попробовал: сильное вино. А он это сильного вина налил с полведерка. Забил как положено, и бочки эти переменил. Где стояло

слабое, туда поставил сильное, а где сильное - на то место поставил слабое. Дверку - раз! - туда - хлоп! Захлопнул и все. Мать ему приготовила покушать, он стал кушать; выпил маленько, покушал. Она ему и говорит:

- Сыночек, скоро прилетит он на обед, давай спрячемся.

- Нет, говорит мамка, я сюда приехал не прятаться, я приехал рассчитываться за своих братьев, и за Вас.

Вот прилетает, видит, конь на дворе стоит. Заходит.

- О, гость, - говорит, - приехал!

Ерофёл-царевич отвечает:

- Да, гость приехал.

- Ну, жена затопляй печку, жарь орехов.

А Ерофёл-царевич и говорит:

- А что, у тебя, акромя орехов, разве пожрать нечего? Он говорит:

- Есть прочее, а я орехи уважаю.

Взял, значит, наливает 2 жбана вина, и себе, наливает слабого вина, а вместо слабого вина подает Ерофёлу-царевичу сильного вина. Он бочки-то переменил. Выпили и начали щелкать эти орехи. Вот, Ерофёл-царевич по 5 да по 6 орехов сощелкнет, а Щит-Пламя-Огненное Копье с одним мямлится, каленый ведь. Выскакивает Щит-Пламя-Огненное Копье из-за стола:

-Кто ко мне приехал? Не было гостя и это не гость, какой-то обжора приехал.

Хотел ударить копьем - поймал царевич копье.

-Врешь, - говорит. За копье - и на улицу. Змей этот подымается кверху и подымает Ерофёл-царевича за собой.

- Отпусти, дескать, это копье, - а ни тот не отпускает и ни другой; тот уже обессилел и стал спускаться назад, и говорит:

-Опустись. Отпущу я тебя тогда, когда ты мне расскажешь, где лежат мои братья, где у тебя живая вода и мертвая, тогда я тебя отпущу.

Вот он ему рассказал, где лежат его братья, в каком подвале, где колодец мертвой воды и где - живой воды.

- Ну вот, для меня этого достаточно.

Ну и пробил он этого своего врага, запустил его копье в землю - оно ушло неизвестно куда. Набрал живой воды и мертвой и пошел в подвал, где лежат его братья убитые. Сбрызнул их сперва мертвою водой - они как вроде сейчас умерли, сбрызнул их живою водой - они поднялись.

-О-о-о, - говорят, - долго спали, да скоро встали.

-Да, братья, если бы не я, вы бы вечно тут спали.

Пришли к матери - мать обрадовалась, приготовила им обед, накормила, напоила их, Ерофёл-царевич говорит:

-Давайте братья забираем свою мать и поехали - нам путь далек стоит.

Ну и поехали. Ехали дорога тайная, хорошая, а встречный не догоняет, не обгоняет - никого нет. Доезжают до реки. Река, эта на три километра длиной. У реки, значит, стоит избушка у избушки привязана собачка, а жителей никого нет, а Ерофёл-царевич и говорит:

-Давайте, братья, будем здесь ночевать.

-Ну, ночевать, так ночевать.

-Здесь есть подножный корм, вода. Лошадей накормим, напоим.

Пока, это, пожевали - один варил ужин там. Ну, вот поужинали, Ерофёл-царевич говорит:

-Ну, братья, все равно кому-то надо здесь охранять, караулить днем или ночью, кто-то здесь ездит.

И вот досталось старшему брату караулить. Легли отдыхать, а Ерофёл-царевич не спит. Старший брат ходил, покрикивал, посвистывал, а потом сошел с дороги привалился и уснул. Ерофёл-царевич слышит, что сторож, наверное, спит: не слыхать. Взял меч и пошел под мост. Вот стоит под этим мостом. В 12 часов ночи летит по этому мосту змей, собачка лает и говорит:

-Тебе здесь есть противники. Змей ей отвечает,

-Нет у меня на белом свете противников, есть у меня один Ерофёл-царевич, но он еще молод, если бы в этих летах попался я был много щастлив.

Ерофёл-царевич выскакивает из-под моста:

-Врешь, злой идольша, подавишся.

Замахнулся и сразу три головы срубил, а у него на голове золотые колпаки. Он эти колпаки поснимал с его, а туловище пообрубал, сбросал, а колпаки в карман склал. Караульщик проснулся, приходит:

-Ну, братья, подымайтесь, я уже чай кипятить начал, ехать надо, солнце взошло.

Ерофёл-царевич поднял голову:

-Как, брат, кого видал, слыхал?

-Нет, никого не видал, не слыхал, никто не проезжал.

-Ну не проезжал и ладно.

Позавтракали, сели на лошадей и поехали дальше через этот мост. На второй уж день едут дорогой, а также никто не встречается, не догоняет, не обгоняет. К вечеру доезжают до второй реки. Река та гораздо шире длиной большой, километров на 6, к избушке привязана собачка, никого нет.

- Братья, будем ночевать тут.

Ночевать, так ночевать. Значит, подготовили все к ночевке. Он и говорит:

-Ну, братья, сегодня второму брату караулить, а мы будем отдыхать.

Тот пошел, значит, тоже с вечера ходил посвистывал, покрикивал, а потом тоже уснул. Ерофёл-царевич слышит, караульщика не слыхать. Взял меч, пошел посмотреть, где караульщик спит, не на дороге ли. И пошел под мост, стал под его. По мосту летит змей шестиглавый. Собачка лает и говорит:

-Тебе здесь есть противники.

-Нет мне на белом свете противников. Есть такой один Ерофёл-царевич, если бы он мне в этих летах попался, я был бы много счастлив.

Ерофёл-царевич выскакивает из-под моста:

-Врешь, злой идольша, подавишся .

Ну, замахнулся он первый раз - три головы срубил, второй раз - остальные три головы срубил, тоже колпаки посымал, в карман склал, а туловище пообрубал, в воду сбросал и ушел спать. Утром караульщик тоже встал пораньше - опять никого не слыхав. Вскипятил там чай и говорит:

-Подымайтесь братья, поехали, солнце уже высоко. Позавтракали.

-Ну, а как, брат, кого видал?

-Нет, никого не видал, не слыхал.

Тоже самое. Поехали дальше. На третий день дорога была хорошая..., и никто целый день не встречается, ни догоняет тебя, ни обгоняет. Доезжают до третьего моста, а река очень огромная, длинная: мост на девять километров длиной. У моста стояла избушка, у избушки привязана собачка, а жителей никого нет. И вот он говорит:

-Давайте, братья, здесь ночевать.

Ну, ночевать, значит ночевать. Сели поужинали он и говорит:

-Да, братья, мне сегодня идти на дежурство, уж мне никто не соперствуйте, но и вам не спать.

Наливает стакан воды, на стакан кладет ножик, на ножик вешает пояс.

-Вот, смотрите в этот стакан, если в стакане вода замутиться кровью, то сами ко мне бегите на подмогу или коня моего отпускайте, коня привязываю к столбу.

Ну, с вечера смотрели, а потом уснули. Ерофёл-царевич взял меч и встал под мост, стоит там. Собачка лает, значит, летит змей девятиглавый. Собачка лает, говорит:

-Здесь есть тебе противники. Он тоже отвечает:

-Нет мне на белом свете противников, есть один Ерофёл-царевич, если бы он в этих летах попал я был много счастлив.

Ерофёл-царевич выскакивает из-под моста:

- Врешь, - говорит, - злой идольша, подавишся.

Замахнулся первый раз - три головы срубил, второй раз ударил Ерофёл - больше не захватил, тоже три головы срубил, три головы осталось, а богатырская рука, бьет только до двух раз, и они, значит, схватились силой биться. Ерофёл-царевич бился-бился - по колено в землю вбился.

-Дай, - говорит, - злой идольша передохнуть, да тугой лук натянуть.

Вот тот тоже рад был передохнуть. Вот Ерофёл-царевич натягивает стрелу, пускает в избушку, чтобы разбудить своих братьев. Схватило крышу, а они спят хоть бы хны, и снова борьба пошла. Опять начали биться. Бились-бились, Ерофёл-царевич выше колена в землю вбился.

-Дай передохнуть да тугой лук натянуть. Тот тоже был рад передохнуть. Ну запустил в избушку стрелой, а те спят, и по новой схватились. Бились-бились, когда в третий раз уж Ерофёл-царевич вошел - чуть ли не до пояса в землю вбился.

-Дай опять передохнуть.

Да тот тоже обессилел совсем. Когда он пустил стрелу, взял поменьше окна, они соскочили, братья, все с мест, глянули в стакан, а там не просто замутилась вода, а мутит все с пеной и от пояса остался на одной ниточке, только на ноже. Тогда старший брат схватывает нож, мчится к коню, а конь выше себя, эту, яму вырыл, рвется. Они тогда прибегают, увидали.

-Ну, видите?

-Да видим.

-Вот если бы не я, вы бы на первом мосту свои головы проспали.

-Вот, - вынимает, первого три колпака - это с первого моста, с первого змея, а вот шесть колпаков - это вот со второго моста, а, - говорит, - вот лежат девять колпаков с девятиглавого змея. Побросал он все в воду - пойдем отдыхать, теперь, - говорит, - я сильно устал.

Я, усну на 12 суток, вы без меня никуда не ездейте, вам пока ничего не угрожает, охотьтесь тут, а когда я проснусь, тогда поедем.

Ну, вот прошли эти 12 суток. Когда он проснулся говорит братьям:

-Давайте братья будем собираться в поход.

Поехали-поехали, значит, вот ехали-ехали, доезжают до двух дорог. На дороге лежит камень, на камне написано: "Царская дочь", - там царь-девица правила государством.

- А эта дорога в наше государство. Вы езжайте этой дорогой домой, забирайте мать, а я, поеду в девичье царство, царь-девицу посмотреть и сам себя показать.

Вот попрощались, и он повернул лошадь вправо и поехали. Разъехались, доехали благополучно, встретились с отцом. Он поехал, значит, едет. Дорогу охраняет караульщик, тоже богатырского рода, они поздоровались:

-Здравствуйте, Ерофёл-царевич.

-А как вы знаете, что я Ерофёл-царевич?

-А мы знаем по пророчеству, больше богатырей не народится и родился вот Ерофёл-царевич, поэтому мы знаем тебя. Далеко вы едете, далеко вы путь держите?

-Да я еду в девичье царство на царь-девицу посмотреть и сам себя показать. Он говорит:

-О, брат не ездий, там знаете что, вкруг города обнесенная загородь - железный тын. На каждой, - говорит, - тынинке по богатырской головинке, а на одной только нет. Наверное, говорит, ваша будет.

-Ну, что будет то и будет - поеду.

-Раз, - говорит, - хочешь ехать, я желаю тебе помощи. Садись на моево коня, а своево оставь здесь. Сначала тебе придется вернуться, у тебя будет свежий конь.

Он садится на свежую лошадь, поехал дальше. Ехал по степи, доезжает до второго караульщика. Тот тоже его встречает, таким же позывом:

-Здравствуйте, Ерофёл-царевич.

-Чего вы меня все знаете?

-Мы, - говорит, - по пророчеству, что больше богатырей не родится, но будет один - Ерофёл-царевич, поэтому мы его и знаем. Далеко ли едете, далеко ли путь держите?

А он говорит:

-Поехал в девичье царство, Царь-девицу посмотреть и сам себя показать.

-Да, брат, не ездий там, круг города огромный тын, на каждой тынинке по богатырской головинке, на одной нет, наверное твоя будет.

-Что будет то и будет - поеду.

-Поедешь, я пойду тебе на помощь, садись на моево коня, а своево оставь. Мы тоже были королевскими богатырями, но вот в сторожа попали.

Ладно, едет он до третьего караульщика. Доезжает.

-Здравствуйте. Ерофёл-царевич.

-А как вы знаете, что я Ерофёл-царевич.

-А вот знаем по пророчеству, что больше богатырей не народится, но народился один Ерофёл-царевич, поэтому мы вас знаем. Далеко ли едете, далеко ли путь держите?

-Да, вот поехал царь-девицу посмотреть и себя показать.

-О, брат опасное дело. Там круг города железный тын, на каждой тынинке по богатырской головинке. На одной нет, наверно, твоя будет.

-Ну, что будет, то и будет. Поеду.

-Ну раз поедешь, я желаю тебе добра, садись на моево коня, а своево оставь, случится тебе убегать, а у тебя свежий конь будет. И на тебе серебряный рог, когда подъедешь к городу сыграй в этот рог, там уснет все на три часа, за это время ты только можешь ее посмотреть, дальше не оставайся.

Ну, ладно, поблагодарил его и поехал. Подъезжает к этому городу, играет в рог, уснуло там всё кругом, ничего не слыхать, ворота закрыты. А он прямо на коне перескочил через эти ворота. Вошел в этот терем, она спит в спальне. Полюбовался на нее, поинтересовался, на нее посмотрел, взял свое кольцо на нее надел, ее взял кольцо на себя надел, потом вышел на крыльцо и подумал: "Что ж я ехал ничего не сделал". Вернулся к ней, взял ее, поцеловал. Ну и выходит, конь ему и говорит:

-Эй, ты очень тяжел, мне с тобой забор не перескочить. Не жалей своей богатырской силы, бери меня в "шор", тогда я может перескочу.

Он взял коня в "шор" как положено. Конь вскочил и задел подковой там конечник того тына загороженного. Загремело, застучало все и царь-девица проснулась: что такое! И глянула на руку.

-Эй, кольцо-то не мое, а вон чье. Ну - и в погоню. Ну, Ерофёл-царевич бежит, добегает до караульщика, меняет лошадь и бежит дальше. Следом, гонится царь-девица. Подъезжает к этому караульщику, спрашивает:

-Кто здесь проезжал, нет?

-Нет никто не проезжал, я никого не видел.

-А что у вас лошадь потная?

-Да вон разгонял - волы разодрались, один другого чуть не запорол, да я вот и разгонял сколько мог, конь и вспотел. Она соскочила сверху и давай его бить нагайкой.

-Вас ставили не быков разгонять, а дорогу охранять, дак вы ее должны охранять как положено".

Ну, наколотила его, как положено, села на лошадь - и вперед. Ерофёл-царевич добегает до второго караульщика, опять меняет коня - и вперед. Она следом гонится, приезжает тоже, спрашивает:

-Ну, как, кто проезжал, видали кого?

-Нет, никого не видал, не слыхал.

-А что у вас конь потной?

-Да вот ваши жеребцы разодрались, чуть было один другого не загрызли, ездил разгонял и конь вспотел.

Она тоже соскочила, давай нагайкой драть. Наколотила его. Ерофёл-царевич добегает до своего коня, взметнулся и пошел улепетывать. Вот царь-девица добегает до третьего караульщика, спрашивает:

-Ну, что проезжал здесь кто?

-Нет, никого не видел, никого не слышал.

-А что-то конь у вас потной?

-Да вот ваши кабаны разодрались, один другого чуть не загрызли, один, однако, еще лежит. Вот я их и разгонял, едва разогнал.

Она его наколотила, как положено, и вперед. Ерофёл-царевич добегает до моря. Стоит богатый корабль, он причалился, погрузился на этот корабль и тока от берега недалеко отчалили, и она тут со своим отрядом на берег. Ну вот опоздала... Вскричала ему вслед:

-Ну, удрал, через два года жди меня с двумя сыновьями. Она уехала.

Приехал, гулянку устроил в честь встречи своей. Ну, вот он запил, загулял и превратился в пьяницу. Сначала ему отец давал денег, а потом не стал давать, сократил, чтобы он не стал пить. А он от дома отбился, набрал себе такую ватагу пьяниц. С этими пьяницами и пьянствовал. Вот проходит время, и вот приходит корабль, она приехала с двумя сыновьями. К ихнему городу причалились. Устлали разными сукнами от корабля и до ихнего дворца дорогу. И посылает телеграмму: "Подайте мне виноватого", - царю. Царь берет телеграмму:

-Что такое? Кто у нас виноватый?

Ну, значит, туда-сюда; посылает старшего сына:

-Ну-ка сходи-ка, узнай, что там, может, ты чего виноват.

А про Ерофёла забыли. Ну, вот он идет туда, а эти ребятишки бегают, играют и спрашивают:

-Мамонька, а это кто идет, наш папонька идет?

-Нет, - говорит, - это ваш дяденька идет. Идите дайте ему хорошенько, коль не просят, дак не ходил чтоб.

Они подбегают, один под бок, другой под другой.

-Вас не просят, вы не ходите.

Ну, навернулся и домой. Она обратно пишет телеграмму: "Подайте виноватого"! Виноватого посылает, второго сына. Ну и второго так же проводили братья. Теперь она подает третью телеграмму: "Немедленно подайте виноватого, иначе - с войной"!

Царица, говорит:

-Кто уж у нас виноват? - Она вспомнила:

-Где-то ведь у нас Ерофёлка ездил туда, а где-то он щас, куда-то искать его надо по городу. "Ну, вот нашли его где-то в одной пивной. Передали, значит, телеграмму, сидят там несколько с ними пьяниц, и вот подают ему эту телеграмму:

-Э, ребята, поднимайтесь пойдем, у меня жена приехала. Ну, пошли, доходят до этих сукнов, которыми устлали, вот давай рвать, кому сколько оторвется, кому 5, кому 10 метров:

-На вот тебе, на тебе на водку.

Ну идет рвет их и пришел. Ребятишки играют, увидали и бегут к матери:

-Мамо, это кто такой идет?

-Это ваш папонька идет.

-А почему он так сукна рвет, какой невежа.

-А он на меня сердится, что когда гналась за ним хотела его убить, вот он теперь сердится. Приведите его, подхватите его на руки и занесите в корабль. Они подбегают к нему, подхватывают:

-Милый наш папонька, пойдем.

И в корабль отнесли его, обшили, обмыли, съездили к своему отцу, к свекру. Погуляли тут и вот она поехала домой обратно, со своим мужем уже и вот они теперь там живут. Там я был на этой свадьбе-на гулянке, кому вино подавали, а мне все в лоб чердом (ручка ковша): тук да тук.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Ан С.А. - д.ф.н., зав.кафедрой мировой и отечественной культуры, Алтайский краевой институт повышения квалификации работников образования.
2. Вистингаузен В.К. - н.с. районный краеведческий музей. р.п. Тальменка, Алтайский край.
3. Галуза С.П. - с.н.с., отдел возрождения русской традиционной культуры, Государственный художественный музей Алтайского края.
4. Гончарик Н.П. - зав.отделом народного искусства, Государственный художественный музей Алтайского края.
5. Дементьева Л.С. - ст.преп.каф. этики, эстетики, теории и истории культуры, Барнаульский гос.пед.университет.
6. Демин М.А. - к.и.н., доцент каф. отечественной истории, зав.лабораторией исторического краеведения Барнаульского гос.пед.университета и Алтайского краевого института повышения квалификации работников образования.
7. Дубровская М.В. - с.н.с., отдел возрождения русской традиционной культуры, Государственный художественный музей Алтайского края.
8. Ермакова Л.И. - ст.преп. кафедры всеобщей истории, Барнаульский гос.пед.университет.
9. Задворных А.А. - ст.преп.каф.истории и социально-экономических дисциплин, Алтайский краевой институт повышения квалификации работников образования.
10. Зверев В.А. - д.и.н., проф.кафедры отечественной истории, Новосибирский гос.пед.университет.
11. Ильиных В.А. - к.и.н., зав.сектором аграрной истории, Институт истории СО РАН.
12. Кацюба Д.В. - д.пед.н., проф., Кемеровский гос.университет.
13. Клокова Л.Н. - зав.отделом возрождения русской традиционной культуры, Государственный Художественный музей Алтайского края.
14. Корникова Л.В. - с.н.с., отдел возрождения русской традиционной культуры, Государственный художественный музей Алтайского края.
15. Кривоносов Я.Е. - главный археограф, Государственный архив Алтайского края.
16. Куприянова И.В. - с.н.с., отдел возрождения русской традиционной культуры, Государственный художественный музей Алтайского края.
17. Любимова Г.В. - н.с.сектора этнографии народов Сибири, Институт археологии и этнографии СО РАН.

18. Любимова О.А. - к.фил., н., доцент кафедры мировой и отечественной культуры, Алтайский краевой институт повышения квалификации работников образования.
19. Нагорная С.Ю. - ассистент каф.методики преподавания русского языка, Барнаульский гос.пед.университет.
20. Никитин В.М. - инженер-программист, лаборатория гуманитарных исследований, Новосибирский гос.университет.
21. Ноздрин Г.А. - к.и.н., с.н.с. сектора истории втор.пол. XIX - нач.XX в.в., Институт истории СО РАН.
22. Осадчий А.Н. - аспирант Лаборатории исторического краеведения, Барнаульский гос.пед.университет.
23. Попова И.В. - зав.историческим отделом, Алтайский краевой краеведческий музей.
24. Проскурина Н.С. - студентка III курса исторического факультета.
25. Родигина Н.Н. - аспирант, Новосибирский гос.пед. университет.
26. Сигарева М.Н. - учитель школы-гимназии N 123 г.Барнаула.
27. Старухин Н.А. - м.н.с., лаборатория исторического краеведения, Барнаульский гос.пед.университет.
28. Степанская Т.М. - к.иск.н., доцент, зав.каф.истории мировой культуры, Алтайский гос.университет.
29. Тадина Н.А. Т.М. - к.иск.н., доцент, Горноалтайский гос.университет.
30. Уманский А.П. - проф., д.и.н., зав.кафедрой отечественной истории, Барнаульский гос.пед.университет.
31. Фурсова Е.Ф. - к.и.н., Институт археологии и этнографии СО РАН.
32. Федоренко О.А. - лаборант-художник Лаборатории исторического краеведения, Барнаульский гос.пед.университет.
33. Циркин А.В. - проф., д.и.н.,Кемеровский гос.институт искусств и культуры.
34. Чернова С.О. - н.с.лаборатория гуманитарных исследований, Новосибирский гос.университет.
35. Шелегина О.Н. - к.и.н., зав.сектором истории культуры лаборатории гуманитарных исследований, Новосибирский гос.университет.
36. Шустрова Н.Ю. - Ярославский гос.университет.
37. Щеглова Т.К. - к.и.н., доцент каф.отечественной истории, зав.сектором этнографии и устной истории Лаборатории исторического краеведения Барнаульского гос.пед.университета и Алтайского краевого института повышения квалификации работников образования.
38. Щербакова О.С. - м.н.с., лаборатория "Педагогическая антропология и духовная культура", Алтайский краевой институт повышения квалификации работников образования.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СИБИРИ

Шелегина О.Н. История этнографических исследований русского населения Сибири в XIX в 3

Кривоносов Я.Е. Документы Чарышской станицы Сибирского казачьего войска об особенностях общественного уклада казачества 5

Нагорная С.Ю. К вопросу о судьбах частных старообрядческих библиотек первой половины XIX в. на Алтае 10

Старухин Н.А. К характеру полемики между представителями отдельных конфессиональных групп Алтая в конце XIX в. 15

Ермакова Л.И. Об этнографическом направлении школьного краеведения в 1920-е годы 20

Шелегина О.Н. Чернова С.О. Никитин В.М. О создании историко-этнографического словаря "Сибирская живая старина" 26

Задворных А.А. Освежите этот корень - душу народную ... 29

Сигарева М.Н. Интегративный курс "Русская традиционная народная культура" 32

Ермакова Л.И. Этнографические экспедиции Барнаульской школы имени III Коминтерна 35

Циркин А.В. Духовная культура народов Сибири в учебном процессе 40

Ан С.А. Алтайский этнос сквозь призму концепции Л.Н.Гумилева 45

Демин М.А. Сибирские аборигены в структуре российской государственности XVII в. 49

Уманский А.П. К вопросу о влиянии культуры кузнецких телеутов на культуру мелких тюркоязычных групп междуречья Оби и Томи 54

Тадина Н.А. Об этнокультурном взаимовлиянии чуйских казахов и теленгитов . 61

Уманский А.П. О влиянии русской культуры на культуру кузнецких телеутов в XIX в. 65

Кацюба Д.В. Благотворительная роль Алтайской духовной миссии 72

Уманский А.П. О телеутской реэмиграции в Горный Алтай 77

II. МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ АЛТАЯ

Осадчий А.Н. Обработка кожи в Колывано-Воскресенском (Алтайском) горном округе 83

Зверев В.А. Поселения и жилища у русских крестьян Алтая в первой трети XX в. (к изучению санитарно-гигиенической культуры народа) . 88

Щеглова Т.К. Внутреннее убранство избы алтайских крестьян в 1-ой половине XX в.: по полевым исследованиям 1993-95 г.г. 93

Ильиных В.А. Ноздрин Г.А. Культура и быт поселка Александровка Завьяловского района Алтайского края . . . 105

Щеглова Т.К. Жилые и хозяйственные постройки с.Усть-Калманки: из опыта этнографического обследования 111
Осадчий А.Н. О состоянии гончарного производства на Алтае в XIX в. 125
Галуза С.Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Змеиногорском районе (по материалам экспедиции 1995 г.) 130
Корникова Л.В. Погребальная одежда как часть похоронного обряда 132
Проскурина Н.С. Традиции вышивки Усть-Калманского района 134
Клокова Л.И. Ручное ткачество на Алтае (по материалам ГХМАК) 140
Паньшина Н.Г. Музыкальные народные инструменты на территории Алтайского края 152
Проскурина Н.С. Современное домашнее ковроделие 157
Степанская Т.М. Исторические виды Алтая 160
Родигина Н.Н. "Слухи" о переселении как источник изучения миграционной активности русских крестьян 2-ой половины XIX века 161
Любимова Г.В. "Пахание реки" и другие способы борьбы с засухой в обрядах крестьян Западной Сибири 164
Куприянова И.В. Колдовство и знахарство в воспоминаниях старожилов 167
Фурсова Е.Ф. Проявление христианского и традиционного мировоззрения в культуре старообрядцев юга Западной Сибири 172
Куприянова И.В. Некоторые моменты родильно-крестильной обрядности в селах Алтайского края (Алтайский, Змеиногорский, Заринский, Солонешенский районы) 176

III. МУЗЕЕВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

Попова И.В. Формирование этнографической коллекции Алтайского краевого краеведческого музея (некоторые итоги экспедиций 1988-95 г.г.) 182
Гончарик Н.П. Коллекция прялок в Государственном художественном музее Алтайского края. Некоторые вопросы изучения 188
Шустрова Н.Ю. Коллекция по этнографии русских Верхнего Поволжья XIX-XX в.в. в собрании Ярославского историко-архитектурного музея-заповедника 193
Вистингаузен В.К. Народная сибирская иконопись из собраний Тальменского краеведческого музея 196
Любимова О.А. Лексика русских говоров Алтая с точки зрения ее происхождения 200
Дубровская М.В. Некоторые особенности весенне-летней праздничной обрядности Алтайского района 202
Щербакова О.С. Песенный фольклор с.Верхний Уймон Усть-Коксинского района Горного Алтая (по материалам фольклорной экспедиции 1989 г.) 208
Дементьева Л.С. Духовные стихи старообрядцев в рукописном сборнике из частного собрания 212
Федоренко О.А. Волшебные сказки, рассказанные Ф.П.Амелюхиным (с.Бельмесево) 224
Сведения об авторах 236

Этнография Алтая

Материалы II научно-практической конференции

Корректор М.П.Метелева
Художник О.А. Федоренко

Подписано в печать 15. 05. 96. Печать офсетная
Бумага для множительных аппаратов.
Уч. изд. л. 15 п. л. Тираж 500 экз.
Заказ № 37.

АОЗТ «Полиграфист» — 656023, Барнаул, Г. Титова, 3.