

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

**Специальный
выпуск**

2001



Министерство образования РФ
Омский государственный университет

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

Специальный выпуск

Издание
ОмГУ



Исторический ежегодник. Специальный выпуск. Посвящается 60-летию профессора Николая Аркадьевича Томилова. Под ред. М.Л. Бережновой и А.В. Якуба. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2001. – 260 с.

ISBN 5-7779-0273-1

В сборнике, подготовленном к юбилею профессора, доктора исторических наук, заведующего кафедрой этнографии и музееведения ОмГУ, директора Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН, директора Сибирского филиала Института культурологии Министерства культуры РФ Николая Аркадьевича Томилова, собраны статьи его друзей, коллег, учеников. Эти работы отражают широкий круг общения и научных интересов Н.А. Томилова.

В работах, включенных в сборник, освещается широкий круг проблем современной этнографии, в том числе теоретического, методологического и историографического характера.

Для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов, студентов.

Редакционная коллегия: канд. ист. наук М.Л. Бережнова (отв. редактор),
канд. ист. наук А.В. Якуб (отв. редактор),
канд. ист. наук И.В. Захарова,
канд. ист. наук С.Н. Корусенко,
канд. ист. наук Н.В. Кулешова,
канд. ист. наук Г.М. Патрушева,
канд. ист. наук Т.Б. Смирнова,
О.Ю. Кормильцева (отв. секретарь).

ISBN 5-7779-0273-1

© Омский государственный университет, 2001

...ДОЙТИ ДО САМОЙ СУТИ

Посвящается 60-летию профессора
Николая Аркадьевича Томилова



Во всем мне хочется дойти
До самой сути.
В работе, в поисках пути,
В сердечной смуте.

До сущности протекших дней,
До их причины,
До оснований, до корней,
До сердцевины.

Все время схватывая нить
Судеб, событий,
Жить, думать, чувствовать, любить,
Свершать открытья.

Б. Пастернак

Единое счастье – работа,
В полях, за станком, за столом. –
Работа, до жаркого пота,
Работа без лишнего счета,
Часы за упорным трудом.

В. Брюсов

14 сентября 2001 г. исполняется 60 лет со дня рождения крупного сибирского ученого-исследователя Николая Аркадьевича Томилова. Он – доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент Российской академии естественных наук, академик Академии гуманитарных наук и Академии социальных наук, заведующий кафедрой этнографии и музееведения Омского государственного университета, директор Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской академии наук, директор Сибирского филиала Российского института культурологии Министерства культуры Российской Федерации, кавалер Ордена Дружбы, автор более 500 научных работ.

Николай Аркадьевич родился в г. Енисейске Красноярского края в семье служащих. Отец его, Аркадий Васильевич (1904–1985), был директором Енисейского межрегионального отделения по прокату фильмов, участником Великой Отечественной войны. Мать, Журавлева Мария Михайловна (1914–1966), работала заведующей гостиницы речного вокзала Енисейского речного порта.

В 1959 г. Николай Томилов поступил учиться на историко-филологический факультет Томского государственного университета (ТГУ) и закончил его заочно сразу после службы в армии летом 1967 г. В период учебы в университете он был рабочим, позднее старшим лаборантом кафедры этнографии и археологии Томского государственного университета, преподавателем истории в школе.

С осени 1960 г. Николай Аркадьевич стал заниматься научной работой в области этнографии под руководством доцента Галины Ивановны Пелих. Первые экспедиции, в которых он участвовал, проходили под руководством Галины Ивановны. Это были поездки к русским, селькупам, хантам, шорцам.

В 1968 г. Николай Аркадьевич был приглашен на работу в Проблемную научно-исследовательскую лабораторию истории, археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета, где работал сначала младшим, а с 1971 г. – старшим научным сотрудником. В 1969 г. Николай Аркадьевич начал самостоятельные экспедиционные работы, которые стали отправной точкой его научного пути в этнографии. В лаборатории он занимался изучением татар Западной Сибири, чулымских тюрков и русских старожилов Нижнего Притомья, а также проблемами музееведения в связи с подготовкой научного каталога этнографических коллекций Музея археологии и этнографии ТГУ.

Уже в годы учебы в университете проявились особые качества Н.А. Томилова как человека и ученого-исследователя: исключительное трудолюбие, целеустремленность, умение искать и находить непроторенные дороги в науке. Когда он приехал в Москву на стажировку в Институт этнографии АН СССР для работы над кандидатской диссертацией, его умение упорно трудиться "без отдыха и срока" обратило на себя внимание московских этнографов. Можно сослаться на устное высказывание А.В. Смоляк, которая говорила, что "такого упорно работающего молодого ученого мы раньше не видели". Трудолюбие, целеустремленность в достижении поставленных задач, будь то сбор первоисточников, их обработка, работа

с научной литературой, овладение новой методикой научных исследований – характерны для его натуры.

В 1973 г. на Ученом совете Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР Н.А. Томилов защитил кандидатскую диссертацию на тему "Современные культурные и бытовые процессы среди сибирских татар". При обсуждении этой работы на секторе Севера Института этнографии, состоявшегося 19 мая 1972 г., были высказаны мнения о высокой научной ценности представленного исследования. "Работа Томилова носит уникальный характер и по методике, и по материалам, и по постановке проблем. Столь широких и глубоких работ по вопросу о современном этническом развитии нет ни по одному народу Сибири..." (Из текста заключения сектора). "Подобное изучение современных этнокультурных процессов в их среде позволяет совсем по-новому поставить ряд вопросов, связанных с этническими общностями" (Из выступления доктора исторических наук И.С. Гурвича). "Перед нами диссертация необычная, по широте поставленных проблем и обилию привлеченного собранного материала она выходит за рамки простых работ" (Из выступления кандидата исторических наук В.И. Васильева).

Следует отметить, что, обдумывая тему кандидатской диссертации, Николай Аркадьевич сделал оригинальный для того времени выбор. Объект, предмет исследования, возможная методика работы – все это только разрабатывалось в советской этнографической науке. Можно сказать, что Николай Аркадьевич обнаружил две пустые ниши в этнографии Сибири: изучение сибирских татар и использование социологических методов исследования в этнографии. Один из самых крупных коренных западно-сибирских народов – сибирские татары – практически не привлекали внимания ни русских, ни советских этнографов. В нашей науке было распространено представление о том, что западно-сибирские татары в культурно-бытовом отношении ничем не отличаются от поволжских татар, и поэтому даже численность татарского населения на основной территории расселения коренных сибирских татар в переписях обычно давалась суммарно, то есть без выделения собственно сибирских татар.

Кроме того, довольно мало сведений о них имелось в русской этнографической литературе, что весьма затруднило изучение этнографии татар Западной Сибири и не позволяло выявить своеобразие их культуры. Тем более что территория расселения сибирских татар – это места, наиболее широко вовлеченные в процесс русской колонизации, и русская культура оказала существенное воздействие на традиции сибирских татар. Несомненное влияние оказали в культурном, этническом, религиозном отношении на сибирских татар и поволжско-приуральские татары, и выходцы из Средней Азии – бухарцы.

Для изучения культурно-бытовой традиции сибирских татар как постоянно развивающегося явления Н.А. Томилов использовал новую для тех лет методику социологических исследований, что требовало сбора полевых материалов в массовом порядке. Его первая крупная работа – кандидатская диссертация, впоследствии переработанная в монографию "Современные этнические процессы среди сибирских татар" (Томск, 1978. 208 с.), естественно, была далека от решения всех проблем этнической истории татар. Однако важнейший результат этого исследования заключался в том, что впервые сибирские татары были названы особой, отличной от поволжских татар этнической общностью со сложной внутренней структурой. Впервые были исследованы не отдельные компоненты традиционной культуры сибирских татар, а изучены процессы их развития их в пространстве и во времени. В дальнейшем Н.А. Томилов расширил диапазон исследований в области изучения сибирских татар.

В 1974 г. Н.А. Томилов переехал в город Омск, где приступил к работе на историческом факультете только что открытого Омского государственного университета. Это событие стало началом нового периода его жизни и научной деятель-

ности. Впервые Николай Аркадьевич читал курсы "Основы этнографии", "История первобытного общества", ряд спецкурсов. Преподавательская деятельность, общение со студентами стали стимулом для дальнейшего изучения этносоциологии различных групп сибирских татар и других народов севера и юга Сибири. Работа в Омске позволила расширить и географические рамки его исследований. Николай Аркадьевич, несмотря на большую преподавательскую нагрузку, успевал много писать. В начале 1980-х гг. были выпущены в свет еще три его монографии: "Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья (Хозяйство и материальная культура)". – Томск, 1980; "Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья (этническая история, быт и духовная культура)". Томск, 1983; "Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв.". – Томск, 1981.

В 1983 г. в Институте этнографии АН СССР Н.А. Томилов защитил докторскую диссертацию "Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX вв.". Эта работа явилась первым опытом комплексного подхода к исследованию тюрков Сибири. Впервые в этнографии было проведено глубокое, охватывающее несколько веков изучение этнической истории сибирских татар, чулымских тюрков, казахов, сибирских бухарцев, пришлых поволжских и приуральских татар Западной Сибири. В диссертации были решены проблемы формирования этнических и этнографических групп этих тюркоязычных общностей, их этногенеза. Впервые в этнографической науке были подробно изучены этнические, этнокультурные и этноязыковые процессы, протекавшие в этих этнических образованиях, исследованы социальные и торгово-хозяйственные связи, объединявшие тюрков Сибири.

Н.А. Томилов последовательно придерживается анучинского комплексного подхода к этнографическим исследованиям. Именно этот подход был применен при работе над докторской диссертацией. Николай Аркадьевич использовал самые разнообразные источники и данные антропологии, археологии, истории и языкознания. Он сумел вскрыть внутренний механизм этногенетических и этноисторических процессов среди тюркоязычных этнических образований Западной Сибири. В научный оборот впервые были введены многочисленные архивные и полевые этнографические материалы, музейные коллекции. Особенно ценным в этой работе Н.А. Томилова являются разработанные им положения теории этнической истории как самостоятельного научного направления.

Интерес Н.А. Томилова к ранним этапам этнической истории изучаемых им народов выразился в разработке идеи археолого-этнографических комплексов. Основные положения, связанные с развитием данного научного направления, были сформулированы в книге "Проблемы этнической истории: (по материалам Западной Сибири)" (Томск, 1993. 222 с.).

Н.А. Томилов заинтересовал этой идеей своих коллег и учеников, в результате чего была создана научно-исследовательская группа из сотрудников Омского государственного университета, Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН и Сибирского филиала Российского института культурологии Министерства культуры РФ, объединенная работой над темой "Этнографо-археологические комплексы народов Западной Сибири". В эту группу вошли этнографы М.Л. Бережнова, В.Б. Богомолов, М.А. Корусенко, С.Н. Корусенко, А.Г. Селезнев и археологи С.С. Тихонов, С.Ф. Татауров, Л.В. Татаурова и другие. Археологические и этнографические работы этноархеологи проводят в районе Тарского Прииртышья (Большереченский, Муромцевский, Седельниковский и Тарский районы Омской области). Результаты этих работ публикуются с 1996 г. в серии "Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума". В настоящее время опубликовано 4 тома этой серии, ещё три готовятся к печати.

Одним из важных направлений научной работы Н.А. Томилова стало музееведение. Первый опыт музееведческих исследований Николай Аркадьевич приобрел, когда вошел в состав коллектива томских этнографов, занимавшихся подготовкой каталога этнографических коллекций, хранящихся в фондах Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. Переехав в Омск, Н.А. Томилов организовал работу по каталогизации этнографических фондов Омского государственного объединенного историко-литературного музея (ныне Омский государственный историко-краеведческий музей). Результатом этой работы стала серия подготовленных к печати и опубликованных каталогов. Позже подобные работы под руководством Николая Аркадьевича проводились в Новосибирском областном краеведческом музее, Тюменском областном краеведческом музее, а с 1990-х годов в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета. В настоящее время уже вышли в свет 10 томов каталогов по культуре и быту народов Сибири и зарубежной Азии.

Николай Аркадьевич и здесь брал на себя самую трудоемкую и сложную часть работы. Именно он проводил исследование истории того музея, в котором велась каталогизация фондов, изучал историю формирования этнографических коллекций. В результате появились очерки по истории Омского государственного объединенного историко-краеведческого музея, Новосибирского областного краеведческого музея, Тюменского областного краеведческого музея и Музея археологии и этнографии Омского государственного университета. Занимается Николай Аркадьевич разработкой и теоретических проблем музееведения.

Отметим особо характерные черты Николая Аркадьевича как ученого. Его многообразная научная деятельность связана с постоянным поиском и разработкой новых методов исследования, обращением к новым темам. Николай Аркадьевич смело берется за исследования, связанные с интеграцией различных отраслей знания.

В омский период деятельности Н.А. Томилова проявился его талант организатора. В Омском государственном университете Николай Аркадьевич организовал этнографический кружок, Музей археологии и этнографии, кафедру этнографии и музееведения. Н.А. Томилов стал основателем, вдохновителем, организатором и исполнителем одного из самых мощных в университете научно-исследовательских направлений.

Уже в первый год существования университета был организован студенческий этнографический кружок, который работает до сих пор и объединяет студентов, интересующихся этнографией. В 1974 г. был основан Музей археологии и этнографии Омского государственного университета, фонды которого регулярно пополняются коллекциями, собранными во время этнографических экспедиций и студенческих практик, которые проводились и проводятся в различных регионах Западной Сибири и Северного Казахстана. Н.А. Томилов в течение многих лет был руководителем студенческих практик и экспедиций. Собранные полевые материалы используются студентами исторического факультета для подготовки научных работ по этнографии. С этими работами они принимают участие в ежегодных научных студенческих конференциях в ОмГУ. Благодаря усилиям Н.А. Томилова, студенты участвуют и в конференциях, которые проводятся в других городах.

С 1979 г. в г. Омске по инициативе Н.А. Томилова проводятся научные конференции по этнографической тематике. К организации таких конференций Николай Аркадьевич привлекает и своих учеников. Особенно значительно было участие в этом деле первых выпускников Николая Аркадьевича, ведь в Омске в конце 1970-х – начале 1980-х гг. круг этнографов был очень узок. На конференции в Омск приезжали выдающиеся советские ученые-этнографы – С.А. Арутюнов, В.И. Васильев, Р.Ф. Итс, Ю.Б. Симченко, В.А. Тишков и др.

Не прервалась традиция проведения научных конференций и в наши дни. За прошедшие годы различных научных мероприятий было организовано немало, но периодически повторяются конференция "Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий", которая проводится с интервалом в 5 лет, и ежегодный научный семинар (с 1998 г. – он имеет статус международного) "Интеграция археологических и этнографических исследований", проходящий, по замыслу организаторов, в различных городах страны.

Огромных усилий и организаторского таланта стоило Н.А. Томилову создание кафедры этнографии, историографии и источниковедения истории СССР на историческом факультете Омского государственного университета в 1985 г. Огромную поддержку в этом важном деле оказали Николаю Аркадьевичу ректор Омского государственного университета профессор Б.А. Рогозин и декан исторического факультета профессор В.И. Матющенко. На вновь открытой кафедре работали ученики Н.А. Томилова – В.Б. Богомолов, Г.М. Патрушева и М.А. Жигунова. И сейчас на кафедре этнографии и музееведения работают преимущественно ученики Николая Аркадьевича, этнографы, которые активно занимаются не только преподавательской, но и научной деятельностью, связанной с разработкой научных проблем в области этнографии народов Сибири, музеологии и этноархеологии. В настоящее время кафедра этнографии и музееведения является одной из ведущих кафедр в России и единственной в Сибири. Преподаватели кафедры занимаются подготовкой аспирантов по специальности "Этнография, этнология, антропология". После защиты диссертации специалисты-этнографы работают в высших учебных заведениях и музеях Западной Сибири.

В Омске в полной мере раскрылся педагогический талант Николая Аркадьевича. Он умеет увлечь студентов своей любимой наукой, неизгладимое впечатление производят его лекции. Энергия, оптимизм, умение показать перспективы дальнейшего развития науки приводят многочисленных студентов-первокурсников на специализацию по этнографии, а затем и в аспирантуру. Под руководством профессора Н.А. Томилова защищены 14 диссертаций на соискание ученой степени кандидата исторических наук и одна – на соискание ученой степени доктора исторических наук. Н.А. Томилов руководит исследованиями аспирантов в области этнической истории, этносоциологии, этноархеологии и музееведения. Многолетняя кропотливая работа Н.А. Томилова как в сфере науки, так и в области педагогики увенчалась становлением омской этнографической школы.

Плодотворную научную и педагогическую деятельность Н.А. Томилов успешно сочетает с общественно-научной, научно-просветительной и общественной работой. Он является главным редактором трех многотомных научных серий: "Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев" (издается с 1986 г.), "Культура народов России" (издается с 1995 г.), "Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума" (издается с 1996 г.). Николай Аркадьевич – главный редактор журнала "Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук", журнала-альманаха "Культурологические исследования в Сибири", член научно-редакционного совета журнала "Гуманитарные науки в Сибири", член редколлегии международного журнала "Археология, этнография и антропология Евразии".

Н.А. Томилов является членом докторских советов по археологии и этнографии в Новосибирске и по истории в Омске; членом кандидатских советов по философии в Омске и по этнографии во Владивостоке и Томске. Н.А. Томилов – член Объединенного научного совета по гуманитарным наукам СО РАН, член президиума Академии гуманитарных наук России, председатель Омского областного отделения Российского фонда культуры, член президиума Омской областной организации общества "Знание", Попечительного совета Омского кадетского корпуса, член Общественно-экспертного совета при Главе Администрации Омской области.

Многогранная деятельность Н.А. Томилова не раз отмечалась правительственными наградами и наградами областных учреждений, почетными грамотами, знаками "Победитель социалистического соревнования" и т. д. В 1995 г. он удостоен правительственной награды – "Ордена дружбы". Трудолюбие, энергия, целеустремленность, постоянное стремление к познанию нового в науке – качества, присущие нашему юбиляру. Наряду с этим Николай Аркадьевич остается человеком, для которого характерны обычные "земные" радости – общение с искусством, с друзьями, отдых за праздничным столом. В свои 60 лет он по-прежнему подвижен и общителен.

Многочисленные ученики, сотрудники и коллеги желают Николаю Аркадьевичу прежде всего здоровья, которое – самое главное богатство и условие продолжения его плодотворной деятельности.

И.В. Захарова, Г.М. Патрушева

ЭТЮДЫ О ЖИЗНИ Н.А. ТОМИЛОВА В ТОМСКЕ

С Николаем Аркадьевичем Томиловым нас связывает свыше 35 лет знакомства и неизменно дружеских отношений. Из них шесть лет мы проработали вместе.

Томский период жизни Н.А. Томилова заполнен учебой в Томском государственном университете (ТГУ), знакомством с этнографией и началом серьезной научной деятельности. В студенчестве он проявлял большой интерес к этнографии селькупов. Его занимал образ культурного героя в самодийской мифологии – селькупского богатыря Ите (Иттэ, Ий). Он увлеченно изучал борьбу Ите с великаном Пюнегуссе, злым духом Кыды и связь героя с Космосом. Делал доклады на кафедре, студенческих конференциях. Особое внимание Томилов-студент уделил селькупскому орнаменту, причем в необычном до того аспекте. Здесь уместно отвлечься, вспомнив яркое время в науке 1960-х годов – открытия в изучении древнетюркских рунических и майяских иероглифических памятников С.Г. Кляшторным и Ю.В. Кнорозовым и появление новых методов обработки археологических и этнографических источников, прежде всего статистики с применением электронной техники. Галина Ивановна Пелих, которая была тогда научным руководителем Н.А. Томилова, просто "заболела" этими новациями и объединила группу студентов для изучения орнаментов западно-сибирских народов. Коля Томилов стал искать письменность у селькупов. Письменности он не нашел, но работа с орнаментом открыла многогранную перспективу этого источника: возможность на массовом материале проникнуть в тайны происхождения и взаимосвязи групп единого этноса и других народов средней полосы Западной Сибири¹. И здесь наши интересы встретились: Николай Аркадьевич в культуре томских и тоболо-иртышских татар обнаружил самодийский компонент, что очень наглядно просматривалось и по археологическим материалам I–II тысячелетий, а главное, мы оба оказались неистовыми поклонниками комплексности исследований в наших науках.

К этому времени Николай Аркадьевич уже работал в только что открывшейся проблемной научно-исследовательской лаборатории истории, археологии и этнографии ТГУ. С большим интересом и энтузиазмом он занялся этнографией сибирских татар. Основным направлением его работы было выяснение характера и степени интенсивности этнических процессов внутреннего и внешнего порядка

различающихся по языку и культуре групп сибирских татар. Эти проблемы легли в основу его кандидатской диссертации, работой над которой руководил И.С. Гурвич.

Н.А. Томиловым были обобщены и изучены изменения в языке, культуре и быте, этническом самосознании, этнических взаимосвязях тюркоязычных и других этнических групп. В итоге у автора сложилась твердая концепция о консолидации западно-сибирских татар, и разгорелись жаркие споры.

Николай Аркадьевич дифференцированно подошел к степени завершенности этого процесса у разных групп татар: томские представлялись ему уже монолитными, тоболо-иртышские – оказались близки к языковой и культурной однородности; шла активная ассимиляция сибирских бухарцев. Мне пришлось присутствовать и на предзащите диссертации Н.А. Томилова дома, и на защите в Москве в Институте этнографии и антропологии АН СССР. Николай Аркадьевич твердо и доказательно защищал свои позиции. Оппоненты официальные и неофициальные – С.А. Арутюнов, Ш.Х. Мухамедьяров, З.Я. Бояршинова (какие имена!) и др. – были вынуждены прислушаться. Время показало, что они поступили мудро.

Защита кандидатской диссертации Н.А. Томилова в Москве стала мощной заявкой серьезности этнографического направления в Томском университете, а сам Николай Аркадьевич вошел в число признанных лидеров сибирской этнографии. У него появились ученики и последователи. И хотя вскоре он покинул томские пенаты, его талант организатора и исследователя масштабно и ярко развернулся в Омском университете. Омскому государственному несказанно повезло с появлением там Николая Аркадьевича.

Наши контакты, естественно, не прекратились. Он вошел в состав Научно-координационного Совета по археологии и этнографии Западной Сибири, где мы постоянно общаемся, и его работа всегда конструктивна и плодотворна. Николай Аркадьевич и его ученики активно участвуют в работе Западно-сибирского археолого-этнографического совещания в Томске.

В юбилейные дни друзей вспоминаются не только научные достижения. Томский период Николая Аркадьевича – это дни нашей молодости. Мы были переполнены энтузиазмом, энергией, творческими планами, но любили красиво повеселиться. На память приходят милые моменты хорошего застолья, где вдоволь пели и танцевали. Коля любил петь старинные русские романсы и пел их очень хорошо, мы с удовольствием слушали, скромно подпевая. А сколько было бескорыстных дел и устремлений! Например, достаточно вспомнить, как открывалась в 1969 г. экспозиция музея археологии и этнографии Сибири ТГУ после многолетнего перерыва. Все – от экспозиционных разработок, стендов, экспонатов до последнего гвоздя – было сделано, отреставрировано сотрудниками лаборатории. И здесь, как в капельке росы, просвечивалась индивидуальность каждого. Наш юбиляр уже тогда показал дарование будущего мэтра – знатока своего дела и наставника.

Он всегда такой, наш Николай Аркадьевич, – увлеченный, энергичный, напористый, неутомимый. Желаю ему доброго здоровья и долголетия, остальное он сделает сам.

1. См.: Богомолов В.Б., Томилов Н.А. К проблеме этногенеза и этнокультурных связей сибирских татар (по материалам орнаментов томских и барабинских татар) // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1973.

ВЕСЕЛЫЕ ИСТОРИИ О КОЛЕ ТОМИЛОВЕ



Коля Томилов – сотрудник Проблемной научно-исследовательской лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири ТГУ

Во время экскурсии к селькупам, осуществленной Галиной Ивановной Пелих в августе 1963 года, все участники, то есть будущие этнографы, плыли в дощатой лодке. Моторы на лодках были тогда большой редкостью, гребли веслами по очереди: автор сих строк, В.В. Лозинский, А.Т. Топчий, А.Б. Погарадзе, В.Н. Зелев. Хрупкие создания Э.Л. Львова, Н.В. Лукина, Т. Волошенюк, Т.А. Теодорович постоянно отчерпывали воду из лодки. Рулевым почти всегда был Коля Томилов.

Вода была кругом: в лодке, под лодкой, слева и справа по борту, сверху лил дождь. Однажды Галина Ивановна сказала, глядя в сторону рулевого:

– Руководить тебе научным коллективом.

Сказала, как в воду глядела!

Этнографы из одной лодки, – так нас и называл заведующий археолого-этнографической лабораторией Александр Павлович Бородавкин. Это был известный в ученых кругах остро слов. Считалось, что лучше бы к нему на язык не попадаться.

Однажды зимой 1970 года получилось так, что из длительной экспедиции в один день вернулись я и Н.В. Лукина. Мало того, одновременно подали и отчет об экспедиционной работе. Александр Павлович посмотрел на нас почему-то очень внимательно, а потом сказал:

– Вот ты, Владислав Михайлович, почему-то полнеешь в полевых условиях, а Надежда Васильевна худеет. Я никак не могу понять, кто из сотрудников худеет, когда полнеет Николай Аркадьевич?

Рядом стоявший Николай Аркадьевич сразу втянул живот.

При создании нашей лаборатории истории, этнографии и археологии Сибири ее первый заведующий А.П. Бородавкин реализовал демократический принцип – ввел ненормированный рабочий день. Тогда, в конце 1960-х годов, это было новаторским, да и рискованным делом. Получилось так, что в центре нашего помещения за огромным круглым столом обычно сидел заведующий, а сотрудники всегда отсутствовали, ссылаясь на библиотечный день.

Друзья-приятели, которые эпизодически разыскивали то одного, то другого из нас (домашних телефонов тогда и в помине не было), чаще всего обращались к А.П. Бородавину:

– Александр Павлович, где найти Кулемзина?

– Александр Павлович, где найти Томилова?

Александр Павлович безнадежно разводил руками.

Однажды с этим вопросом обратился к нему три раза на дню Анатолий Калмацкий, который не пошел в свое время в сотрудники лаборатории, а остался на кафедре политехнического института.

– Ты где работаешь? – строго спросил его заведующий.

– В политехническом.

– Переходи ко мне, хоть появляться здесь не будешь, а то подай тебе Томилова!

Защиту кандидатской диссертации Н.А. Томилова отмечали очень бурно: застолье было и в стенах Института этнографии в Москве, и в общежитии, где проживал Коля во время своей годичной стажировки, куда-то ходили в гости. Здесь же оказались этнографы из Ленинграда – Вера Павловна Дьяконова и Галина Николаевна Грачева, которые влились в нашу общую компанию. Настало время расставания: скоро двенадцать ночи. Последнее, что я помню, – это двери электрички. Я не знал, куда ехать, зачем ехать, где моя гостиница, где портфель, где я сам.

Я сел в последний вагон электропоезда и куда-то поехал. На последней станции всех попросили освободить вагоны электропоезда. Только тут я оценил ситуацию, хотел было встать, но кто-то вошел и сел рядом. Это был Николай Аркадьевич. Он-то мне, приезжему, и не дал пропасть.

Одна из конференций, инициатором которой являлся Николай Аркадьевич, проходила в Омске в июне 1987 года, то есть в самый разгар антиалкогольной компании. В большом зале сидело довольно много участников конференции, все слушали речь открывающего, председателя оргкомитета Н.А. Томилова, а затем и пленарные доклады. Н.А. Томилов сидел в центре президиума. Мне, как этнографу с профессиональным взглядом, стало интересно, о чем перешептываются мужчины, если все женщины молчат. Я вспомнил все прежние конференции и про себя отметил, что дифференциации по тому не было, если речь шла о научной проблематике. Я встал с места и наклонился к трем мужчинам, которые делали вид, что слушают докладчика. Мне долгое время было непонятно, чего же они обсуждают, если смотрят на докладчика.

Наконец, одна фраза донеслась до меня совершенно отчетливо:

– В том-то и дело, что без дрожжей!

В.М. Кулемзин

СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ профессора доктора исторических наук Николая Аркадьевича Томилова*

Жилища древней "чуди" юга Томской области // Тезисы Всесоюзной студенческой этнографической конференции. – Тбилиси, 1964. – С. 19–21.

У татар Томской и Новосибирской областей // Из истории Сибири. – Томск, 1969. – Вып. 2: Полевые работы 1969 года. – С. 103–145.

О работе проблемной научно-исследовательской лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири Томского университета // Советская этнография (далее – СЭ). – 1971. – № 6. – С. 167–169. – (В соавт. с Н.В. Лукиной).

Основные изменения в расселении и численности томских татар в советский период // Материалы по этнографии Сибири. – Томск, 1972. – С. 117–125.

Современные этнические процессы у татар городов Западной Сибири // СЭ. – 1972. – № 6. – С. 87–97.

* Полный список работ Н.А. Томилова на январь 2001 г. включает 566 названий.

Изучение этногенеза сибирских татар в советской литературе (к вопросу об угорском и самодийском компонентах) // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1973. – С. 132–134.

Направления развития хозяйства томских татар в конце XIX – начале XX вв. // Из истории Сибири. – Томск, 1973. – Вып. 6. – С. 209–227.

Основные преобразования в хозяйстве томских татар за годы Советской власти // Из истории Сибири. – Томск, 1974. – Вып. 13. – С. 121–133.

Новые материалы по этнографии барабинских татар // Из истории Сибири. – Томск, 1975. – Вып. 16. – С. 178–205. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, Ю.И. Курочкой).

О тюркском компоненте в составе сибирских татар // Языки и топонимия. – Томск, 1976. – С. 134–138.

Характеристика орнамента томских татар // Из истории Сибири. – Томск, 1976. – Вып. 19. – С. 196–214. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым).

О некоторых современных этнических процессах у западносибирских татар // Проблемы археологии и этнографии. – Л., 1977. – Вып. 1. – С. 122–130.

К истории головных уборов сибирских татар // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 176–198.

Некоторые материалы по этнографии русских Нижнего Притомья (этнический состав и занятия населения) // Вопросы археологии и этнографии Сибири. – Томск, 1978. – С. 113–128.

О средствах передвижения русского населения Нижнего Притомья // Этнокультурная история населения Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 130–140.

Современные этнические процессы в южной и средней полосе Западной Сибири // СЭ. – 1978. – № 4. – С. 9–21.

Современные этнические процессы среди сибирских татар. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1978. – 209 с.

Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1979. – Ч. I: Народы Сибири. – 343 с. – (В соавт. с П.Е. Бардиной, В.М. Кулемзиным и др.).

Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1980. – Ч. II: Народы СССР (кроме Сибири) и зарубежных стран. – 252 с. – (В соавт. с Н.В. Лукиной, Д.П. Славниным и др.).

Опыт изучения этнического состава барабинских татар // История, археология и этнография Сибири. – Томск, 1979. – С. 96–103. – (В соавт. с Н.В. Кузнецовой).

Особенности синтеза хозяйства и культуры у народов южной и средней полосы Западной Сибири // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. – Томск, 1979. – С. 122–127.

Легенды и исторические предания иртышских татар // Духовная культура народов Сибири. – Томск, 1980. – С. 18–32. – (В соавт. с З.К. Лосевой).

Общественный быт и духовная культура томских татар // Духовная культура народов Сибири. – Томск, 1980. – С. 137–167.

Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. – М: Наука, 1980. – (В соавт. с Е.П. Батяновой, И.С. Гурвичем и др.).

Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья (хозяйство и материальная культура). – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1980. – 200 с.

Теоретические и методические аспекты археолого-этнографических исследований // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. – Томск, 1981. – С. 125–128. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым).

Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1981. – 276 с.

Этнографические коллекции в омских музеях // СЭ. – 1981. – № 5. – С. 84–95.

Этнокультурные процессы у южных народов Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. – Томск, 1981. – С. 3–36.

Обряды томских татар при рождении детей // Археология и этнография Приобья. – Томск, 1982. – С. 143–153.

Казахи Западной Сибири в конце XVI – первой четверти XIX вв. // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1983. – С. 68–86.

Лингвистическая классификация и этническая дифференциация тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: язык и этнос. – Л., 1983. – С. 139–147.

Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья (этническая история, быт и духовная культура). – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1983. – 216 с.

Поволжские татары Западной Сибири в XVI – первой четверти XIX вв. // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. – Томск, 1983. – С. 175–190.

Семья и семейный быт тюркоязычного населения Томского Приобья в прошлом и настоящем // Историческая этнография: традиции и современность. – Л., 1983. – С. 55–62.

Всероссийская студенческая научная этнографическая конференция // СЭ. – 1984. – № 4. – С. 138–139.

Динамика этнических процессов у сибирских татар в конце 1960–1970-х годах (по материалам томских татар) // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. – М., 1985. – С. 40–54.

Народы Севера Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1986. – 344 с. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, В.И. Васильевым и др.).

Проблема этнографических критериев этнической специфики археологических памятников // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. – Кемерово, 1986. – С. 5–13.

Хозяйство барабинских татар в XIX – начале XX вв. // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. – Новосибирск, 1986. – С. 65–76.

Проблемы реконструкции этнической истории населения юга Западной Сибири. – Омск: Издание Омск. ун-та, 1987. – 80 с.

Чулымские тюрки в конце XVI – первой четверти XIX в. // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. – Томск, 1987. – С. 145–176.

Некоторые этнические аспекты социальных связей сибирских татар в XVII–XVIII вв. // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. – Тобольск, 1988. – С. 117–130.

Обсуждение статьи В.В. Пименова "Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки" // СЭ. – 1988. – № 4. – С. 85–86.

Определение численности коренного населения Сибири в XVII – первой половине XVIII в. // Известия Сибирского отделения АН СССР. – 1988. – № 3: Серия истории, филологии и философии. Вып. 1. – С. 15–20.

Folk traditions in the Spiritual Culture of Western Siberia. – Moscow, 1988. – 10 p.

Традиции, новации и пропаганда достижений народной культуры в Сибири // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. – Омск, 1989. – С. 15–28.

Этнические контакты угров и тюрков Западно-Сибирской равнины в XVI – начале XX вв. // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. – М., 1989. – Т. 1. – С. 278–280.

Изучение динамики этнических процессов у народов и национальных групп России (по материалам Западной Сибири) // Межнациональные отношения и на-

циональная политика в СССР. – Омск, 1990. – С. 6–13. – (В соавт. с Д.Г. Коровушкиным, В.В. Реммлером).

Материалы по этнической одонтологии тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины // Антропология и историческая этнография Сибири. – Омск, 1990. – С. 35–52. – (В соавт. с С.В. Ефимовой).

Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1990. – 295 с. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, И.В. Захаровой, С.Ю. Первых).

Погребальный обряд барабинских татар // Обряды народов Западной Сибири. – Томск, 1990. – С. 116–131.

Художественный стиль и археолого-этнографические исследования // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. – Томск, 1990. – С. 150–153. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым).

Формирование сибирских татар по данным антропологии // Проблемы антропологии Западной Сибири. – Омск, 1991. – С. 5–17 (в соавт. с Г.Л. Хить).

Астральные представления нарымских селькупов // Ранние формы религии народов Сибири. – СПб., 1992. – С. 166–173.

Этническая история как научное направление // Проблемы методологии исторических наук. – Омск, 1992. – С. 7–24.

Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX в. – Новосибирск: Изд-во Новосибирск. ун-та, 1992. – 271 с.

Этнология в системе гуманитарного образования в России // Индустриальные тенденции современной эпохи и гуманитарное образование. – Омск, 1992. – Т. 1. – С. 70–73.

Siberian tartars // Encyclopedia of world cultures. – Boston. Massachusetts, 1992. – Vol. VI: Russia and Eurasia / China. – P. 331–335.

К истории Новосибирского областного краеведческого музея // Этнографическое обозрение (далее – ЭО). – 1993. – № 1. – С. 96–102.

Место этнологии в гуманитарном образовании российских университетов // Университеты и общественная жизнь Сибири. – Омск, 1993. – С. 93–102.

Проблемы изучения, возрождения и развития национальных культур России // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. – СПб., 1993. – Ч. III. – С. 5–10.

Проблемы этнической истории: (По материалам Западной Сибири). – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1993. – 222 с.

"Проблемы этнической истории самодийских народов" // ЭО. – 1993. – № 6. – С. 150–152. – (В соавт. с В.И. Васильевым). – [о конференции].

Региональные отношения и национальные проблемы малочисленных народов и национальных групп Сибири // Региональные проблемы межнациональных отношений в России. – Омск, 1993. – С. 278–284.

Русские России и стран ближнего зарубежья на современном этапе // Русский вопрос: история и современность. – Омск, 1993. – С. 3–10.

Хозяйство русских в коллекциях Омского государственного исторического и литературного музея. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1993. – 396 с. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, С.Ю. Первых и др.).

Культура русских в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1994. – 276 с. – (В соавт. с М.Л. Бережновой, В.Б. Богомоловым и др.).

Музей археологии и этнографии Омского государственного университета. – Омск: Издание Омск. ун-та, 1994. – 60 с. – (В соавт. с Д.Г. Коровушкиным, С.Н. Корусенко и др.).

Народы Сибири и Севера России в XIX веке (Этнографическая характеристика). – М.: Изд-во Ин-та этнологии и антропологии, 1994. – Ч. 1. – 272 с. – (В соавт. с Е.А. Алексеенко, Г.М. Афанасьевой и др.).

Решение национально-культурных проблем Омской области: Научно-исследовательский проект. – Омск, 1994. – 71 с. – (В соавт. с Ш.К. Ахметовой, М.Л. Бережновой и др.).

Татары Сибирские // Народы России: Энциклопедия. – М., 1994. – С. 328–331.

Хозяйство русских в коллекциях Тюменского областного краеведческого музея. – Тюмень: Вектор Бук Лтд, 1994. – 264 с. – (В соавт. с М.Л. Бережновой, М.А. Корусенко, Л.Т. Шаргородским).

Чулымцы // Народы России: Энциклопедия. – М., 1994. – С. 410–412.

Культура казахов в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1995. – 268 с. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, О.М. Бронниковой и др.).

Лесные и степные культуры: проблема интеграции // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. – Челябинск, 1995. – Ч. V. – Кн. 2. – С. 96–102.

Некоторые проблемы изучения культуры народов и национальных групп России // Материальная культура народов России. – Новосибирск, 1995. – С. 19–30. – (Культура народов России; Т. 1).

Сказки татар Западной Сибири // От Урала до Енисея (народы Западной и Средней Сибири). – Томск, 1995. – С. 144–163.

Этнографическая наука в Омске: истоки, история и современное состояние // Народы Сибири и сопредельных территорий. – Томск, 1995. – С. 5–36 (в соавт. с И.В. Захаровой).

Interethnic Relations in Omsk Region // National problems in Eastern Europe. – Montreal, 1996. – Vol.1. – P. 48–63. – (В соавт. с И.В. Лоткиным).

Деятельность Новосибирского краеведческого музея в 1920-е – начале 1930-х гг. // Общественное движение и культурная жизнь Сибири (XVIII–XX вв.). – Омск, 1996. – С. 123–136.

Поселения тарских татар бассейна Тары // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. – Новосибирск, 1996. – Т. 1. – С. 188–197.

Татары Западной Сибири: история и культура. – Новосибирск: Наука, 1996. – 224 с. – (Культура народов России; Т. 2.). – (В соавт. с Ф.Т. Валеевым).

Хозяйство русских в коллекциях Новосибирского областного краеведческого музея. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 1996. – 368 с. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, Д.Г. Коровушкиным и др.).

Этноархеология и этнографо-археологический комплекс // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. – Новосибирск, 1996. – Т. 1. – С. 10–25.

Томилов Н.А. Этнодемографические процессы у народов и национальных групп Западной Сибири в 1960-х годах – середине 1990-х гг. и решение национальных проблем // Народонаселенческие процессы в региональной структуре России XVIII–XX вв. – Новосибирск, 1996. – С. 64–69.

Geschichte, gegenwartige ethnische Entwicklung der Russlanddeutschen in Sibirien und Probleme ihrer Untersuchung // Немцы Сибири: история и современность. – Омск, 1997. – С. 17–24. – (В соавт. с Т.Б. Смирновой).

Культура городов в России и проблемы изучения народной городской культуры // Городская культура Сибири: история и современность. – Омск, 1997. – С. 40–51.

Культура народов зарубежной Азии в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. – Новосибирск: Наука, 1997. – 212 с. – (В соавт. с В.Б. Богомоловым, И.В. Захаровой и др.).

Народные способы лечения у сибирских татар // ЭО. – 1997. – № 5. – С. 122–131. – (В соавт. с Л.М. Кадыровой).

Народы Сибири: права и возможности. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 1997. – 168 с. – (В соавт. с Н.А. Алексеевым, В.Я. Бутанаевым и др.).

Очерки истории города Омска. – Омск, 1997. – Т. I. – 292 с. – (В соавт. с Д.А. Алисовым, Е.Н. Евсеевым и др.).

Североазиатская культурная провинция и ее место в ареалах российской и мировой цивилизации // Россия и Восток: История и культура. – Омск, 1997. – С. 158–166.

Сибирские татары: этническая ситуация и этнические процессы // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. – Омск, 1997. – № 2. – С. 95–107. – (В соавт. с М.А. Корусенко).

Этноархеология – возможности и сложности создания новой дисциплины в отечественной исторической науке // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. – Омск, 1997. – С. 29–33.

Этнографо-археологические комплексы: Проблемы конструирования и изучения (по материалам культуры татар и русских Тарского Прииртышья XVI–XX вв.) // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. – Новосибирск, 1997. – Т. 2. – С. 10–19. – (В соавт. с С.С. Тихоновым).

Культура и этнокультурное развитие России (в связи с завершением работ по программе "Народы России") // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. – 1998. – № 3. – С. 97–105.

Музееведение, его периодизация и основные понятия // Известия Омского государственного историко-краеведческого музея. – Омск, 1998. – № 6. – С. 52–64.

Народные знания и фольклор (постановка проблемы по материалам сибирских татар) // Народная культура Сибири. – Омск, 1998. – С. 17–20.

Проблема этнографо-археологических комплексов в исследованиях омских этноархеологов // ЭО. – 1998. – № 1. – С. 3–14.

Проблемы этноархеологии и этноархеологических исследований омских ученых // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. – Новосибирск, 1998. – Т. 3. – С. 11–29.

Проблемы этнографического изучения народной городской культуры // Гуманитарные науки в Сибири. – 1998. – № 3. – С. 103–106.

Религия и культура в современной России // Протестантизм, общество, культура. – Омск, 1998. – С. 160–165.

Список работ омских ученых по этноархеологической проблематике (1981–1995) // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. – Новосибирск, 1998. – Т. 3. – С. 263–271. – (В соавт. с М.А. Корусенко, С.С. Тихоновым).

Этнографо-археологические комплексы народов Западной Сибири: программа и опыт экспериментального этапа // Сибирь в панораме тысячелетий. – Новосибирск, 1998. – Т. 2. – С. 461–469.

Этнодемографические процессы в Западной Сибири в 1960-е – середине 1990-х годов и региональная национальная политика // Исторический ежегодник. – Омск, 1998. – С. 139–152. – (В соавт. с И.В. Лоткиным).

Фоат Тач-Ахметович Валеев как ученый и человек (к 80-летию со дня рождения) // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1998. – С. 26–29. – (В соавт. с В.С. Томиловой).

Этнологическое образование в России // Омский научный вестник. – 1998. – Вып. 5. – С. 18–23.

Илья Самуилович Гурвич и его вклад в этническую историю // Интеграция археологических и этнографических исследований. – М.; Омск, 1999. – С. 11–17. – (В соавт. с В.С. Томиловой).

Новосибирский областной краеведческий музей в 1920–1987 гг. // Проблемы музееведения и народная культура. – Новосибирск, 1999. – С. 65–113. – (Культура народов России. – Т. 4).

О каталогизации и издании серии каталогов этнографических фондов сибирских музеев // Известия Омского государственного историко-краеведческого музея. – Омск, 1999. – №7. – С. 72–77.

О музееведении и некоторых его дефинициях // Проблемы музееведения и народная культура. – Новосибирск, 1999. – С. 7–24. – (Культура народов России. – Т. 4).

О научной паспортизации и каталогизации этнографических фондов российских музеев Западной Сибири // Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея: 1998. – Тюмень, 1999. – С. 170–187.

Региональная национальная политика в России и усиление ее научной базы (на примере Омской области) // Регион России. – Омск, 1999. – № 1. – С. 112–117.

Татары сибирские // Народы и религии мира: Энциклопедия. – М., 1999. – С. 520–522.

Томские татары и чулымские тюрки в первой четверти XVIII века: хозяйство и культура (по материалам Первой подушной переписи населения России 1720 года). – Новосибирск: Наука, 1999. – 536 с. (Культура народов России. – Т. 3). – (В соавт. с В.Г. Малиновским).

Хозяйство и средства передвижения сибирских татар в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета. – Новосибирск: Наука, 1999. – 262 с. – (В соавт. с И.В. Захаровой, Ш.К. Ахметовой и др.).

Чулымцы // Народы и религии мира: Энциклопедия. – М., 1999. – С. 635–636.

Этническая экология: культурологический подход // Экология древних и современных обществ. – Тюмень, 1999. – С. 188–191.

Этноархеология как научное направление. – Омск: Издание Омск. ун-та, 1999. – 32 с.

Этноархеология как научное направление // ЭО. – 1999. – № 6. – С. 75–84.

Этнографию (этнологию) – в систему учебных курсов // Стратегические направления регионального развития Российской Федерации. – Омск, 1999. – С. 202–203.

Археологические микрорайоны и познание процессов максимизации (в связи с работами В.И. Матющенко) // Исторический ежегодник: специальный выпуск. – Омск, 2000. – С. 200–204.

Всероссийская конференция "Экология древних и современных обществ" // ЭО. – 2000. – № 4. – С. 142–145.

Изучение народов Азии учеными Омска: к проблеме периодизации сибирской этнографии // Культурное наследие народов Сибири и Севера. – СПб., 2000. – С. 18–22.

Итоги и перспективы этнографического изучения народов Сибири и Дальнего Востока // Культурологические исследования в Сибири. – Омск, 2000. – № 2. – С. 38–48.

Культура и ее структурные сферы // Культурологические исследования в Сибири. – Омск, 2000. – № 1. – С. 39–43.

Музееведение (музеология) и периодизация музейного дела Сибири // Проблемы историографии и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. – Омск, 2000. – С. 36–40.

Народная культура Муромцевского района. – М.: Фонд им. Сытина, 2000. – 336 с. – (В соавт. с Е.А. Аркиным, М.Л. Бережновой и др.).

О периодизации археолого-этнографического направления отечественной науки // Отечественная историография и региональный компонент в образовательных программах: проблемы и перспективы. – Омск, 2000. – С. 21–26.

О работе Международного научного семинара "Интеграция археологических и этнографических исследований" в 1993–1999 гг. // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Владивосток; Омск, 2000. – С. 3–10.

Периодизация этнографического сибиреведения и рост центров этнографии в Западной Сибири в последней трети XX в. // Актуальные вопросы истории Сибири. – Барнаул, 2000. – С. 263–267.

Сибирская культурная провинция и ее место в российской и мировой цивилизациях // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2000. – Т. II. – С. 339–347.

Тюменский областной краеведческий музей и его этнографические работы // ЭО. – 2000. – №1. – С. 129–139.

Этничность, этнические общности и процессы (в связи с работами Владимира Федоровича Генинга) // Российская археология: достижения XX и перспективы XXI вв. – Ижевск, 2000. – С. 15–18.

Этнографическое и этносоциологическое изучение восточных славян Западной Сибири в последней четверти XX века // Гуманитарные науки в Сибири. – 2000. – № 3. – С. 48–51.

Ethnic Processes within the Turkic Population of the West Siberian Plain (Sixteenth-Twentieth Centuries) // Islam in Siberia. – Paris, 2000. – P. 221–232.

Но
Когда чему-то приходит срок,
Я вспоминаю вдруг:
Вот и об этом несколько строк –
Дело моих рук.
Это я чувствовал, замечал,
Пусть иногда не вполне.
Но, убедитесь, начало начал
Этих вещей – во мне!

Л. Мартынов

В.И. Молодин

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ НАТЕЛЬНЫЕ КРЕСТЫ ИЗ ИЛИМСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ

Отечественные археологи всегда уделяли должное внимание изучению памятников, оставленных первыми русскими землепроходцами, покорявшими огромные сибирские просторы. Достаточно вспомнить блестящее исследование академика А.П. Окладникова, проведенное на острове Фаддея, вылившееся в целую серию специальных статей¹ и обобщающую монографию². В ряду этих и других сходных по тематике работ, несомненно достойное место занимают сегодня полевые и аналитические исследования профессора Н.А. Томилова и его учеников. Они активно работают в русле интеграции археологических и этнографических исследований, и тема изучения русского населения, переселившегося в Сибирь, является одной из главных для Омского филиала Института истории, филологии и философии СО РАН, возглавляемого Николаем Аркадьевичем. Свидетельством тому серия трудов, среди которых я бы особо отметил фундаментальный альманах-ежегодник "Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума". Четыре уже опубликованных тома³ несомненно являются заметным явлением в научной литературе по археологии и этнографии Сибири за последнее пятилетие. Очевидно и то, что в Омске сложилась научная школа со своим лицом. Ее основателем и лидером является Н.А. Томилов.

Получив лестное для меня приглашение принять участие в настоящем сборнике, подготовленном в честь юбилея Николая Аркадьевича, я решил написать статью, посвященную анализу одной из групп крестов-тельников из коллекции Илимского острога, над которой работаю в последние годы. Полагаю, что эта тема вполне созвучна с проблематикой, о которой я уже говорил, и поэтому будет интересна для моих омских коллег.

"Русское медное литье, – по меткому выражению прекрасного знатока этого вида художественного творчества С.В. Гнутовой, – имеет глубокие национальные корни. Оно выступило наиболее устойчивой структурой, сохранившей на протяжении столетий самобытный русский дух, все более полно раскрывая его отличительные черты"⁴.

Уже приходилось писать⁵, что благодаря проведенным мною в 1973–1975 гг. раскопкам Илимского острога, попавшего в зону затопления Усть-Илимского во-

дохранилища, была собрана серия различных по форме крестов-тельников, бытовавших у жителей острога с XVII до начала XX столетия. Длительность использования илимского кладбища предопределяет и объясняет многообразие найденных здесь форм нательных крестов. В фундаментальной монографии "Илимская пашня" В.Н. Шерстобоев особо подчеркивал пестрый состав населения острога, выходцев из самых различных районов Северной Руси и Сибири⁶. Учет исторических аспектов в искусствоведческих исследованиях представляется крайне важным, но именно ему, как справедливо полагала крупнейший специалист по прикладному искусству Руси Т.В. Николаева, "как правило, уделяется мало внимания, и поэтому иногда звучат преувеличенными и недоказанными выводы о заимствованиях и чужеродных влияниях или отвлеченном характере предметов церковного назначения, якобы не имеющих конкретного исторического содержания"⁷.

Разработка типологии крестов-тельников Илимской коллекции имеет важное научное значение по целому ряду причин. Во-первых, это актуально для понимания самой коллекции. Во-вторых, проблема типологии бронзового литья крестов-тельников и поздней пластики стоит по-прежнему остро. Ее решение во многом зависит от типологии предметов, полученных при археологических раскопках, то есть надежно документированных. Как справедливо подчеркивала Т.В. Николаева, "...здесь имеют значение не только признаки стиля..., но прежде всего археологическая стратиграфия, если эта вещь происходит из раскопок, и эпиграфические особенности надписей"⁸.

При раскопках илимского кладбища было обнаружено 215 крестов-тельников, выполненных из бронзы, серебра, олова, золота и других сплавов, оцененных пока с точки зрения количественного состава металла лишь визуально*. За основу типологической разработки мною взят подход, сформулированный Э.П. Винокуровой для анализа медной художественной пластики XVII–XX вв.¹² и успешно реализованный ею при анализе крестов-тельников XVII в.¹³ Узловым понятием в этой классификационной системе является тип. "Универсальность этой единицы и независимость от атрибутивных данных памятника позволяет положить ее в основу структурной организации каталога"¹⁴. За основу классификации Э.П. Винокуровой взята система, ранее разработанная А.К. Жизневским¹⁵ и усовершенствованная Д.А. Беленькой¹⁶, где главным критерием типологии избран характер средокрестия изделия. Адаптировав метод к более позднему материалу, Э.П. Винокурова анализировала форму креста в целом, учитывая четыре основных параметра: форму ветвей, форму средокрестия, количество и пропорциональное соотношение ветвей¹⁷. Впрочем, последние два признака для поздних крестов-тельников, как правило, не используются. К выделяемым критериям исследователь добавляет еще и такие дополнительные элементы, "как лучи (или устьяца, штралы), исходящие из углов креста, шарики, завитки, валюты, располагающиеся по концам креста, вдоль ствола, в углах средокрестия, дуги, окружающие средокрестие, наподобие венка и т. п."¹⁸. Выделяются также иконографические и эпиграфические элементы¹⁹.

В обобщенном виде модель креста-тельника XVII и более поздних веков дал Н.В. Покровский, который констатировал, что "огромное количество этих тельников исходит из одного общего мотива четырехконечного креста с изображением на лицевой стороне 8-конечного креста с тростью и копием, Голгофой и Адамовой

* Несомненно, илимская коллекция крестов-тельников нуждается в проведении химико-технологического анализа, что может способствовать решению проблем датировки и определения центров производства бронзовых изделий. На этот аспект проблемы обратил внимание еще академик В.Н. Перетц⁹. Некоторые разработки имели место в конце XX столетия¹⁰, хотя проблема привлечения к ее масштабному решению профессионалов-металловедов стоит по-прежнему остро¹¹.

главой и надписями, обыкновенными для подобных изображений; на оборотной стороне, по всему фасу или в клеймах кондаки..."²⁰

Итак, в предлагаемой типологии илимской коллекции мы пользуемся классификационным деревом, разработанным Э.П. Винокуровой²¹. В коллекции, которая будет проанализирована в этой статье, представлены исключительно кресты-тельники. Их относят к особому виду мелкой пластики из-за миниатюрного размера. В силу понятных причин, мы предлагаем читателю анализ лишь двух типов изделий илимской коллекции, являющихся, вероятно, старообрядческими или же выполненными по старообрядческим образцам.

ТИП-I. ПОДТИП-1.

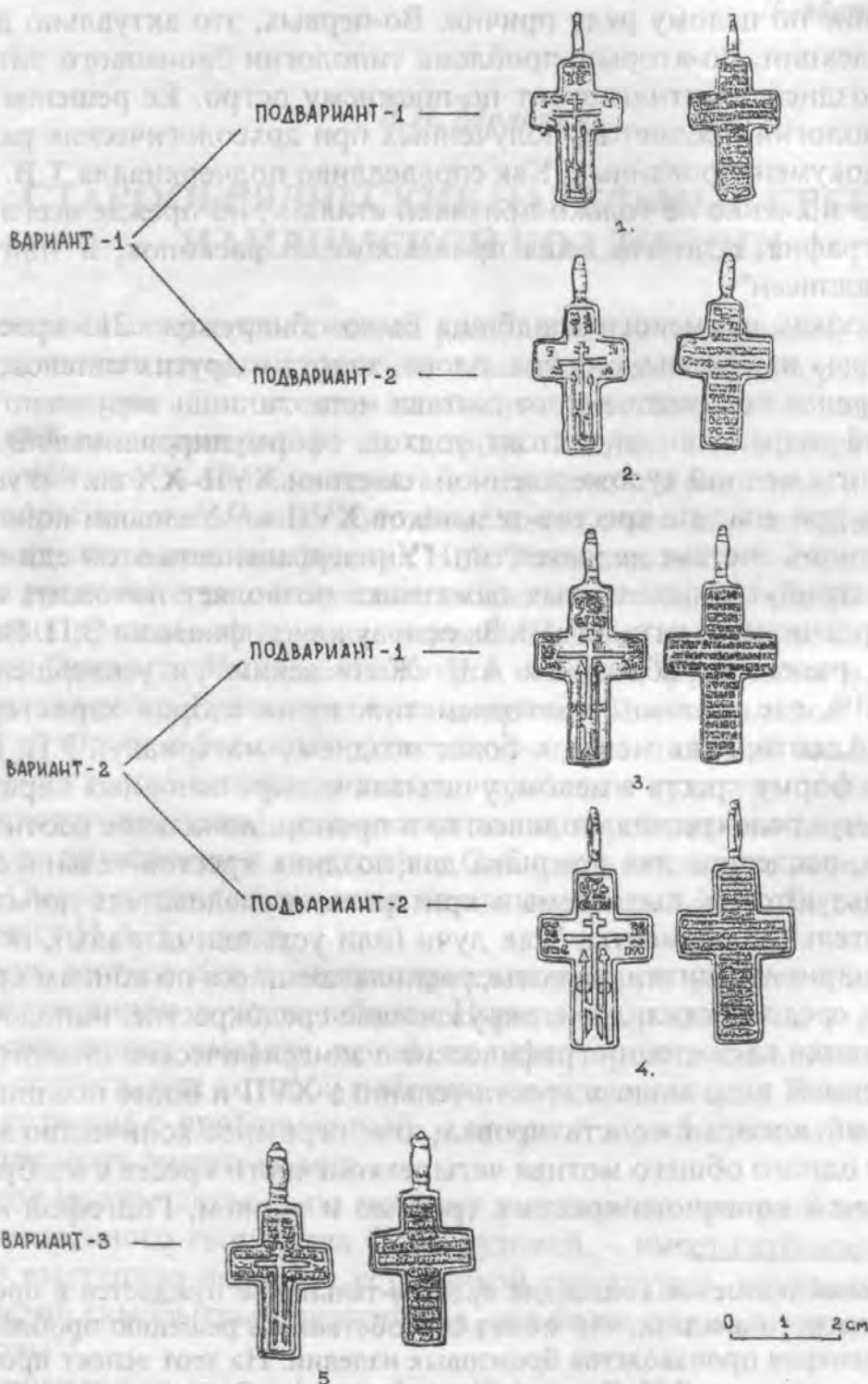


Рис. 1. Кресты-тельники первого типа

ТИП I (Рис. 1). К данному типу относится 20 изделий, что составляет 9,3% коллекции. Концы и углы концов прямые.

Подтип 1. Простая форма. К подтипу 1 относится вся означенная серия. Оглавие креста фигурное. Лицевая сторона креста оконтурена по периметру тонким рельефным валиком. В центре лицевой стороны креста выпуклым рельефом помещен восьмиконечный крест на Голгофе. Иногда показана схематично переданная голова Адама. К кресту прислонены копьё и трость с губкой. В верхней части креста, под оглавием, а также на оконечностях горизонтальных лучей и на самих лучах помещены комплексы надписей – аббревиатуры, выполненные выпуклым рельефом. Иногда вся поверхность креста между валиком и изображениями покрыта голубой эмалью. Обратная сторона креста оконтурена по периметру рельефным валиком. На всей свободной площади креста помещена надпись, иногда свободный фон покрыт голубой эмалью.

Изделия ТИПА 1, подтипа 1 делятся еще на три варианта с подвариантами.

Вариант 1. Подвариант 1 (Рис. 1–1). Представлен двумя экземплярами из погребений № 24 и 200. Размеры изделий следующие: длина 3,5 см, ширина 1,75 и 1,8 см, толщина 0,1 см и 0,15 см. Отличаются отсутствием эмали, наличием схематично переданной головы Адама, характером надписей на лицевой части креста. Под оглавием в две строки помещены буквы ЦС (Царь Славы) и ИХ (Иисус Христос). На оконечностях горизонтальных лучей креста в две строки помещены буквы Г, А (Голгофа); М, А (Место Лобное). На оборотной стороне креста частично сохранившаяся надпись

ГД ИС
КРТ Е
СЫНЕ
БЖИ БЛАГОСЛОВИ И О
СВЕТИ И СОХРАНИ МЯ
СИНО
Ю КРЕ
СТЯ Ж
НВОИ
ОСНА
ГО ТИ

Вариант 1. Подвариант 2 (Рис. 1–2). Представлен 7 экземплярами из погребений № 26, 32, 36, 89, 99, 156, 295. Размеры изделий изменяются следующим образом: длина от 3,4 до 3,9 см, ширина от 1,65 до 1,9 см, толщина от 0,1 до 0,2 см. Отличается от первого варианта лишь тем, что вся свободная от изображения и надписей поверхность креста покрыта голубой эмалью.

Вариант 2. Подвариант 1 (Рис. 1–3). Представлен 6 экземплярами из погребений № 13, 35, 39, 65, 74, 193. Размеры изделий изменяются следующим образом: длина от 4,1 до 5,1 см, ширина от 2,05 до 2,6 см, толщина от 0,1 до 0,2 см. Отличается отсутствием эмали, схематично переданной головой Адама, характером надписей на лицевой и оборотной сторонах креста. Под оглавием в две строки помещена надпись ЦРЬ (Царь); СЛЫ (Славы). На оконечностях горизонтальных лучей креста в две строки помещены надписи: на левой лопасти сверху ИС (Иисус); снизу СИЪ (Сын), на правой лопасти, симметрично левой. – ИС (Христос), снизу БЖИ (Божий). На оборотной стороне креста помещена следующая надпись:

ДА ВОС
 КРЕСНЕ
 ТЪ БГЪ
 И РОЗЫД
 УТСЯ В
 РАЗИ ЕГО И ДА БЕЖАТЬ ОТ
 АИЦА ЕГО НЕНАВИДЯЩИ
 ЕГО ЯКО ИСЧЕЗАЕТЪ ДЫ
 МЪ ДА И
 СЧЕЗНУ
 ТЪ Я
 КО ТА
 ЕТЬ В
 ОСК Ъ
 ОТ АИЦА
 ОГНЯ
 ТАКО

Вариант 2. Подвариант 2 (Рис. 1–4). Представлен двумя крестами из погребений № 10 и 48. Размеры изделий следующие: длина 4,4 и 4,45 см, ширина 2,15 см, толщина 0,15 см. Отличается от Варианта 2, подварианта 1 только тем, что все свободное пространство креста с лицевой и оборотной стороны покрыто голубой эмалью.

Вариант 3 (Рис. 1–5). Представлен тремя экземплярами из погребений № 18, 199, 229. Размеры изделий изменяются следующим образом: длина от 3,85 до 3,95 см, ширина от 1,9 до 1,95 см, толщина – 0,1–0,15 см. Голова Адама не показана. На лицевой стороне креста нанесены надписи. В верхней части креста под оглавием помещена трехстрочная надпись. Построчно сверху вниз она читается следующим образом: Ц (Царь), С (Славы), ІС (Иисус), ХС (Христос), С (Сын), Б (Божий). На горизонтальных лопастях помещена двухрядная надпись, которая обрамляет наибольшую горизонтальную лопасть восьмиконечного креста. На левой лопасти построчно она гласит: РАСПЯТ, ІС (Иисус), КОП (Копье). На правой лопасти, симметрично: БЫСТЬ, ТРОСТ (Трость), ХС (Христос). На оборотной стороне креста помещена следующая надпись:

ГД ІС
 КРТЕ
 СЫНЕ
 БЖІИ БЛАГОСЛОВИ И О
 СВЕТИ И СОХРАНИ МЯ
 СКАО
 Ю КРЕ
 СТА Ж
 ИВОН
 ОСНА
 ГО ТИ

Изделия данного типа имеют весьма широкий круг аналогий, который вряд ли целесообразно (да и невозможно!) исчерпывающе перечислить. Тем не менее следует указать некоторые, с моей точки зрения, заслуживающие особого внимания.

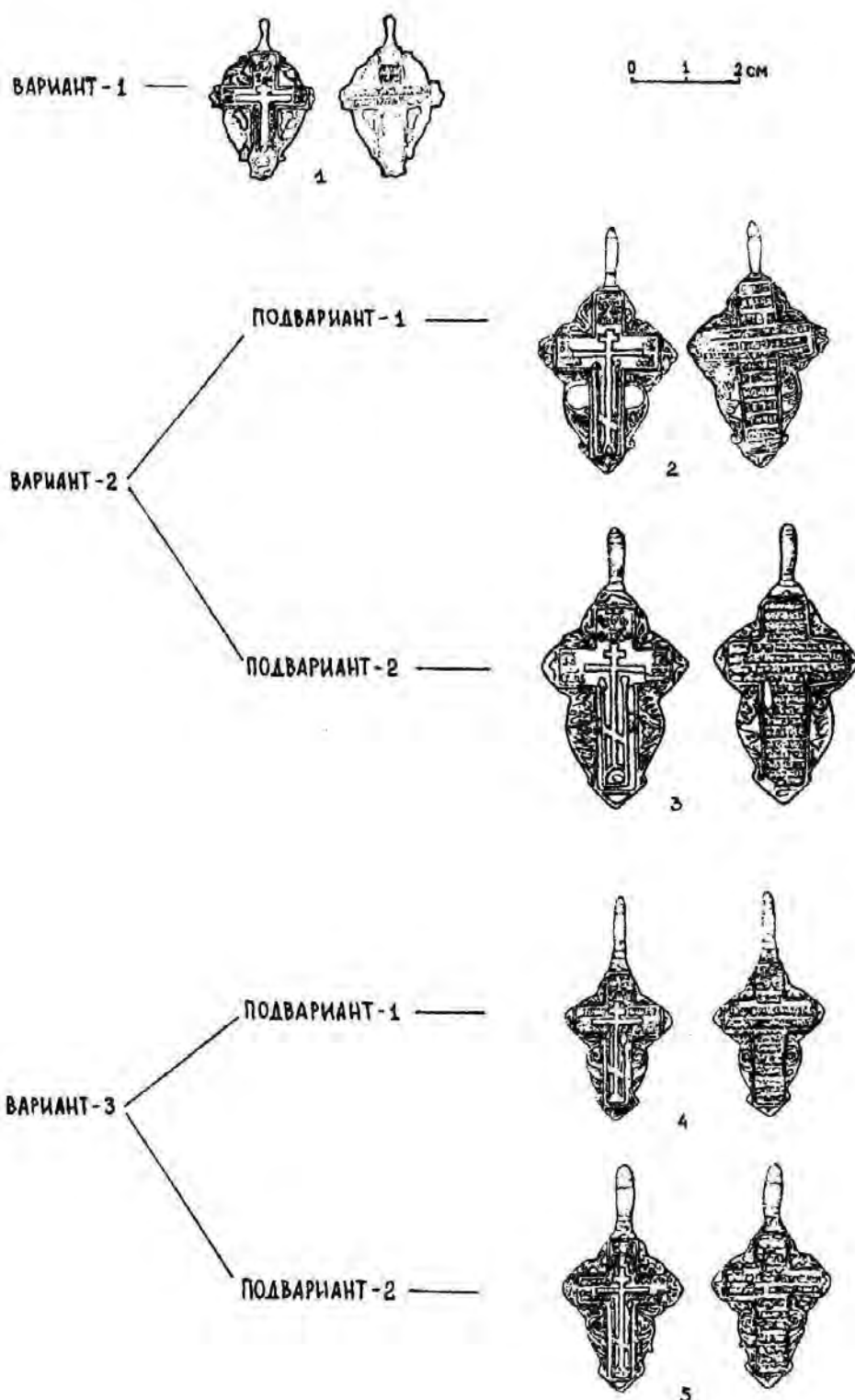


Рис. 2. Кресты пятого типа

Прежде всего описание абсолютно аналогичного изделия опубликовано в собрании Б.Н. и В.Н. Ханенко, которые датировали этот предмет XVII в.²² Аналогичные образцы О.С. Куколевская считает старообрядческими²³. "Именно в старообрядческой среде. — как подчеркивает С.В. Гнутова, — была сильна ориентация на древние формы и типы изделий, большинство из которых дошло до нас в поздних повторениях"²⁴.

Думается уместно подчеркнуть, что, как указывал В.Г. Дружинин, член-корреспондент АН СССР и крупнейший знаток обрядового художественного литья, надпись

на лицевой стороне старообрядческого креста должна была быть Царь Славы Иисус Христос, но не Иисус Назарянин Царь Иудейский²⁵. Последний текст проник в Россию из Юго-Западной Руси в конце XVII в.²⁶

Аналогичные илимским крестики из Средней Сибири Н.Н. Исаева называет "мужскими" и относит к XVII–XIX вв.²⁷ Можно привести и ещё ряд работ, где опубликованы описания подобных предметов²⁸. Уместно отметить факт находки аналогичных крестов в Тискинском селькупском могильнике XVII–XIX вв., где они использовались в качестве украшений²⁹. В специальной литературе отмечались и факты использования сибирскими аборигенами христианских культовых предметов, полученных от старообрядцев³⁰. Важно подчеркнуть, что подобные формы крестов дожили у старообрядцев вплоть до XX столетия. Об этом свидетельствуют, например, кресты, абсолютно аналогичные описанным выше, из села Красное, хранящиеся в Коситкомском музее-заповеднике³¹. По рассказам мастера-литейщика А.П. Серова о своём отце – также мастере-литейщике, глубоко верующем старообрядце, кресты-тельники в селе Красное изготавливались в большом количестве. На оборотной стороне креста помещалась надпись "Да воскреснет бог и разыдутся..."³², как на крестах второго варианта нашей классификации. А.П. Серов отметил, что старообрядческие кресты-тельники отличались друг от друга³³. Изделия первого и третьего вариантов нашей классификации относятся к мужским крестам второго сорта, так называемым "детским". Изделия же второго варианта относятся к третьему сорту "средних мужских" и к четвёртому сорту "крупных мужских" крестов.

ТИП V (Рис. 2). К данному типу, следуя классификации Э.П. Винокуровой³⁴, относятся 11 изделий, что составляет 5,1 % коллекции. Концы и углы средокрестия, а также ствол креста типа 1 заполнены растительным орнаментом, что придает кресту форму листа или копья.

Подтип 1. Поскольку средокрестие у всех крестов оформлено одинаково и заполнено растительным орнаментом, к нему относится вся означенная серия. Оглавие креста фигурное. Четырёхконечный крест обрамлён венком. Лицевая сторона четырёхконечного креста оконтурена по периметру тонким рельефным валиком. В центре четырёхконечного креста выпуклым рельефом нанесён восьмиконечный крест на Голгофе, иногда схематично показан череп Адама. С обеих сторон этого креста изображены копье и трость с губкой. В верхней части креста, под оглавием, а также на оконечностях горизонтальных лучей и на самих лучах помещены ряды надписей-аббревиатур, выполненных выпуклым рельефом. Иногда вся поверхность креста между валиком и изображением креста покрыта голубой эмалью. Обратная сторона четырёхконечного креста оконтурена по периметру рельефным валиком. Обрамляющий крест венок также покрыт растительным орнаментом. Иногда свободный фон покрывали эмалью.

Изделия ТИПА V подтипа 1 делятся ещё на три варианта с подвариантами.

Вариант 1 (Рис. 2–1). Представлен одним экземпляром из погребения № 19. Размеры изделия 2,9 x 1,9 x 0,1 см. Отличается отсутствием эмали, а также тем, что обрамляющий четырёхконечный крест венок не сплошного литья, а с двумя отверстиями в нижних углах средокрестия. Под оглавием в две строки помещены надписи ЦРЬ (Царь) и СЫ (Славы). На оконечностях левой горизонтальной лопасти расположена надпись ИС (Иисус), на правой – ХС (Христос). Копье и трость показаны схематично. Надпись на оборотной части креста сильно затёрта и не читается.

Вариант 2. Подвариант 1 (Рис. 2–2). Представлен двумя экземплярами из погребений № 38 и 250. Размеры изделий следующие: длина 4,5 и 4,6 см, ширина 2,6 см, толщина 0,1 и 0,15 см. Эмаль отсутствует. Изображения копья, трости и Голгофы отлично проработаны. Под оглавием в две строки помещена надпись ЦРЬ (Царь) СЫВЫ (славы). На обеих горизонтальных лопастях расположены надписи в два ряда: на

левой лопасти – ИС (Иисус) СМЪ (Сын), на правой симметрично – ХС (Христос) БЖИ (Божий). На обороте креста тринадцатистрочная надпись:

ДА ВОС
КРЕСН
ЕТЬ Б
ОГЪ И РОЗЫДУТСЯ В
РАЗИ ЕГО И БЕЖАТ
Ъ ОТ АНЦА ЕГО НЕНАВИ
ДЯЩИ
И ЕГО
ЯКО ИС
ЧЕЗАЕТ
ДЫМЪ

Вариант 2. Подвариант 2 (Рис. 2–3). Представлен четырьмя экземплярами из погребений № 3, 7, 114, 265. Размеры изделий изменяются следующим образом: длина от 3,75 до 5,1 см, ширина от 1,85 до 2,7 см и толщина 0,1 см. От предыдущего подварианта 1 отличается орнаментацией обрамляющих четырёхконечный крест венков, в некоторых случаях схематично переданной головой Адама, а также тем, что все свободное от надписей и изображений поле покрыто голубой эмалью. Молитва на обороте этого подтипа крестов та же, что и в подтипе 1, однако распределение букв в строках иное. В одном случае объём текста больший. Приведём его ниже.

ДА ВОСК
РЕСНЕТ
БОГЪ И РО
ЗЫДУТСЯ ВРА
ЗИ ЕГО ДА БЕЖАТ ОТ АН
ЦА ЕГО НЕНАВИДЯЩИЕ ЕГО
ЯКО ИСЧЕЗАЕТ ДЫМ ДА
ИСЧЕЗНУТ ЯКО ТАЕТЪ
ВОСКЪ
ОТ АНЦА
ОГНЯ ТАКО
ДА ПОГНЕНУТ
ВЕСТИ ОТ АНЦА

Вариант 3. Подвариант 1 (Рис. 2–4). Представлен тремя экземплярами из погребений № 27, 30, 37. Размеры изделий изменяются следующим образом: длина от 4 до 4,05 см, ширина от 2 до 2,1 см, толщина от 0,1 до 0,15 см. Эмаль отсутствует. От прочих вариантов отличается надписью на лицевой стороне четырёхконечного креста, которая помещена под оглавием, а также сверху и снизу большой лопасти вписанного восьмиконечного креста. Она читается следующим образом:

Ц С
ИС ИС
С Б
РАСПЯТ БЫСТЬ
ИС КОП ТРОСТ ИС

Царь Славы
Иисус Христос
Сын Божий
Распят Бысть
Иисус копьё Трость Христа

ГД ИС
КРТЕ
СЫНЕ
БЖИИ БААГОСАОВИ ИО
СВЕТИ И СОКРАНИ МЯ
СНАО
Ю КРЕ
СТЯ Ж
ИВОН
ОСНА
ГО ТИ

Вариант 3. Подвариант 2 (Рис. 2–5). Представлен одним экземпляром из погребения № 73. Размеры его 4,15 x 2,25 x 0,15 см. Отличается от предыдущего подварианта лишь тем, что всё свободное пространство его с лицевой и оборотной сторон покрыто голубой эмалью.

Аналогии образцам нательных крестов V типа также хорошо известны. Их описания опубликованы в собрании Б.И. и В.Н. Ханенко, где эти кресты называются "копьевидными" и датируются XVII в.³⁵ Как и вышеописанные "мужские" кресты первого типа, кресты V типа обнаружены на Тискинском могильнике³⁶, датированном А.И. Бобровой XVIII–XIX вв. Отметим, что от "мужских" крестов данную серию, по большому счёту, отличает только обрамляющий крест венчик.

Кресты V типа бытовали у старообрядцев вплоть до XX в., о чём, например, ярко свидетельствует хранящаяся в Костромском музее-заповеднике форма для отливки старообрядческих крестов-тельников³⁷. Используя ее, отливали кресты, которые могут быть отнесены как раз к тем типам, о которых идет речь в этой статье. В тетради литейщика А.П. Серова приведена классификация женских крестов по размерам. Из этих записей следует, что кресты первого варианта нашей классификации соответствуют первому сорту "женских младенческих"; кресты второго варианта – третьему сорту "средних" и четвертому сорту "крупных", к варианту 3 предложенной классификации могут быть отнесены кресты третьего сорта "средние"³⁸.

Какие же выводы можно сделать из всего сказанного? Прежде всего следует отметить, что 31 изделие, отнесенное к типам I и V, составляет 14,4 % от илимской коллекции. Можно высказать предположение, что люди, использовавшие эти кресты, были старообрядцами и соответственно, как минимум, такой процент старообрядцев был среди жителей Илимского острога. Правда, следует иметь в виду, что в XIX в. различные типы меднолитых крестов, складней, икон получили распространение не только в старообрядческой, но и вообще в христианской среде вне зависимости от конфессиональной принадлежности³⁹, тем более что отливать и распространять кресты-тельники старообрядцам не воспрещалось⁴⁰.

Второй важный вывод связан с подготовкой к каталогизации и монографическому изданию илимской коллекции нательных крестов. Для осуществления этого проекта необходимо разработать типологию крестов-тельников, где будет осмыслен каждый экспонат. Данная статья – это первый шаг к решению этой проблемы. Лишь в таком случае, как справедливо отмечалось В.Г. Пуцко, создание охранительных каталогов-коллекций имеет значение⁴¹.

В заключение, думаю, уместно добавить, что экземпляры крестов-тельников могли попасть к обитателям Илимского острога не только из европейской части страны. По

мнению исследователей, занимающихся историей Сибири и искусствоведческим анализом медного литья, центры по его изготовлению могли существовать в старообрядческих поселениях Алтая и Забайкалья, они, несомненно, имелись в Иркутске⁴² и, может быть, даже в самом Илимске.

1. Исторический памятник русского археологического медеплавения XVII века // Археологические находки на острове Фаддея и на берегу залива Симпса. – Л.; М., 1951.
2. Окладников А.П. Русские полярные мореходы XVII века у берегов Таймыра. – М.: Л., 1948. – С. 158.
3. Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. В 4-х томах. – Новосибирск, 1996–1999.
4. Гнутова С.В. От составителя // Русское медное литье. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 5.
5. Молодин В.И. Некрополь Илимского острога: палеодемографические реконструкции // Евразийская лесостепь в эпоху металла. Археология Восточноевропейской лесостепи. – Воронеж, 1999. – Вып. 13. – С. 113–120.
6. Шерстобоев В.Н. Илимская пашня. – Иркутск, 1949. – Т. 1. – С. 59, 60, 102.
7. Николаева Т.В. Прикладное искусство Московской Руси. – М., 1976. – С. 8.
8. Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // Свод археологических источников. – М., 1983. – Вып. Е 1-60. – С. 17.
9. Перетц В.Н. О некоторых основаниях для датировки древнерусского медного литья // Известия ГАИМК. – Л., 1933. – Вып. 73. – С. 34–53.
10. См., напр.: Савина Л.Н. К истории производства и бытования медного художественного литья в XIX – начале XX века // Русское медное литье. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 54, 55.
11. Шемаханская М.С. К вопросу о химико-технологической атрибуции медного художественного литья // Русское медное литье. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 8–10.
12. Винокурова Э.П. Литая медная пластика конца XVII – начала XX в. Введение в типологию // Древнерусская скульптура. Проблемы и атрибуции. – М., 1993. – Вып. 2. – Ч. I. – С. 188–216; она же. О типологии медной художественной пластики конца XVII–XIX века. (Принципы формирования научного каталога) // Русское медное литье. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 34–43.
13. Винокурова Э.П. Металлические литые кресты-тельники XVII в. // Культура средневековой Москвы. XVII век. – М., 1999. – С. 326–360.
14. Винокурова Э.П. О типологии медной художественной пластики... – С. 36
15. Жизневский А.К. Описание Тверского музея. – М., 1888.
16. Беленькая Д.А. Медная пластика городов Московской Руси (XIII–XV вв.) // Краткие сообщения Института археологии. – М., 1993. – Вып. 208. – С. 13.
17. Винокурова Э.П. Металлические литые кресты-тельники... – С. 329.
18. Там же.
19. Там же. – С. 330.
20. Покровский Н.В. Церковно-археологический музей СПб. Духовной академии. 1879–1904. – СПб., 1909. – С. 148.
21. Винокурова Э.П. Металлические литые кресты-тельники... – С. 333.
22. Ханенко Б.И. и В.Н. Древности русские. Кресты и образки. – Киев, 1890. – С. 24. табл. X-125.
23. Куколевская О.С. Медное художественное литье Красноярской волости Костромской губернии конца XIX – начала XX в. // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник. 1993. – М., 1994. – С. 375, 377.

24. Гнутова С.В. Медная мелкая пластика Древней Руси (Типология и бытование) // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 7.
25. Дружинин В.Г. Введение. (Из корректуры книги "О поморском литье") // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 108, 109.
26. Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии. – Спб., 1892. – С. 393.
27. Исаева Н.Н. Русское медное литьё XVI–XX вв. Приенисейский район. Сводный каталог. – Красноярск, 1996. – С. 40–41, табл. 3, 2, 6, 11 (Нумерация по порядку моя. – В.М.).
28. См., напр.: Жизневский А.К. Указ. соч. – С. 77–78, № 153–162; Гнутова С.В. "Крест святой, надежда искупления молю" // Творчество. – 1990. – № 12. – С. 24–27.
29. Боброва А.И. Погребения XVIII–XIX вв. Тискинского курганного могильника // Западная Сибирь в эпоху средневековья. – Томск, 1984. – С. 146–167.
30. Путевой журнал священника-миссионера Михаила Суслова при поездке к озеру Ессей // Енисейские епархиальные ведомости. – 1884. – С. 104, 279 и др.
31. Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 192, рис. 22.
32. Об истории литейного дела икон и крестов меднолитейного заведения Серова Петра Яковлевича, с. Красное Костромской области. Из тетради красносельского литейного мастера А.П. Серова (1899–1974) // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 156–157.
33. Там же. – С. 157.
34. Винокурова Э.П. Металлические литые кресты-тельники... – С. 340–342.
35. Ханенко Б.И. и В.Н. Указ. соч. – С. 29, табл. XIII (146).
36. Боброва А.И. Указ. соч.
37. Русское медное литьё. – Вып. 2. – С. 192, рис. 22.
38. Об истории литейного дела ... – С. 157.
39. Савина Л.Н. К истории производства и бытования медного художественного литья в XIX – начале XX века // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 49.
40. См., напр.: Фролова Г.И. К вопросу о Выговском меднолитейном производстве. Скитские литейщики середины XIX века // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 79; Фролова Г.И. К вопросу о технологии Выгодского (приморского) медного литья // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 52.
41. Пуцко В.Г. О системном изучении русского художественного литья малых форм // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 1. – С. 31.
42. Крючкова Т.А. Коллекции мелкого медного литья в Иркутском областном художественном музее // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 90; Исаева Н.Н. Из опыта каталогизации коллекции медного литья Красноярского музея // Русское медное литьё. – М., 1993. – Вып. 2. – С. 94.

А.М. Решетов

О НАКАЗАНИИ ИКОН И СКУЛЬПТУР БОЖЕСТВ (историко-этнографические параллели)

Николай Аркадьевич Томилов – один из наиболее ярких, талантливых отечественных этнографов самого крупного масштаба. За годы своей интенсивной творче-

ской деятельности он написал целый ряд крупных работ, вошедших в золотой фонд российской этнографической науки. Построенные прежде всего на полевых материалах и использовании музейных коллекций его труды неизменно привлекают внимание исследователей. Пожалуй, в этнографии и даже смежных с нею науках нет такой темы, которой бы не касался юбиляр. Он уверенно проявил себя и как теоретик, в частности, в разработке проблем этноархеологии.

Работая много лет в Омском университете, он создал в нем этнографическое и музееведческое направление, подготовил большое количество высококвалифицированных специалистов. Сегодня часть из них трудится рядом со своим учителем, создателем хорошо зарекомендовавшей себя школы омских этнографов.

Н.А. Томилов успешно разрабатывает темы духовной культуры, в том числе религиозной и обрядовой жизни изучаемых им этносов. Поэтому осмеливаюсь надеяться, что и моя небольшая статья по своей тематике логично и естественно впишется в круг проблем, которые интересуют юбиляра.

В заключение этого небольшого предисловия к моей статье хочу пожелать дорогому Николаю Аркадьевичу безграничного долголетия "вань шоу у цзян" и исполнения желаний "вань ши жуи", как говорят мудрые китайцы, а я вслед за ними.

Для каждого православного христианина икона – это объект поклонения, это образ, живописное изображение Иисуса Христа, Богородицы, апостолов, святых угодников, предназначенное для духовного общения с изображенным на нём. Известно, что первоначальное христианство не знало икон, что только Вселенский (Никейский) церковный собор (783–787 гг.) узаконил иконопочитание. Иконы почитаются как дома, так и в церкви, интимно и публично.

В каждом доме имеются иконы с изображением лика Спасителя, Матери Божией, Святой Троицы, а также довольно часто Николая Чудотворца, Георгия Победоносца, Михаила Архангела, Целителя Пантелеймона, Серафима Саровского, Александра Невского, Сергия Радонежского, Великомученицы Варвары, реже – других святых. Особо почитаются чудотворные иконы, причём некоторые из них сыграли выдающуюся роль в истории России. Это перечисление уже в определённой степени говорит о неодинаковом отношении к иконе, к изображению на ней, но всё равно всегда сохраняется та или иная степень почитания. Старые иконы, которые невозможно было использовать в связи с полным постарением или порчей, сжигали: канонически это считалось возможным. Как и подавляющее большинство коллег, я никогда не задумывался о возможности неуважительного отношения к иконе. Впервые же о случаях наказания икон я прочитал в мемуарах Т.А. Кузьминской "Моя жизнь дома и в Ясной Поляне": "Образ Николая чудотворца, висевший в углу, был повернут лицом к стене. Варенька, заметив это, взяла молча табуретку и хотела поправить его, думая, что это случилось как-нибудь невзначай.

– Не трогайте, не трогайте, матушка, это я нарочно! – закричала Агафья Михайловна.

– Как нарочно? – спросили мы.

– Да так, матушка. Молилась, молилась ему – хоть бы что. Я его и обернула, и пушай так висит!

Мы невольно засмеялись.

– Когда же вы его простите?

– Вот когда придёт время, – серьёзно отвечала Агафья Михайловна, – тогда и прощу¹.

Прежде я никогда не встречал ни в литературе, ни в повседневной жизни упоминаний о наказании икон. Нет их и в новейшей монографии К.В. Цеханской, специально посвящённой роли иконы в жизни русского православного народа². Между тем я уже поч-

ти 15 лет собираю материал, бывая в поездках в Ростовской области, Краснодарском крае, встречаясь с пожилыми людьми в Ленинграде-Петербурге. Кроме того, я просил коллег-этнографов, работающих в других районах страны, сообщать мне известные им случаи наказания икон. В итоге мною зафиксировано, что икона подвергалась наказанию в том случае, если изображённый на ней лик систематически не помогал, не отвечал на просьбы обращавшихся к нему с искренней сердечной молитвой, испрашивая небесную помощь в тяжёлые периоды жизни. В таких случаях икону чаще всего писаной стороной с образом поворачивали к стене или закрывали изображение занавеской. Не выполнявшие длительное время молитвенные просьбы иконы могли выставить за дверь. Иногда их отправляли вплавь по реке. Следует признать, что случаи наказания икон весьма редки, такого рода акции предпринимаются людьми отчаявшимися, малообразованными или неграмотными, живущими на периферии, в сельской местности, со слабой верой, имеющими неглубокое, самое общее представление о православии. Вместе с тем, как правило, они уже знали от других, более старых людей об аналогичных примерах в предшествующие времена.

Подробные сведения о наказании икон сообщили мне и петрозаводский этнограф К.К. Логинов, сталкивавшийся со случаями наказания икон в Обонежье, и коллега из Уфы В.Я. Бабенко, работавший среди русского и украинского населения Башкирии. Там икону также наказывали в том случае, если от святого, изображённого на ней, не получали той конкретной помощи, о которой его молили. Когда просили о помощи, молящиеся могли пообещать, как бы в обмен на просимую помощь, отнести икону в часовню и, таким образом, повысить её статус, отнести в часовню, освящённую в честь данного святого, преподнести какой-либо определённый подарок или навестить монастырь, возведённый в честь того же святого, и помолиться там. Это напоминает ситуации подарка-отдарка, в большом количестве известные в этнографии. В римском праве это зафиксировано таким образом: "Do ut des" – "Даю, чтобы и ты мне дал". Когда помощи не получали, именно эту икону с изображением определённого святого наказывали тем, что, как говорили информаторы, "лишали её праздника" – отмечали праздник при иконе, повернутой писанным ликом к стене. Икону могли на день отнести на чердак или положить изображением вниз в сундук и запереть там на ключ. Правда, потом приходилось "мириться" – икону с молитвой протирали чистой тряпочкой с деревянным маслом или намывали в чистой воде, а затем опрыскивали святой водой. После этого ставили икону как новую, обновлённую, в божницу с извинениями. Н.К. Рерих зафиксировал особое отношение к иконе у темноверцов на Алтае: каждый из них имеет свою закрытую створками икону и молится ей один. Если вдруг кто-то помолится бы на ту же икону, то она считалась негодной, попорченной³. Некоторые староверы не позволяли поновлять попортившиеся (почерневшие, полинявшие) иконы. Сибирский этнограф Н.А. Абрамов слышал ещё в середине XIX в. отзывы о переписанных или поновлённых иконах: "Икона-то древняя и была чудотворная, но никонианцы её перемазали". Опасаясь охлаждения и усердия к поновлённой святыне, предпочитали об этом умалчивать⁴. В противном случае икону также могли отставить.

В христианстве есть иконоборцы-раскольники, не чествующие икон. И.И. Шангина сообщила мне, что она столкнулась на Северо-Западе с особым случаем поклонения иконе, на одной стороне которой было изображение лика православного святого, а на обратной стороне – дьявола: молились той стороне, которая в данном случае помогала, а другую тем самым наказывали, отвергали на время. Страшные случаи наказания и поругания икон наблюдались в годы революции и поругания храмов. К.К. Логинов ещё сообщил, что в годы гражданской войны в северо-восточном Обонежье бывали случаи, когда красные, отбив наступление белых, пошли по часовням и стали расстреливать из винтовок и наганов иконы, принесённые туда участниками белого движения или даже их предками. В

наши дни подвергают наказанию за недееспособность и поруганию иконы люди, порывающие с православной верой и уходящие в секты. В среде верующих такие случаи обрастают преданиями о наказании за святотатство.

Утилитарное отношение к иконе зафиксировано в русском фольклоре. "Молись иконе да будь в покое"; "годится – молиться, а не годится – горшки покрывать" (вариант: "не годится молиться – годится горшки покрывать"); "из одного дерева икона и лопата". Особый случай скептического отношения к иконе связан с иконописанием, неканоническим изображением лика святого. "Я знаю силу икон – сам их писал"; "будто Ониско, да нос висит низко"⁵. Из рассказов мне известен такой случай. Художник М.А. Врубель написал лик Богородицы в иконостасе Кирилловской церкви в Киеве похожим на лицо одной своей киевской знакомой. Когда церковь была освящена, некоторые представители местного общества отказывались поклоняться этой иконе, мотивируя свой отказ так: "Не стану я поклоняться и молиться Варьке..."

Приводя все эти различные случаи наказания икон, хочу особо подчеркнуть, что наказывается конкретная икона, конкретное изображение именно на ней, а не вообще лик святого. Другая икона с изображением того же святого может быть помещена взамен отвергнутой, наказуемой. Все случаи наказания икон или просто неуважительного, непочтительного отношения к иконам, как мне представляется, убедительно свидетельствуют о том, что в отдельных случаях прагматическая функция оказывается сильнее сакральной. В связи с этим уместно вспомнить мнение А.Н. Харузина о причинах перехода славян Боснии и Герцеговины в ислам: "Ислам принимали все те, которым расчёты казались более важными, чем спасение души". Искали свою выгоду в конкретной политической и экономической ситуации там и те, кто переходил в католичество⁶.

Случаи наказания икон зафиксированы у народов России, недавно принявших православную веру, но сохранивших еще представления о своих языческих божествах. Так, например, в материалах середины XVIII в., помещённых в местных епархиальных ведомостях, рассказывается, как одна вогулка бросила на пол образ со словесными выражениями неуважения к святой иконе, топтала её ногами, расколола и потом бросила её в огонь, в котором был спалён весь лик Спасителя. А вогул даже стрелял в Георгиевскую часовню из ружья и пробил первые часовенные двери, рассердившись на Святого Великомученика Георгия за то, что этот святой будто бы умертвил его сына младенца⁷. Крестьяне, жившие примерно в 60–65 км к юго-западу от г. Великий Устюг Вологодской губернии, в начале XVII в. сожгли церковь во имя Воздвижения Животворящего Креста, построенную преподобным Симоном, почти сразу после её освящения, тем самым пытаясь прогнать инока с этих земель⁸. Известный историк В.О. Ключевский считал, что такая озлобленность крестьян объясняется опасением потерять земли и угодия⁹.

Интересные сведения об отношении к иконе и святым на Кавказе сообщает Святитель Николай Японский: "На Кавказе горцы икон женских Святых не чтут – странностию им кажется, по униженному состоянию женщин; чтут больше всего из Святых Илью Пророка (и просят дать дождя), Архангела Михаила (и просят победы), Георгия и прочих"¹⁰.

Очевидно, прагматическое начало в верованиях имеет более глубокие и устойчивые корни, и мы сталкиваемся в данных случаях с рецидивами этих более древних традиций. Вполне вероятно, что различные примеры наказания и непочтения икон при более глубоком изучении помогут понять и такой феномен, как иконоборчество ("действие, состоянье и верованье иконоборца, того, кто иконоборствует, отвергает чествование икон"¹¹). Вообще вопрос об отношении к иконе в разные исторические периоды требует специального глубокого изучения. Моя же цель – привлечь внимание к этой проблеме и попытаться через историко-этнографические параллели понять хо-

тя бы в самых общих чертах сущность этого явления и высказать некоторые соображения о его эволюции, исторических корнях.

Наказание икон, которые оставляли без удовлетворения обращённые к ним молитвенные просьбы, имеет определённые аналогии в этнографии. Известны многочисленные примеры, когда люди старались наказать или даже избавиться от предметов, не дававших удовлетворения или приносящих несчастья. Мне рассказывала этнограф и фольклористка И.А. Разумова случай, когда в конце концов выбросили золотое обручальное кольцо, передававшееся по наследству и всегда приносившее несчастье в браке (обычно разводы). В России хорошо известны случаи наказания колоколов: их ссылок, изъятие языка колокола и т. д.

Определённые параллельные ассоциации вызывает обычай наказывать божества за недееспособность в китайской народной традиции. Во время пребывания в Китае мне неоднократно приходилось слышать рассказы о наказании божества воды. При засухе крестьяне начинали молиться и возжигать свечи в храме. Если результат не достигался, то скульптурное изображение божества выносили из храма и ставили на самом солнцепёке. Если оно, испытав всю силу жары, не помогало и в этом случае, его могли разбить или расколоть и заменить новым. Н.К. Рерих зафиксировал у китайцев Урумчи такие виды наказания бога воды за бездождие: его секли, а потом "В виду бездождия генерал-губернатор приказал вынести водяного бога из храма и отрубить ему руки и ноги. Когда-то мы читали о дикарях, секущих своих богов за нерадение, но, оказывается, эти дикари живут в Урумчи и ими предводительствует генерал-губернатор, считающий себя магистром китайских наук..."¹². "Бедному богу воды всё-таки отрубили руки и ноги за нерадивость. Не успели отрубить, а дождь и пошёл. Неужели китайский бог нуждается в таких суровых воздействиях?"¹³

Привлекая данные этнографии, представляется возможным предпринять гипотетическую попытку увидеть ещё более древние корни этого феномена – наказания икон и скульптур божеств. В этой связи заслуживает внимания исследования российских учёных Н.И. и С.М. Толстых¹⁴.

У многих народов существует представление о связи хтонических животных со стихией земной и небесной влаги. Очень часто природу дождя и причину засухи в народных знаниях связывают с лягушкой. Так, в Полесье считали, чтобы пошёл дождь, надо было убить лягушку. Мне кажется, что выбор лягушки в качестве объекта (жертвы) в обряде вызывания дождя произошёл не просто по принципу её связи с хтоническим (потусторонним) миром. Лягушка **наказывалась** как объект, напрямую связанный с водой, жизнь которого всецело зависит от влаги. Лишить на суше лягушку жизни означает наказать её, чтобы страдала от жары в отсутствии влаги, воды, дождя. Таким образом, вызов дождя осуществлялся через **наказание** лягушки. Поэтому лягушку подвешивали на ветке дерева, над колодезем, выбрасывали на дорогу, перекрёсток, на солнцепёк. У польского этнографа К. Мошиньского есть сообщение о том, что палка, которой защитили лягушку от нападения ужа, приобретала безотказную способность разгонять тучи: считалось, что, поскольку лягушка жива, туча (дождь) не нужна¹⁵. Таким образом, люди верили в прямую связь влаголюбивой лягушки (жабы) и влаги (дождя) и в целях вызывания дождя наказывали лягушку.

Итак, представляется, что истоки феномена наказания икон и скульптур божеств с научной точки зрения следует видеть в древних языческих верованиях, а объяснение встречающихся в современной жизни аналогичных случаев пренебрежительного отношения – в неустойчивости, нарушении под влиянием жизненных обстоятельств сакрального понимания сущности религиозного образа. Последнее отмечают и деятели церкви: "Много ли мы насчитаем (теперь) русских людей, которые понимали свою русскую икону как нечто глубочайшее во всей русской культуре и как одно из мировых сокровищ? Боюсь, что немного. И эти слова прежде всего относятся к иконам не как к

"шедеврам изобразительного искусства" или антикварным вещам, которыми выгодно торгуют советчики (а теперь и некоторые эмигранты), а как к великим святыням, отложившим глубокий отпечаток на жизнь страны и глубоко чтимым народам... Тот, кто видит в иконе только доску и краски, тот ничего не видит. Кто видит в иконе красоту, тот видит много, но ещё не всё. Тот же, кто начинает постигать духовную её сущность, тот подошёл к главному в ней"¹⁶.

Идея наказания икон и скульптур божеств возникла на определённых этапах средневекового мировоззрения¹⁷. Можно предполагать, что погружённость в религию по своей глубине у разных народов и даже у разных слоев общества в различные периоды была неодинаковой. Очевидно, она была меньшей во время формирования религиозного мировоззрения. При этом первоначально такое отношение в свою очередь базировалось на приверженности более ранним слоям традиционного мировоззрения, в том числе идее умирающего и воскрешающего божества.

1. Кузьминская Т.А. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Воспоминания. – М., 1986. – С. 362

2. Цехановская К.В. Икона в жизни русского народа. – М., 1998. – С. 320

3. Рерих Н.К. Алтай – Гималаи. Путевой дневник. – Рига, 1992. – С. 284.

4. Об этом см.: Петухов Ф. Николай Алексеевич Абрамов // Странник. – СПб., 1870. – Т. II. – С. 460–461.

5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1881. – Т. II. – С. 40; Без бога шире дорога. Атеистические пословицы и поговорки. – М., 1963. – С. 35–36; Русские пословицы и поговорки. – М., 1969. – С. 342–343.

6. Харузин А.Н. Босния – Герцеговина. – М., 1901.

7. Павловский В. Вогулы. – Казань, 1907. – С. 216–217.

8. Говорова А.Н. "Симонова память" // Живая старина. – 2000. – №4. – С. 39.

9. Ключевский В.О. Сочинения. – М., 1957. – Т. 2. – С. 65.

10. Праведное житие и апостольские труды Святителя Николая, архиепископа Японского по своеручным записям. – Град Святого Петра, 1996. – Части первая и вторая. – С. 91–92.

11. Даль В.И. Толковый словарь... – С. 40.

12. Рерих Н.К. Алтай – Гималаи. – С. 235.

13. Там же. – С. 249.

14. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. – М., 1978. – С. 112–124; Толстая С.М. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М., 1986. – С. 22–27.

15. Moszycki K. Polesie Wschodnie. – Warszawa, 1928. – S. 164.

16. Цитировано по: Женук С. (рец.). Чудотворная икона Божьей матери в русской истории. Автор: митрофорный протоиерей о. Александр Киселёв; редактор – протоиерей Никита Чакиров. Издание комитета русской молодёжи. 1976 г. Стр. 144 // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1977. – Книга 128. – С. 299–300.

17. Об отдельных сюжетах наказания икон в разные эпохи см.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982. – С. 114–116; Смилянская Е.Б. Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII в. (по материалам следственных дел). // Одиссей. Человек в истории. Трапеза. – М., 1999. – С. 123–138.

ОБСКО-УГОРСКИЙ ФЕНОМЕН. МЕСТО КУЛЬТУРЫ ХАНТОВ И МАНСИ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СИБИРИ

Этнография изучает общее и особенное в культуре разных народов. Я намеренно употребляю термин "этнография", хотя в последнее время его вытеснил термин "этнология". На мой взгляд, в нашей стране это две разные науки или два разных направления. Этнология, тесно связанная с социологией, политологией, новейшей историей, психологией, занимается в основном проблемами современного развития народов, в значительной мере межнациональными. Ее рамки довольно размыты. Близкими по содержанию проблемами занимаются и специалисты упомянутых уже смежных наук. Этнография (или историческая этнография) не только "описывает народы", или, точнее, описывает их культуры, но, выявляя в культурах общие, подчас универсальные, и специфические черты, задается вопросом: как и почему формируются эти общие и особенные черты. Это позволяет этнографам заниматься проблемами происхождения как отдельных элементов культуры, так и в целом народа. Это, в конечном счете, позволяет, основываясь на материалах развития культуры, писать историю, в том числе и древнейшую, народа.

Этногенетическое направление этнографии – одно из важнейших в этой науке, оно особенно бурно развивалось в 1940-60-х гг., когда в Институте этнографии, возглавляемом С.П. Толстовым, работали такие выдающиеся антропологи и этнографы, как Г.Ф. Дебец, М.Г. Левин, В.П. Алексеев, Т.А. Трофимова, С.А. Токарев, Н.Н. Чебоксаров, Б.О. Долгих, Л.П. Потапов, Т.А. Жданко, Г.М. Василевич, В.Н. Басилов и др. Подчеркну, что, кроме этнографов, этим аспектом на материалах культуры народа не занимается больше никто. Этнография – особая наука, и не случайно сейчас многие ученые других специальностей в своих исследованиях обращаются к ее источникам и методам. Этнография способна предложить разнообразные материалы для исследований и обобщений широкого диапазона. К сожалению, это направление исследований в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН в настоящее время развивается слабо.

Сравнение народов по общим и отличительным чертам их культуры позволяет сделать интересные выводы о происхождении того или иного этноса, изменениях в развитии их культуры, классифицировать эти народы по тем или иным признакам (чертам материальной культуры – типам поселений, жилищ, одежды и обуви, утвари или духовной культуры – фольклорным жанрам, видам и способам шаманства, формам искусства, религии и т. д.) и, таким образом, – определить место каждого народа в едином ряду человечества.

Изучая в культурах разных народов общие черты, мы чаще всего обнаруживаем среди них универсальные, свойственные всему человечеству (например, представления о множественности душ, животных-предках, духах-помощниках шаманов и пр.)¹, субстратные, связанные с происхождением народа (культ коня у обских угров, их общая с венграми терминология, относящаяся к лошади и т. п.) либо сформировавшиеся в результате контактов с соседями (платки "татарского типа", ненецкий чум у хантов и манси и т. п.). Особенное в культуре каждого народа также формируется и на субстратной основе (медвежий праздник у эвенков – промыслового характера, у обских угров – фратриально-тотемического, у народов Амура – родового, связанного с культом предков) и как следствие влияния соседей (глухая оленеводческая одежда – совик, малица – самодийского типа у северных хантов и

манси в отличие от самобытной распашной одежды восточных хантов). Специфические черты культуры народа, ее оригинальность в сравнении с другой подчас удивительны и неповторимы. Они формируются под воздействием уже указанных факторов в особых условиях расселения и этнической истории народа. Поэтому так важен в этнографии историко-сравнительный метод исследования. Изучение народа в сравнении с другими дает возможность выявить эти общие и особенные черты и дать полную характеристику его культуры.

Если говорить о культуре хантов и манси в целом, то бросаются в глаза две ее особенности на фоне сравнения с остальными народами Севера. Во-первых, хотя облик их культуры общесибирский, в ней немало черт, не встречающихся ни у одного народа севера Сибири (например, роль серебра и золота в культе, музыкальный инструмент типа арфы, отдельные мужские и женские священные места, народный театр актеров мужчин и кукол на медвежьем празднике, сочетание распашной и глухой одежды и пр.). Во-вторых, при этом в их культуре немало черт южного характера: наряду с охотой, рыболовством, оленеводством, – следы коневодства в прошлом и культ коня, в фольклоре – рядом с северными сюжетами образ южной страны Мортим-ма, в которую герой летает на фантастической гигантской птице, и др.

Рассматривая с этой точки зрения хантов и манси в ряду народов Сибири, нельзя не отметить их особенные, отличительные черты на общем фоне несомненного их сходства с другими сибирскими этносами.

У обских угров много общего с другими народами Сибири и Севера. Это, во-первых, общность в хозяйственно-культурном типе (ХКТ), обусловленная проживанием в близкой природной среде. К XIX в. ханты и манси расселились на чрезвычайно широкой территории от Урала до Енисея и от берегов Ледовитого океана до лесостепи. Закономерно, у них сложились различные ХКТ: северные тундровые кочевые оленеводы, таежные оседлые рыболовы Оби и Иртыша, таежные рыболовы, охотники и оленеводы притоков Оби и Иртыша, таежные пешие охотники и рыболовы верховьев обских и иртышских притоков, ведущие полуседлый образ жизни; оседлые рыболовы и охотники, занимающиеся также земледелием и животноводством на Средней Оби, Иртыше, Конде².

Северные оленеводы тундры и лесотундры по своему ХКТ близки самодийцам, особенно ненцам. Это сходство проявляется в способе оленеводства, которое можно назвать самодийским по типу нарт, упряжи, способам запряжки оленей, посадки на них и пр. Много общих черт и в типе жилища – чуме, двойной глухой одежде и обуви – малице, совике, чижах, унтах, в пищевом рационе и способах приготовления мяса, в религии, похоронном обряде и др.

У рыболовов больших рек много общего как с соседними селькупам и кетам, так и с отдаленными от них на тысячи километров народами Амура по способам и орудиям лова рыбы, заготовки рыбы впрок, распашной одежде, по многообразию типов поселений и жилищ и т.п.

Таежные охотники, рыболовы и оленеводы по своему ХКТ очень близки лесным ненцам, группам северных селькупов, отдельным группам эвенков, долган. Сходство проявляется в способах ведения хозяйства, образе жизни, типах поселений и конструкции жилищ, средствах транспорта, пищевом рационе и кухне, религиозных воззрениях и обрядах.

Если же говорить о пеших охотниках и рыболовах, то нельзя не отметить сходства в хозяйстве и культуре обских угров, с одной стороны, с кетам, а с другой стороны, с некоторыми группами эвенков по способам и орудиям охоты и рыболовства, типам ручных нарт, лодок, жилищ, распашной одежде и др.³

Ханты и манси, сочетающие занятия рыболовством и охотой с овощеводством и животноводством, близки отдельным группам сибирских татар, шорцам, алтайцам.

Разумеется, речь идет об общем сходстве в рамках общей классификации культур народов Сибири. Так, тундровое оленеводство у обских угров – самодийского типа (как и чум, нарты, упряжь и пр.). Собаководство северо-западного типа близко ненецкому. Долбленные остроконечные и составные круглодонные лодки того же типа, что и у селькупов, кетов, эвенков и др. Распашная одежда енисейского и западно-сибирского типов близка кетской, селькупской, шорской, глухая одежда приуральского типа соотносится с ненецкой, капоры подобны ненецким, кетским, селькупским, эвенкским и т. д.

Оценивая в целом облик культуры хантов и манси, можно утверждать, что она имеет северный характер. Это культура народов, которые живут в условиях северных тундр и тайги, что и обусловило типы их расселения, поселений, жилищ, одежды и обуви, пищи, утвари, а также отношение к окружающей среде, религиозные представления и обряды, фольклор и искусство, стереотипы поведения и восприятия. Это особенно ярко видно из сравнения обских угров с другими народами, и не только сибирскими, живущих в сходных природных условиях. Жизнеобеспечение за счет естественных природных ресурсов рек, озер, тайги с их запасами рыбы, зверя, дикоросов, присваивающее натуральное хозяйство, оленеводство самодийского типа, сочетание постоянных зимних и сезонных поселений либо кочевание, одежда, головные уборы и обувь из шкур зверей или оленей, олений и собачий транспорт, лыжи двух типов (голицы и подшитые оленьим мехом), берестяные и долбленные лодки, орудия труда и утварь из дерева, бересты, коры и корней, преобладание в пище рыбы, мяса добытых зверей, дикоросов, оживотворение природы, зримые черты бытования шаманства, погребения в лодках или колодах, представления о душе как жизненной силе и ее материальности – это и многое другое характеризует культуру обских угров как северную (Табл. 1–3)⁴.

Элементы северной аборигенной культуры прослеживаются у хантов и манси с глубокой древности. Уже с конца III – начала II тысячелетия до н. э. по наскальным изображениям и орнаментам на керамике известно запорное рыболовство⁵. На городище Потчеваш (IV–IX вв.) найдены пряслица для прядения ниток из конопля⁶. В усть-полуйской культуре (конец V–IV вв. I тыс. до н. э. – I–II вв. I тыс. н. э.) встречаются гарпуны, указывающие на промысел морского зверя⁷, уздечки оленя-манщика, свидетельствующие об охоте на дикого оленя⁸ и части собачьей упряжи, говорящие об упряжном собаководстве⁹. Эти хозяйственные занятия бытовали и в начале XX столетия. Традиции украшать костяные ложки головками лосей и птиц, уходящие корнями в неолит и бронзу, живут в деревянных изделиях до сих пор¹⁰. В усть-полуйское время уже были известны татуировка и тамги, похожие на современные¹¹. С этого же времени и позже, в конце I тыс. н. э., встречаются изображения медведя с головой, лежащей между передними лапами, то есть в ритуальной позе медвежьего праздника¹². Еще до середины I тыс. н. э. уже появилась глухая одежда¹³. В начале I тыс. н. э. сложилась традиция изображения животных, в том числе с прорисованными линией жизни и внутренними органами¹⁴. По всей вероятности, все эти традиции идут из глубокой древности.

Вместе с тем в культуре хантов и манси немало отличий, которые с точки зрения этнографии очень специфичны. Это своеобразные формы проявления общих для сибирских народов черт в типах жилищ, одежде и обуви, средствах передвижения, утвари, геометрических орнаментах, религиозных верованиях, различных обрядах, фольклоре и произведениях искусства. Например, только обским уграм свойственны различные варианты каркасных землянок и полуземлянок в виде пирамиды и усеченной пирамиды. Своеобразны типы парок, распашной женской и мужской одежды, бисерные украшения, геометрические орнаменты в сочетании с медальонами, сочетание платья с халатом у женщин. Это последнее сочетание.

встречающееся в Сибири еще только у алтайцев, возможно, отражает симбиоз распашной и глухой одежды.

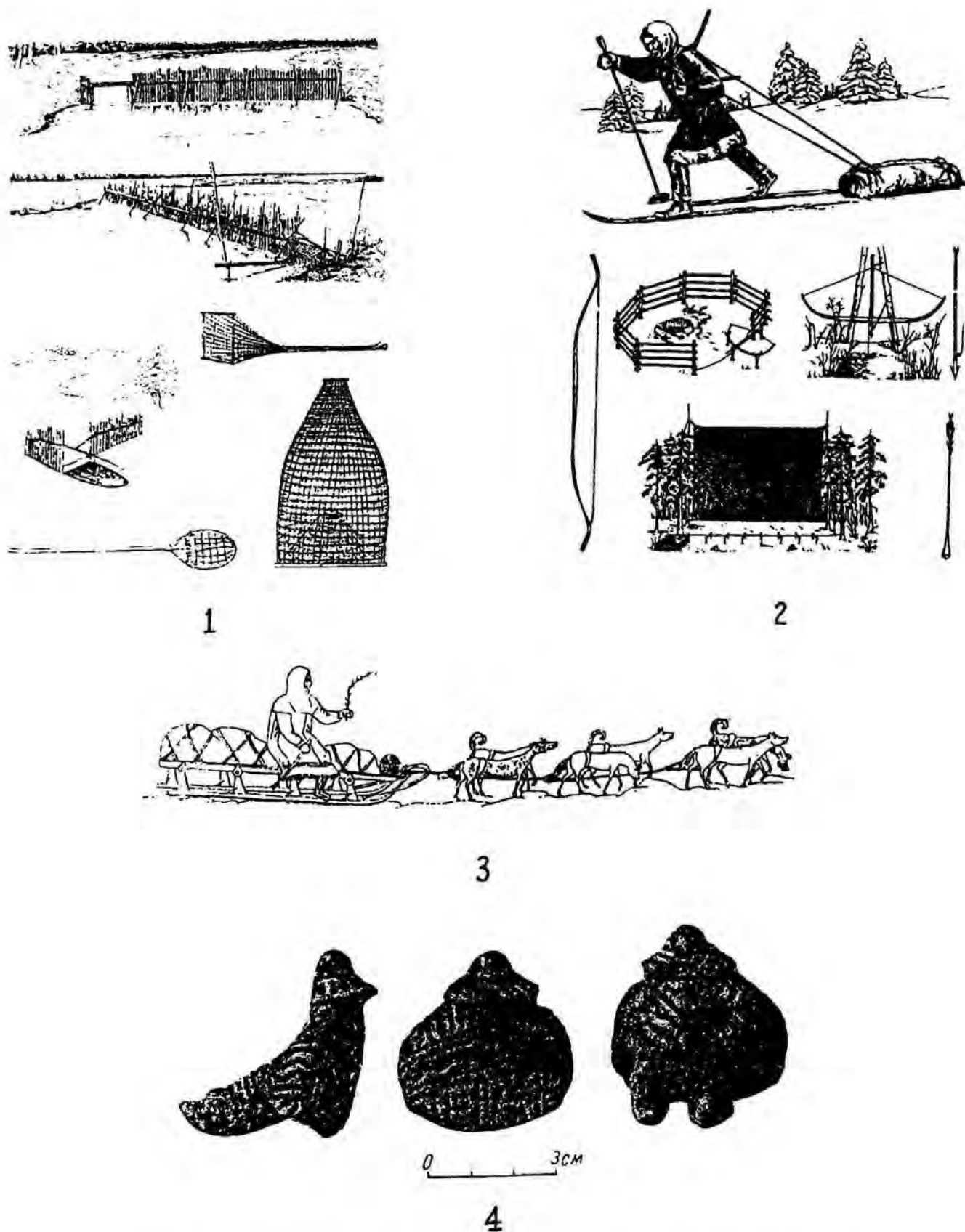


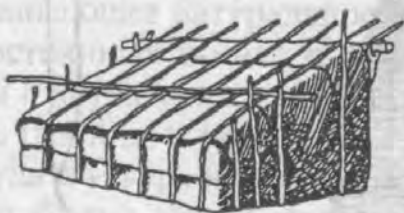
Таблица 1. Аборигенные (северные) элементы культуры хантов и манси:
1 – Способы и орудия рыболовства. 2 – Способы и орудия охоты. 3 – Езда на собаках
(рисунок XIX в.). 4 – Изображение глухой меховой одежды на глиняной скульптуре
I тыс. н. э.



1



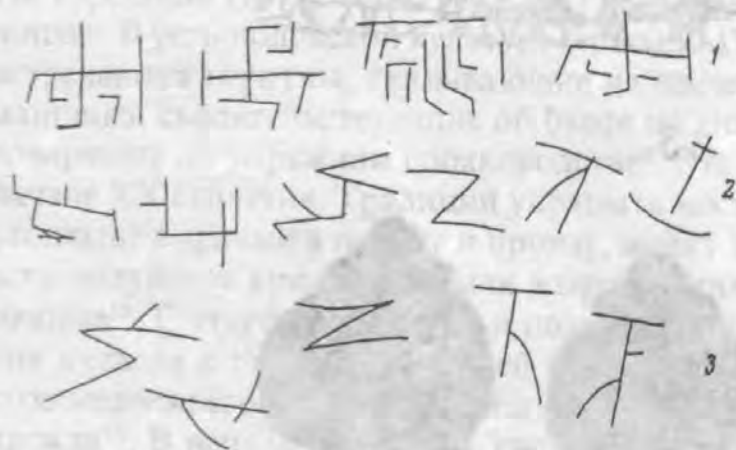
2



3



4



5



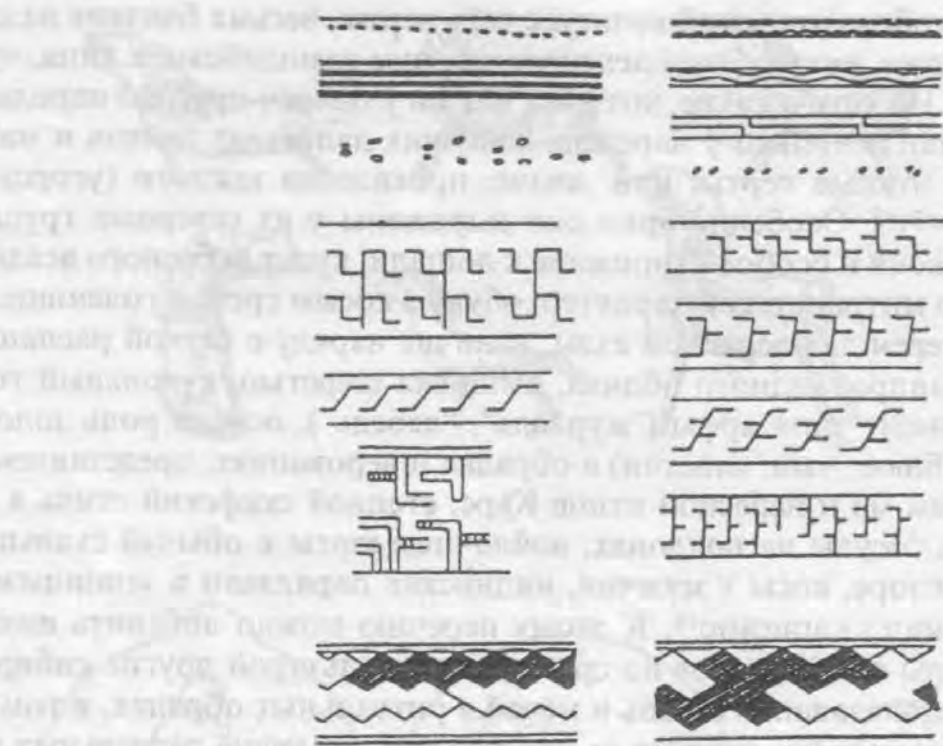
6

Таблица 2. Аборигенные (северные) элементы культуры хантов и манси:

1 – Углубленное в землю каркасное усеченно-пирамидообразное жилище хантов.

2–3 – Сезонные каркасные (из жердей) берестяные постройки обских угров.

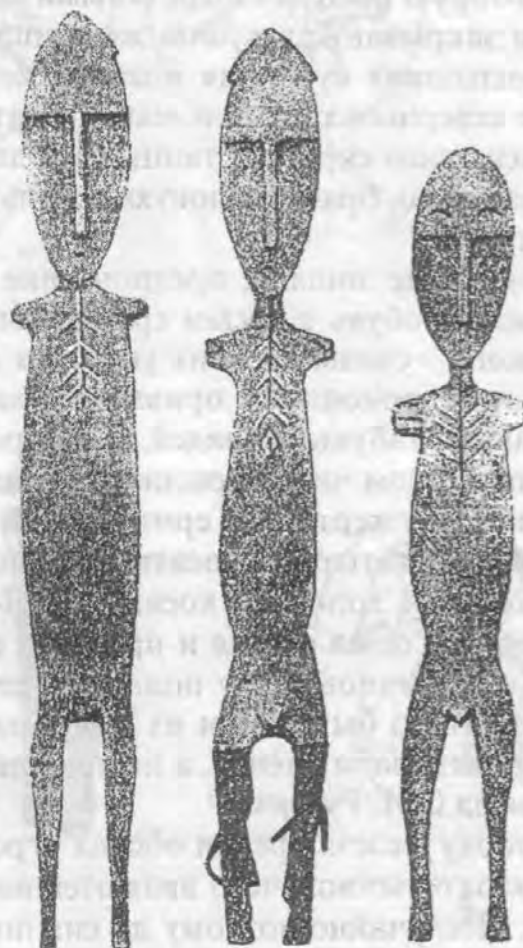
4 – Костяные ложки-лопаточки (Усть-Полуй). 5 – Тамги на вещах из Усть-Полуйского городища (1, 2) и современные тамги манси (3). 6 – бронзовая личина с татуировкой из Ханты-Мансийского музея.



1



2



3

Таблица 3. Аборигенные (северные) элементы культуры хантов и манси:
 1 – усть-полуйские орнаменты. 2 – Эполетообразная застёжка усть-полуйского времени с медведем "в жертвенной позе" (с головой, лежащей между передними лапами).
 3 – Деревянные изображения сыновей васюганского духа Пай-ими с "линией жизни".

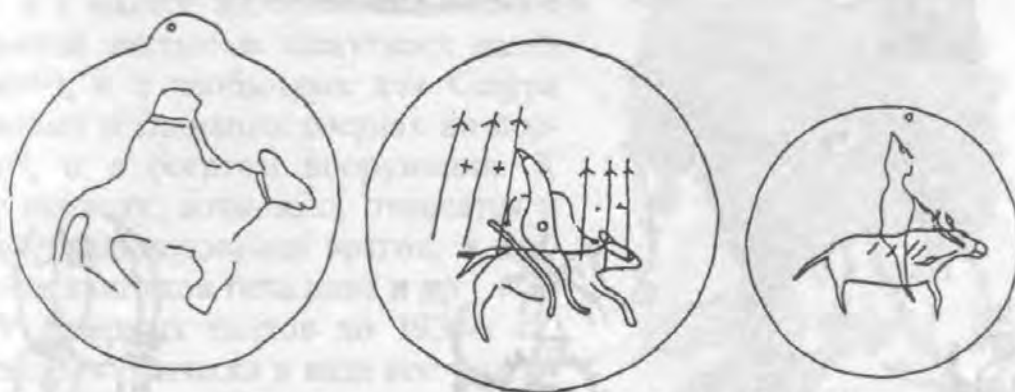
Помимо этого в обско-угорской культуре есть черты, весьма близкие их соседям – ненцам, селькупам, кетам. Это оленеводство, чум самодийского типа, чум с обручем внутри и др. Но есть и такие, которых нет ни у одного другого народа Севера или они встречаются только у народов, живущих далеко от хантов и манси. Это так называемые южные черты, или, иначе, проявления южного (угорского) компонента (Табл. 4–7)¹⁵. Особенно ярко они выражены у их северных групп. К ним относятся культ коня и особое отношение к лошади, культ небесного всадника Мир-сусне-хума и его митраистский характер, обувь с косым срезом голенища, покрой которой характерен для верховой езды, наличие наряду с глухой распашной одежды, орнаменты андронидного облика, вышивка шерстью, кукольный театр, музыкальный инструмент типа арфы ("журавль", "лебедь"), особая роль золота и серебра (серебряных блюд, чаш, пластин) в обрядах и верованиях, представления о южной стране Мортим-ма и небесной птице Карс, степной скифский стиль в вооружении и искусстве, сосуды на поддонах, войлочные юрты и обычай скальпирования врагов в фольклоре, косы у мужчин, индийские параллели в этнонимах *си-выр*, *сипыр*, о чем немало написано¹⁶. К этому перечню можно добавить еще ряд особенностей культуры обских угров по сравнению с культурой других сибирских народов: широкое использование сабель и мечей в ритуальных обрядах, в том числе в военных танцах, коновязь, деление на две фратрии, наличие отдельных мужских и женских священных мест, культ Золотой бабы, низкая кожаная женская обувь, которую носили с шерстяными носками, особый способ ношения головного платка и закрывание им лица женщинами в присутствии мужчин, родственников мужа, распашная суконная одежда, похожая на шорскую, сочетание в женском костюме северных хантов и манси платья и халата, однострунный музыкальный инструмент типа скрипки, танцы с саблями и мечами, борода у мужчин и такие напитки, как пиво, брага, медовуха в фольклоре¹⁷, остроголовость и круглоголовость в скульптуре.

Почитание лошади, предпочтение ее в качестве жертвы, так же как распашная одежда и обувь с косым срезом голенища, приспособленные к верховой езде, скорее всего – следы древних угорских миграций периода эпохи бронзы и железа. Отсюда и андронидные орнаменты хантов и манси. В фольклоре обских угров упоминаются табуны лошадей, герои разъезжают на белых, черных, гнедых, пестрых конях, в том числе крылатых, содержат их в конюшнях, лошадей приносят, как и оленей, в жертву¹⁸. Терминология коневодства у хантов и манси совпадает с венгерской. Богатыри – "косатые" ("с моей головой с косами не вернусь"), у медведя – "косистая голова с косами"¹⁹. Помимо указаний на наличие коновязей в фольклоре ("Сошел с коня и привязал его к столбу, предназначенному для лошадей", "Конь остановился у подножия семисуставного железного столба..."²⁰), есть свидетельства о бытовании их еще в начале XX в. у северных манси. К ним в то время привязывали оленей, а не лошадей. Об этом, в частности, свидетельствует и фотография С.И. Руденко²¹.

В эпоху железа предки обских угров разводили лошадей и ездили на них верхом, доказательством чего являются находки из Истяцкого клада и кургана Потчеваш²². Неслучайно поэтому до сих пор у хантов и манси одним из наиболее почитаемых является младший сын верховного духа Нуми-Торума и его жены Калташ конный всадник Мир-сусне-хум. Его изображали на жертвенных покрывалах, а раньше – на бляхах (Истяцкий клад, конец I тыс. до н. э.)²³. В IV в. до н. э. коневодство на Иртыше уже существовало²⁴. В Потчевашских курганах найдены не только удила с псалиями, но и глиняные фигурки лошадей и конных всадников²⁵.



1



2



а

б

3



4

Таблица 4. Южные (угорские) компоненты в культуре хантов и манси:

1 – Глиняные фигурки лошадей из курганов Потчеваш. 2 – Изображения конного всадника на бляхах из Истяцкого клада (усть-полуйская культура). 3 – Обувь северных хантов: а – с горизонтальным срезом голенища (северный тип), б – с косым срезом голенища (южный тип). 4 – Изображение мужчин с косами на бляхе из Загородного сада (г. Тюмень).

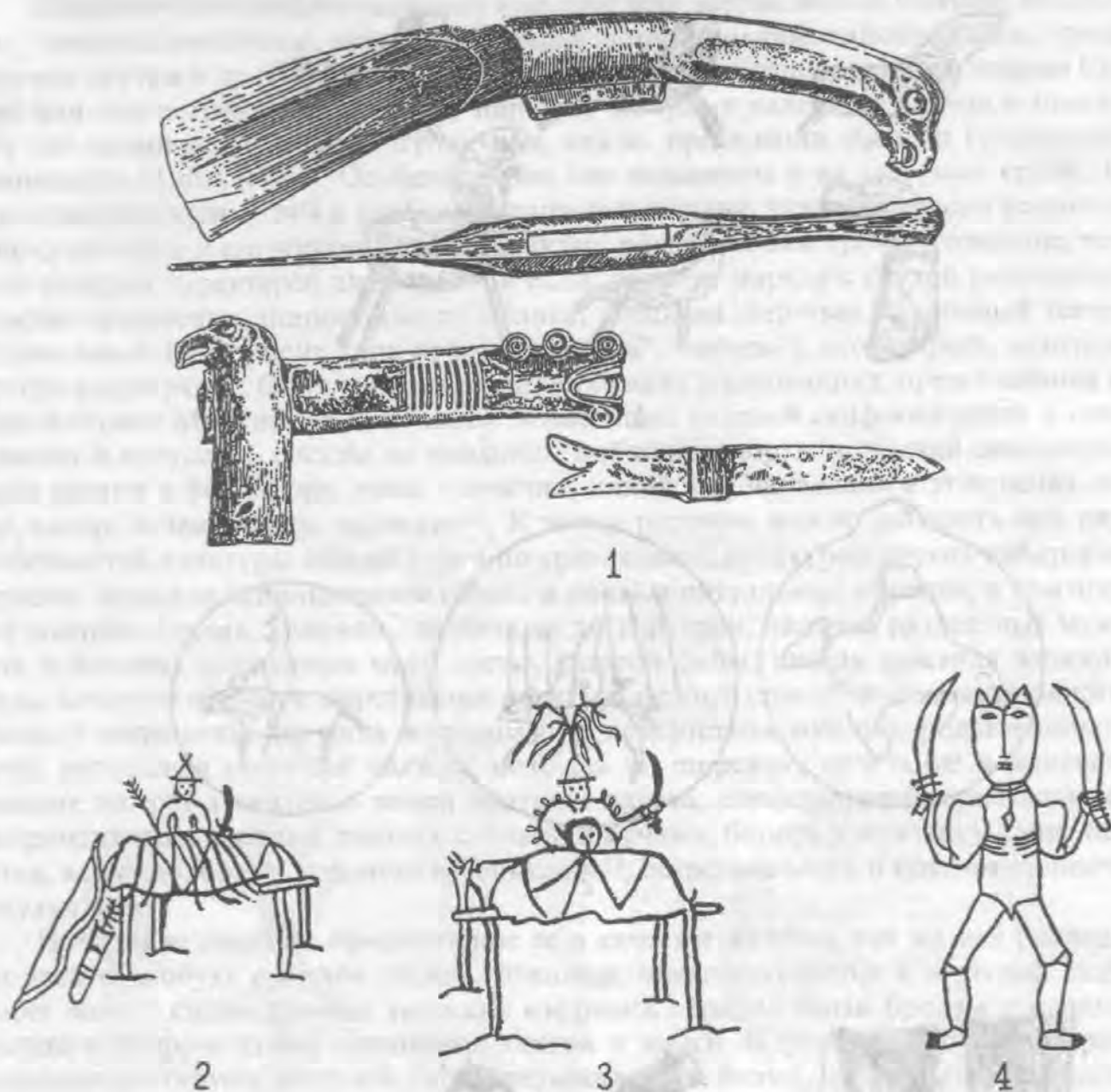


Таблица 5. Южные (угорские) компоненты в культуре хантов и манси:

1 – Вооружение скифского стиля усть-полуйского времени. 2 – Изображение духа с саблей и стрелой в руках (рисунок XIX в.). 3 – Изображение духа с саблей в руке и блюдом на животе (рисунок XIX в.). 4 – Танец с мечами (гравировка на серебряном блюде)

Велика роль металла в культе обских угров. Копья, шлемы – атрибуты Мир-сусне-хума для священных танцев. Серебряные, реже медные блюда и тарелки использовали в культе. Их прибивали к дереву, имитируя лицо почитаемого духа или божества. Четыре блюда клали на землю во время обрядов в честь Мир-сусне-хума, который, согласно мифу, сидя верхом на коне, опускался с небес и ставил на эти блюда его ноги. Серебряными пластинами, прикрепленными к деревянному остову, изображено лицо Великой Казымской женщины Вут-ими²⁶. В фольклоре постоянно употребляются эпитеты "золотой", "серебряный" (город, подкова, шкура медведя, листья березы, белка, окунь и др.)²⁷.

На обрядах в честь Мир-сусне-хума исполнялись и военные танцы с мечами или саблями (танцы с саблями известны нам лишь у народов Кавказа). Копья, мечи, сабли, боевые топоры, кинжалы, имеющиеся и среди археологических находок и упоминающиеся в фольклоре, нередко можно встретить в священных амбарах

хантов и манси как объекты поклонения, атрибуты божеств или аксессуары священных обрядов²⁸. Сам танец с мечами изображен на бронзовых бляхах, датированных еще VI–XI вв. (Березов) и гравировками на серебряном блюде²⁹.

С конца I тыс. до н. э. – начала I тыс. н. э. известны и мифологические представления о гигантской птице Карс, которую В.Н. Чернецов сопоставляет с индийским образом с птицей Гарудой³⁰.

Влияние южных скифских культур в усть-полуйское время прослеживается и в искусстве (в костяных гребнях, украшенных головами лося и птицы, клюющей ее, в изображениях грифонов³¹, и в манере изображения оленя с раскрытой пастью и загнутыми назад рогами³²), и в необычных для Севера бронзовых и глиняных сосудах на поддонах³³, и в богатом вооружении. К этому периоду, возможно, относятся и обычай скальпирования врагов, и изображение напитков типа пива и др.

У северных хантов до 1950-х гг. сохранялась прическа в виде кос у мужчин. В 1956 г. на Казыме я встретила одного из последних хантов с косами, а моя информатор из Юильска Настя Молданова еще в 1969 г. хранила на-косник, точнее, ложные косы своего отца – *сэв-ики*. Отметим, что прическа в виде кос изображена на бляхах из Загородного сада, очевидно относящихся к I тыс. н. э.³⁴.

Усть-полуйская культура, как показали В.Н. Чернецов и В.И. Мошинская, уже производит двойственное впечатление – двухкомпонентной культуры, возникшей на основе слияния аборигенной арктической и пришлой южной коневодческой³⁵. Эта двухкомпонентность проявляется и в культуре обских угров, например, в сочетании:

- северных занятий (охота, рыболовство, собаководство, морской промысел) и коневодства;
- аборигенных орудий труда (ножи, крючки, гарпуны, костяные скребки, ложки и др.) и боевого оружия и снаряжения явно южного степного стиля (клевец, секиры, кинжалы, шлемы и др.);
- аборигенного и южного скифского стиля изображения животных³⁶, а также изображений животных-антиподов, нередко противоборствующих, отражающих деление на две фратрии (заяц и лось, заяц и медведь, медведь и орел, лось и птица, орел и олень³⁷);
- распахной и глухой одежды, северной промысловой и южной верховой обуви, аборигенных и андроновидных орнаментов³⁸;
- керамики аборигенного и южного типов (на поддонах)³⁹;



Таблица 6. Изображение духа Вут-ими
с р. Казым

• остроголовости и круглоголовости бытовой и сакральной скульптуры. Аборигенная скульптура была круглоголовой. Остроголовость неместной скульптуры отражала ношение шлемов воинственными племенами степей – уграми, одетыми в доспехи⁴⁰,

• бытования музыкальных инструментов местного и южного происхождения. К последним могут быть отнесены лира *нарас-юх*, *наркас-юх*, *панан-юх*, *санквалтап*, скрипка *нэ-ив*, *нин-юх*, *кугель-юх*, арфа *торон-юх*, *тарих-сип-ив*⁴¹.



1



2



3



4

Таблица 7. Южные (угорские) компоненты в культуре хантов и манси:

1 – Глиняный сосуд на поддоне из Зеленой Горки. 2 – Металлическое изображение мифической птицы, переносящей людей (Мурлинский клад). 3 – Арфа, скрипка и цитра хантов и манси.

4 – манера ношения платка (ханты р. Куноват).

При этом у северных хантов и манси двойственность проявляется более ярко и четко, чем у восточных хантов⁴². Кроме того, существует большое сходство культуры северных угорских групп с самодийскими, особенно с ненцами, а восточных – с селькупам и кетами, вероятно формировавшимися позднее, чем обско-угорская общность. Не касаясь сути этой проблемы, отметим, что указанное сходство может иметь раннее этногенетическое происхождение. У северных групп обских угров ярче, чем у восточных, проявляются южные, угорские черты, у восточных хантов – аборигенные или северно-сибирские⁴³. К последним следует отнести таежное оленеводство, тягловое собаководство, тип долбленки, мужскую распашную одежду, капоры II типа по классификации "Историко-этнографического атласа Сибири", башмаковидную обувь, более слабые следы культа коня и Мир-суснехума, дуально-фратриального деления и даже деление их на три группы, представления о 4 и 5 душах, меньшую роль металла в культе, промысловый, а не фратриальный характер медвежьего праздника и др.⁴⁴

Примечательна и еще одна особенность, которая выделяет хантов и манси из круга остальных народов Сибири – способ ношения женщинами головного платка. Большой платок с кистями (покупной или самодельный) складывают по диагонали и надевают на голову так, что два сложенных конца лежат на груди (Табл. 7, 4), или в других случаях набрасывается на голову в развернутом виде так, что все четыре его конца свешиваются. Никто в Сибири не носит платок таким образом.

В Сибири, кроме, может быть, якутов⁴⁵, только у хантов и манси распространен обычай избегания, широко известный у народов Кавказа, Средней Азии, Индии, Южной Америки. Хантыйская и мансийская женщина избегает общения с мужчинами, старшими родственниками мужа, а они в свою очередь – с нею. В случае, если женщина встретит мужа дочери, старшего брата мужа, свекра, деверя, дядю мужа, она должна закрыть от него лицо. Делает она это при помощи одного из концов платка.

Этот обычай был столь обязателен, что случались курьезные случаи. Об одном из них мне рассказал в 1966 г. В.Н. Сайнахов из д. Щекурья Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа. На его памяти был случай, когда он сам вошел в дом, где находилась простоволосая женщина, обязанная его избегать. Она была в состоянии опьянения и где-то в доме бросила свой платок. Нет его, она задрала подол своего платья, чтобы прикрыть голову, хотя белья на ней не было...

С подобным явлением мы сталкиваемся и в фольклоре. В известном мифе о происхождении женщины Мось от медведицы рассказывается следующее. Охотники-богатыри убили медведицу и двух медвежат, и из берлоги вылезла девушка. Первое, что ей подали, был шейный платок сына богатыря, которому она предназначалась в жены, чтобы она закрыла лицо от будущего свекра. Только после этого девушке дали одежду⁴⁶.

С одной стороны, сам обычай избегания, наряду с обычаями левирата и сорората, возможно, связан с пережитками группового брака⁴⁷, когда лишь определенная группа женщин являлась потенциальными женами определенной группы мужчин. Пережитки деления хантов и манси на брачные группы отражены в их терминологии родства. Брачные (половые) отношения между другими категориями (группами, классами) мужчин и женщин были запрещены, а этот запрет был закреплен в обычае избегания.

С другой стороны, способу ношения головного платка мансийскими и хантыйскими женщинами, обеспечивающему закрывание лица при встрече с мужчиной, можно найти многочисленные аналогии у народов Средней и Передней Азии, Кавказа, Европы, в том числе Поволжья, в Южной Азии. Вспомним, например, индийский способ покрывать голову покрывалом или концом сари⁴⁸. Это не долж-

но казаться слишком уж далекой аналогией: индоиранские корни и связи угорской культуры известны. О ней говорят такие факты, как близость племенных названий *сабыр*, *савара*, терминов "пиво", "бусы", "золото", "богатырь"⁴⁹, образов женских божеств⁵⁰, образов Мир-сусне-хума и Митры⁵¹, кукольных театров, небесной птицы Карс и Гаруды. Эта аналогия подкрепляется также и другими: у народов Индии был известен и обычай избегания, проявлявшийся в затворничестве женщин, особенно в высших кастах, в запрете называть по имени лиц, которых было необходимо избегать. Считается, что эти традиции были принесены в Индию арийскими племенами⁵². Скорее всего, эти универсальные и древние традиции возникли среди кочевников. Они не только принесли их в Индию, но и передали, по-видимому, народам Кавказа, Средней Азии, Ирана и Ирака. В культурах всех этих народов есть норма, предписывающая женщинам закрывать рот полрой халата, концом платка, который у мусульманских народов превратился в обычай носить паранджу. У хантов и манси женщины также закрывают платком нижнюю часть лица.

Интересные параллели в культуре наблюдаются у обских угров и якутов. Они касаются обычая избегания и особого отношения к кузнецам. У якутов невестки, выходявшие замуж в род Лебеда (почитавшего его своим предком), при виде этих птиц должны были надеть особую одежду без рукавов и головной убор⁵³. Невестки, входившие в семью из рода Лебеда или Орла, совершали также обряд *Кийиит-тии*: они не должны были показываться свекру и старшим братьям мужа без головного убора⁵⁴. В дом жениха невеста ехала, надев специальный головной убор *аннах* (ср.: *ан* – погребальная одежда), состоящий из шапочки и пришитых к ней спереди и сзади шкурок ценных зверьков, свисающих до пояса и закрывающих лицо. Глаза при этом прикрывали бисером на шкурках⁵⁵.

У якутов весьма почитались кузнецы. Они считались даже более могущественными, чем шаманы⁵⁶. У северных хантов и манси мы обнаруживаем образ широко почитаемого духа – кузнеца и врачевателя Чохрын-ойки. Он представлялся в виде 7 могучих лиственниц, которые почитались в разных местах – на реках Урал, Нижняя Обь, Ляпин, Северная Сосьва, Тапсуй и др.⁵⁷ К этим лиственницам обращались с просьбами. Тот, кто просил исцеления, втыкал ножи *щохр* ("стрекоза" – узкий нож, напоминающий туловище стрекозы) с привязанным к нему узелком, в который был положен табак⁵⁸.

Образ Чохрын-ойки так же, как и образ Золотой бабы – серебряной Вут-ими, обособлен в сибирской иконографии. Можно высказать предположение, что его источник, как и обычая избегания, и для обских угров, и для якутов был общим. Он находился где-то в степях Южной Сибири или Северного Казахстана и был связан с коневодческими племенами индоиранского происхождения либо племенами, подвергшимися очень сильному индоиранскому влиянию.

К этому добавим еще несколько фактов. Так, у синдхов женские танцы исполняются только мужчинами, переодетыми в женское платье⁵⁹, а у обских угров в интермедиях медвежьего праздника женские роли так же, как и в японском театре, исполняют мужчины в женской одежде. У непальцев были специальные помещения для танцев – *роди-гхар*⁶⁰, а у хантов и манси медвежьи и иные обряды проводятся в "танцевальной избе". Обе эти детали тоже отличают культуру обских угров от сибирской. Представления об огне, особенно богине огня *Тарн* (*Тярн*), близки индийским⁶¹.

Разумеется, эти черты, отличающие хантов и манси от других народов Сибири, по отдельности могут ни о чем не говорить, но взятые вместе, с учетом данных об этногенезе обских угров, они проливают свет на формирование тех или иных элементов культуры. Со степным югом можно связать и традиции, возникшие еще во II тыс. до н. э. среди андроновских предков угров. Эти традиции были закреп-

лены позднее, в скифо-сарматское время (культ коня, обувь для верховой езды, прическа в виде кос у мужчин, распашная одежда, геометрический орнамент). Под влиянием скифо-сарматского мира развивалось военное вооружение (меч, сабли, кинжалы, шлемы и др.), изготовлялись сосуды на поддонах, появились коновязи, напитки типа пива, обычай скальпирования врагов, скифо-сарматский стиль в искусстве, в том числе в изображении животных. Возможно, в это время у мужчин росла борода.

А вот печь с вмазанным котлом, как и платки, выкроенные в виде треугольника, скорее всего тюркского происхождения. Они были заимствованы у предков сибирских татар. Вышивка шерстью на крапивном холсте, как и бисерное плетение, возможно, наследие поволжских финно-угров. Общим для всех финно-угров от Финляндии до Урала является и заборное рыболовство. Возможно, и *лузан* манси финско-пермского происхождения. К кавказским и, шире, – переднеазиатским параллелям в культуре следует отнести танцы с саблями или мечами, обычай избегания и, возможно, обычай женщин закрывать лицо от мужчин. Происхождение музыкальных инструментов типа арфы и скрипки, скорее всего, среднеазиатского происхождения. К алтайским (телеутским) параллелям можно отнести низкую кожаную обувь (чирки) с шерстяными носками и сочетание глухой и распашной одежды (женское платье с халатом)⁶², к шорским – покрой суконного халата. Низкая кожаная обувь с шерстяными носками может быть связана как с алтайским, так и с поволжским регионами. К индоиранским параллелям можно отнести митраистский характер Мир-сусне-хума, большую роль золота и серебра в культе, культ Золотой бабы, кукольный театр, мифы о южной стране Мортим-ма и летающей туда птице Карс, а также обычай избегания и манеру носить головной платок женщинами. Возможно, с этим же миром связано и происхождение арфы и "танцевальной избы", бытование этнонима *сылыр*, *савыр*, театра актеров-мужчин, представлений о богине огня и войны.

Таким образом, отличительные черты культуры обских угров, выделяющей их из ряда всех остальных сибирских народов, теснейшим образом связаны с их происхождением и указывают на три основных компонента – автохтонный северо-сибирский (уральский), западный финно-угорский (точнее, финский) и южный, состоящий из нескольких разновременных компонентов, как минимум, трех – индоиранского (арийского), андроновского и скифо-сарматского происхождения.

1. Хотя и ряд универсальных черт культуры может проявляться оригинально. Например, в роли заместителей умерших могут быть и подушка, и череп, и изображение умершего; медвежий праздник может быть и периодическим, и спорадическим; деление на две фратрии может выразиться в наличии отдельных священных мест; представления о множественности душ – в бытовании обрядовых сакральных чисел и т. д.

2. Соколова З.П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии "Народы и культуры". – М., 1991; она же. Жилище народов Сибири (опыт типологии). – М., 1998. – С. 7; Головнев А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. – Новосибирск, 1993.

3. Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961.

4. Таблицы составлены по следующим источникам. Таблица 1. 1, 2 – Народы Сибири // Народы мира. – М.; Л., 1956. – С. 578, 580; 3 – Чернецов В.Н. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. // Сборник МАЭ. – М.; Л., 1949. – Т. X. – С. 19,

рис. 9; 4 – Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. // МИА. – М., 1957. – № 58: Культуры древних племен Приуралья и Западной Сибири. – С. 179, рис. 11. Таблица 2. 1 – Sirelius U.T. Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker // Finno-Ugrischen Forschungen. – 1906. – В. VI. – S. 91, fig. 14; 2 – Полевые материалы В.Н. Чернецова; 3 – Sirelius U.T. Ibid., – S. 15, fig. 93; 4 – Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя // МИА. – М., 1953. – № 35: Древняя история Нижнего Приобья. – С. 97, табл. XIII-2, 3, 5, 6; 5 – Там же. – С. 100, табл. XVI; 6 – Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье // Древняя история Нижнего Приобья. – С. 234, рис. 3. Таблица 3. 1 – Мошинская В.И. Указ. соч. – С. 105, табл. XVII; 2 – Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени // Древняя история Нижнего Приобья. – С. 128, табл. III-2; 3 – Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. – Л., 1970. – С. 25, рис. 10.

5. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. – Л., 1964. – Вып. В 4–12. – С. 20, рис. 4.

6. Мошинская В.И. Городище и курганы Потчеваш // Древняя история Нижнего Приобья. – С. 211, 214, табл. XV.

7. Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 82–84, табл. V.

8. Там же. – С. 80–82, табл. IV.

9. Там же. – С. 78, 84, 85, табл. VI.

10. Там же. – С. 90–95, табл. XII–XIII.; она же. Городище и курганы Потчеваш. – С. 215, табл. XVI; она же. Археологические памятники севера Западной Сибири // Свод археологических памятников. – М., 1965. – Вып. Д 3–8. – С. 36–38, рис. 21–23, 31.

11. Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье. – С. 234, рис. 3.; Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 99–100, табл. XVI.

12. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 202–205, 207, табл. XXXI, XXXII-2, 3; он же. Бронза усть-полуйского времени. – С. 127–134, табл. III-1-2, 6, 8, IV-2; Гемуев И.Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-Алтаистика. Археология. Этнография. Язык. – Новосибирск, 1985. – Рис. II; Соколова З.П. Медведь в представлениях и культуре хантов и манси // ЭО. – 2001. – № 4 (в печати).

13. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 178–179, рис. 11–12.

14. Там же. – С. 148, рис. 5; с. 156–157, табл. VII-1; он же. Бронза усть-полуйского времени. – С. 156, 158–160, 162, табл. XV–XVI.

15. Таблицы составлены по следующим источникам. Таблица 4. 1 – Мошинская В.И. Городище и курганы Потчеваш. – С. 211, табл. XIII; 2 – Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 167, табл. XX, 1–3; 3 – Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // Сборник МАЭ. – М.; Л., 1963. – Т. XXI. – Табл. VI, 4, 5; 4 – Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 243–244, табл. XLIX–X. Табл. 5. 1 – Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 151, табл. X, 1–3; 2–3 – Чернецов В.Н. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. – С. 15, рис. 6; 4–5 – Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири... – С. 43, рис. 30, С. 44, рис. 31. Таблица 6. Полевые материалы автора. Таблица 7. 1 – Мошинская В.И. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 18, рис. 4; 2 – Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 153, табл. XII, 1; 3 – Народы Сибири. – С. 606; 4 – Полевые материалы автора (р. Куноват, начало 1970-х гг.).

16. Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. – 1947. – Т. 1; Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири. – С. 53, 60;

Мошинская В.И. Современное состояние вопроса о роли южного компонента в древней культуре населения Крайнего Севера и Западной Сибири // *Этнокультурная история населения Западной Сибири*. – Томск, 1978; она же. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 96, 97, табл. XIV; она же. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 31, 33, 104, рис. 17, 18; Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. – Томск, 1985. – С. 210; Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси (К вопросу о происхождении) // *Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров*. – Таллин, 1986. – С. 17–18; Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. – М., 1995. – С. 130–131; Мифы, предания, сказки хантов и манси // *Сказки и мифы народов Востока*. – М., 1990. – С. 137, 141, 153, 168, 170, 224, 261, 271, 353, 517; Яшин В.Б. Еще раз о митраистских истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // *Народы Сибири. История и культура*. – Новосибирск, 1997.

17. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского края // *Чтение в обществе истории и древностей российских при Московском университете*. – М., 1872. – Кн. 2; Белявский Р. Поездка к Ледовитому морю. – М., 1833. – Прим. к С. 89–91; Соколова З.П. По следам одной загадки // *СЭ*. – 1986. – № 4; Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // *СЭ*. – 1939. – № II; Соколова З.П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // *Итоги полевых работ Института этнографии в 1971*. – М., 1972; Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. – Иркутск, 1932. – С. 114–118, 151–154; Мифы, предания, сказки... – С. 111, 122, 235, 266, 272.

18. Мошинская В.И. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 16; она же. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 84, 86; Мифы, предания, сказки... – С. 72, 125, 209, 215, 217, 222, 224, 258, 271, 273 и др.

19. Мифы, предания, сказки... – С. 224, 320. См. также С. 145, 150, 151, 153, 193, 317, 416.

20. Там же. – С. 224, 276–277.

21. Соколова З.П. По следам одной загадки... – С. 143, рис. 5.

22. Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 167–168, табл. XX–XXI; Мошинская В.И. Городище и курганы Потчеваш. – С. 211, табл. XIII.

23. Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 165, 167, табл. XIX–XXIII; Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири... – С. 57–58, рис. 44–45.

24. Мошинская В.И. Городище и курганы Потчеваш. – С. 216.

25. Там же. – С. 210–211, табл. XII–XIII.

26. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века* // *Сборник МАЭ*. – Л., 1970. – Т. XXVII. – С. 216–219, рис. 5–7.

27. Мифы, предания, сказки... – С. 267, 271, 275, 278, 302, 314, 339, 350, 397.

28. Древняя история Нижнего Приобья. – С. 53, табл. XIX, 1, 22. Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье. – С. 233, рис. 2.; Мошинская В.И. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 16–17.; Гемуев И.Н., Сагаляев А.М. Религия народа манси. – Новосибирск, 1986. – С. 20–22, рис. 17–19; Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. – Новосибирск, 1990. – С. 84–90, рис. 66, 69–71; Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири... – С. 43, рис. 30; Мифы, предания, сказки... – С. 119, 265, 275, 294, 295, 407, 412; Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком. – СПб., 1884. – С. 82–83; Соколова З.П. Использование металла в культовой практике обских угров // *ЭО*. – 2000. – № 6.

29. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 189–190, табл. XXII, 2; Мошинская В.И. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 17; Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири... – С. 43, рис. 30.

30. Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье. – С. 116–121, рис. 1–5; он же. Бронза усть-полуйского времени. – С. 140, 152–154, табл. XI, 5, XII, 1–3; он же. Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. – М., 1971. – Вып. В 4–12(2). – С. 78, рис. 52; Мифы, предания, сказки... – С. 249–251, 348.

31. Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 96–97, табл. XIV; она же. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 31, 104, рис. 17; Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 188–190, табл. XXI, 4; XXII, 1.

32. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 156, 236, табл. VII, 2. Ср.: Чарнолусский В.В. Легенда об олене-человеке. – М., 1965. – С. 109, 114.

33. Мошинская В.И. Городище и курганы Потчеваш. – С. 202; она же: Керамика Усть-полуйской культуры // МИА. – М., 1953. – № 35. – С. 111, табл. IV, 3, 5; Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье. – С. 230.

34. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 234–235, 244, табл. L, 1, 2.

35. Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 105–106; Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье. – С. 235–241.

36. Ср.: Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 94, 97, табл. XII–XIII; Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 166–167, табл. XIX, 2, XX, 5, 7–8 и Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 155–156, 158–160, 162, табл. VII, 2, XV–XVI, с. 168–170, табл. XXI–XXIII.

37. Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени. – С. 136–142; он же. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 157–158, табл. VIII, 188–189, XXI, 3, С. 206–208, табл. XXXII, 2; Мошинская В.И. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 36, 38, рис. 24.

38. Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 104–105, табл. XVII.

39. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. – С. 244, табл. L, 1–2; он же. Бронза усть-полуйского времени. – С. 155, 157, 162–164, рис. 1, табл. XIII–XIV; он же. Наскальные изображения Урала. – С. 91, рис. 55; Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. – С. 77, табл. II, 18–19; С. 99, табл. XV; она же. Археологические памятники севера Западной Сибири. – С. 34, рис. 19; с. 35, рис. 20; Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири... – С. 56–57, рис. 42–43; Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Указ. соч. – С. 18, рис. 13; С. 32–33, рис. 30–31; с. 55, рис. 50; с. 70, рис. 64; с. 75, рис. 70; с. 76, рис. 72; с. 85, рис. 79; Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. – С. 78, 79, рис. 61–62; С. 89–91, рис. 73; С. 110–111, рис. 95; С. 115, рис. 100–101 и др.

40. Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси. – С. 10–12, 15–16.

41. Из-за слабой сохранности в XX в. традиционной культуры остальных групп хантов и манси можно с уверенностью говорить лишь о северных и восточных хантах и северных манси.

42. Историко-этнографический атлас Сибири; Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. – С. 281–282.

43. Тем не менее и у них есть обряды, в которых фигурируют цифры 4 и 5, связанные с представлениями о душе: число дней медвежьего праздника, число жердей, покрывающих берестяное полотнище на могиле. – Шатилов М.Б. Ваховские остяки // Труды Томск. краевого музея. – Томск, 1931. – Т. IV. – С. 111; Соколова З.П., Месштыб Н.А. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских,

юганских) хантов и аганских ненцев. Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. – М., 1993. – С. 183.

44. Об обычае избегания у них см. прим. 50–52.

45. Мифы, предания, сказки... – С. 329.

46. Соколова З.П. Социальная организация обских угров (К истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. – М., 1974. – С. 130; Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии. Нов. серия. – Т. LI. Но существуют и иные точки зрения, см., напр.: Смирнова Я.С., Першиц А.И. Избегание: традиционная оценка или "этнический нейтралитет" // СЭ. – 1978. – № 6; Арутюнов С.А. Анализ и оценка избегания // СЭ. – 1979. – № 1.

47. Народы Южной Азии. – М., 1963. – С. 264, 292, 381, 463; рис. на с. 309, 331, 357. – (Сер. "Народы мира"); Соколова З.П. Платок в культуре хантов и манси // Сибирский этнографический сборник. – М., 2000. – Вып. 10: Этнография народов Западной Сибири.

48. Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье. – С. 238–240.

49. Соколова З.П. Ардвн Сура Анахита и "Злата баба" финно-угров // Советская археология. – 1990. – № 3.

50. Мифы народов мира. – М., 1988. – Т. 2. – С. 154; Гемуев И.Н. Мирозрение манси. – С. 214–217.

51. Приношу глубокую благодарность А.Н. Седловской за консультацию по данному вопросу.

52. Ксенофонтов Г.В. Эллэйада. – Новосибирск, 1977. – С. 118.

53. Саввин А.А. Лебедь // Архив Якутска. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 69. Л. 43. Приношу свою глубокую признательность и благодарность Е.Н. Романовой, любезно предоставившей мне для публикации материалы рукописи ее докторской диссертации "Мифология и ритуал в якутской традиции". Она же указала и на книгу Г.В. Ксенофонтова.

54. Устное сообщение Е.Н. Романовой.

55. Романова Е.Н. Мифология и ритуал в якутской традиции: Дисс. ... докт. ист. наук. – Якутск, 1999.

56. Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье. – С. 230; Носилов К. Чохрынь-ойка // Гражданин. – 1887. – № 75.

57. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований... – С. 220–222, рис. 9–10.

58. Народы Южной Азии. – С. 399.

59. Там же. – С. 801.

60. Танцевальная изба (конд. манси. *jeuxnä-küäl*). О ней см.: Ahlquist A. Wogulisches Wörterverzeichnis // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. – 1891. – Vol. II. – P. 9b; Мифы, предания, сказки... – С. 143 – упоминается "помещение, предназначенное для собрания воинов, предназначенное для собрания сватов"; с. 325 – "дом для веселья юношей, дом для веселья девиц"; с. 445 – "старый игральный дом"; Соколова З.П. Материалы по жилым, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Сибирский этнографический сборник. – М., 1963. – Т. V. – С. 255. Приведены термины: конд. манси – "дом для собраний", северн. ханты – "гостевой дом", "дом, где справляется свадьба", иртышск. ханты – "большой дом для сбора гостей и воинов".

61. Выражаю свою признательность Д.А. Функу за подсказанные им аналогии.

ЗАПРЕТ И МЕРА В НОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЕ АБОРИГЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА*

В последние годы в Российское законодательство все более уверенно входят понятия, ранее более характерные для этнографической науки. В ряде Федеральных законов, принятых в 1999–2001 годах, появились статьи о возможности правового регулирования природопользования и внутренних вопросов жизни общин на основании обычаев и традиций коренных малочисленных народов.

Это уже как минимум третья попытка Российского государства принять во внимание, учесть обычаи и традиции народов. Две предыдущие связаны с реформами М.М. Сперанского ("Устав об управлении инородцев" 1822 г. и другие) и политикой Советского государства в 1920-е годы. Не останавливаясь подробно на описании этих документов, отмечу лишь, что в них подчеркивалась связь культурно-хозяйственного облика этих народов с возможностью ведения судопроизводства на основании их обычаев¹.

В настоящее время можно говорить уже об устойчивой тенденции в законодательной практике, что вызывает необходимость осмысления различных ее аспектов. Особый интерес к вопросам обычного права вызван как общей неразработанностью их в научной этнографической литературе последних лет, так и практической необходимостью применения научных знаний об обычаях и нормах коренных малочисленных народов в работе по защите их прав.

Мои суждения строятся в основном на материалах полевых этнографических исследований 1990–2001 годов среди ханты, манси, лесных ненцев Западной Сибири. Кроме того, в последнее время у меня была возможность изучать то, как аборигены воспринимают и интерпретируют нормы обычного права во время семинаров, проводимых Ассоциацией коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ и общественной организацией Правовой центр "Родник"².

В данной статье я хочу остановиться на двух наиболее существенных элементах нормативной культуры аборигенных народов – запрете и мере.

Нашему поколению исследователей народов Севера представилась возможность изучать жизнь аборигенов в период существенных трансформаций, характерных для российского общества и государства в последние десятилетия. В Западной Сибири многие процессы приобрели особую остроту на фоне активного промышленного развития, сокращения ресурсов традиционного природопользо-

* Мое желание опубликовать статью в сборнике, посвященном юбилею Н.А. Томилова, вызвано тем, что именно Николай Аркадьевич поехал со мной в мою первую этнографическую экспедицию на Конду в 1977 г. Я тогда еще не задумывалась над тем, что представляет из себя культура аборигенов в современном мире и почему она занимает особое место, моя задача заключалась в том, чтобы собирать этнографический полевой материал по культуре восточных манси, о которых было мало свидетельств в этнографической литературе того времени. Я очень благодарна Николаю Аркадьевичу Томилову за то, что он подсказал мне народ, изучением которого мне следует заниматься. Николай Аркадьевич всегда поддерживал молодых сотрудников кафедры, благодаря чему и я имела такие прекрасные возможности проводить полевые исследования в течение четырех лет (1976–1980 гг.).

вания, ухудшения состояния природной среды и активной деятельности аборигенов по защите своих прав на традиционный образ жизни.

Судьба манси, живущих по реке Конде и ее притокам, является в этом смысле показательной. Полевые исследования среди кондинских манси проводились в конце 70-х и конце 90-х годов XX века. Район, в котором живут представители этой группы манси, занимает особое место в истории нефтяного освоения Западной Сибири – именно на Конде заработало первое месторождение нефти в Ханты-Мансийском округе почти пятьдесят лет назад. Тогда государство, как заявляли политики, было заинтересовано только в том, чтобы этой нефти было много. Сейчас ситуация, на первый взгляд, иная – в стране принята новая Конституция, законы, защищающие права коренных малочисленных народов; уже десять лет в Ханты-Мансийском автономном округе существуют "родовые угодья" как земли, специально выделенные для традиционного природопользования. Но к концу XX века уникальный язык, которым владели кондинские манси, уже исчез, по несколько его слов знают лишь некоторые пожилые люди. Манси живут, как русские, большей частью в поселках и городах. Кондинские манси за редким исключением не стремятся закрепить за собой землю и жить на "родовых угодьях".

Жизнь "лесных людей", как раньше называли манси, ушла в прошлое. Охота и рыболовство как основа жизнеобеспечения сохраняются и развиваются здесь только в нескольких семьях. Успешно развивает традиционное природопользование с использованием современных технических и экономических возможностей лишь община "Карым", которая занимается охотой, рыболовством, сбором дикоросов. За общиной закреплены промысловые угодья на месте старой деревни Карым, где жили их предки, и в лесу, где они традиционно охотились. В рамках общины работает фактория. Она собирает рыбу и дикоросы у жителей ближайшего поселка Шугур и занимается реализацией продукции традиционных промыслов в ближайших городах. Община при поддержке Госкомсевера построила небольшой завод по переработке мяса и рыбы.

Попыткой сохранения культуры кондинских манси является Учинский музей под открытым небом (д. Половинка). Музей – как старая мансийская деревня. Здесь несколько домов, хозяйственные постройки, священный амбарчик. Все дышит жизнью, как будто хозяева ушли, но скоро вернуться. Десять лет назад этот музей создал Анатолий Николаевич Хомяков, он показывает здесь весь процесс рыболовства и обработки рыбы. В запруде они с женой учат детишек из деревни плавать на долбленках. Детям это интересно, а Хомяков считает, что, если люди будут выселяться на родовые угодья, им пригодятся знания, полученные в музее, где можно посмотреть настоящие предметы и трудовые процессы. Есть здесь и курсы рукоделия для девочек, на которых они учатся плести из бисера. В 1997 году, когда я была в Половинке, Анатолий Николаевич начал создавать новую экспозицию, для которой собирает типичные современные вещи, ведь и они когда-то станут стариной, и мечтает создать парк-музей в лесу вокруг "священной горы". Хомяков считает, что так удалось бы сохранить и лес, и памятники истории, да и туристам было бы что показать, ведь уже сейчас приезжают посмотреть музей не только из ближайшего города Урая, но и из-за границы.

Анатолий Николаевич, как и большинство манси, почти не отлучался со своей родины и может рассказать об изменениях в жизни кондинских манси в последние сорок-пятьдесят лет: "Промышленное освоение в Кондинском районе связано в первую очередь с леспромпхозами, там и сейчас работают некоторые манси. Часть работает в Урае у нефтяников. Но когда предприятия стали акционерными обществами, начались сокращения и многих аборигенов, не имевших специальной подготовки, уволили. Леспромпхозы принесли огромный вред, хотя сначала люди были

довольны. Они построили школу (до этого дети должны были уезжать в интернат), электростанцию, а потом мы увидели: вырубил все леса, начались пожары, браконьерство. Когда стали сселять манси в большие села, многие колхозы распались и люди оказались без работы и средств к существованию. Экономическое положение за последние годы ухудшилось, и зарплату не платят даже тем, у кого есть работа. Многие и манси и русские получают пособия по безработице, которое платят более регулярно, чем зарплату, и вообще не хотят работать. В последние годы появилась возможность получить родовые угодья, но их нужно обустроить с нуля, и немногие к этому готовы. Да и хороших земель осталось мало".

Наряду с музеями, которые есть теперь в округе почти в каждой деревне, возрождением культуры занимаются школы. В Кондинском районе национальная школа работает в деревне Шугур. В ней есть музей, рыболовецкий стан, где мальчиков учат делать традиционные средства лова и пользоваться ими. На уроках физкультуры дети знакомятся с национальными видами спорта. Как отдельный предмет изучается культура народов Севера. Учителя в Шугурской школе в основном молодые, и они многому учатся вместе с детьми, стараются побольше узнать о культуре манси, коренных жителей Кондинского района. В школе преподается и мансийский язык. Я была на одном таком уроке во втором классе: дети читают и переводят, но не могут говорить на этом языке. Во-первых, они изучают северный диалект мансийского языка, на котором никогда не говорили здесь, а во-вторых, и это, наверное, главное – с ними никто не может говорить на родном языке. У детей хорошая память, они учат мансийские стихи и охотно их читают, но возродить мансийский язык на Конде, боюсь, уже невозможно.

Почему так произошло и сколько еще потеряют люди на пути изменений, которые принесла в Западную Сибирь нефть? Когда этой зимой я опять была в Ханты-Мансийском автономном округе, то встречалась с разными людьми, в том числе беседовала с известным не только в округе, но и в мире художником Геннадием Степановичем Райшевым о жизни коренных народов в современном мире, о важности или неважности для них законов, которые принимает государство.

Геннадий Степанович сказал: "Большой катер и маленькая хантыйская лодочка. Им надо идти по одной реке. Им трудно вместе. Непременно волна, которую создает катер, захлестнет маленькую лодочку. Как найти компромисс, чтобы не получилось этого потопления? Если они идут рядом, то катеру нужно соблюдать меру движения, чтобы его волна не захлестнула лодочку.

Нужны или не нужны законы вообще, не стоит говорить. Раз вторглись в мир живой природы хантов, то, естественно, взаимоотношения нужно установить, найти границы, чтобы не разрушить и тот, и другой мир. Добывается нефть, портится природа, экологические проблемы, стрессы переживает земля, и люди тоже переживают. Привести законы в соответствие с жизнью необходимо, но не получается это. Не хватает нужных рычагов у маленького народа, чтобы законы и мера были для него правильны. Всегда закон идет против, или исполнение его невозможно. По той же причине, по которой катер победит маленькую лодочку, – она не может перенести таких волн. Надо сбавить ход катеру, чтобы не повредить этому челну, чтобы не утопить человека. Надо найти меру движения, чтобы это соотношение было приемлемым. А мера все время нарушается. Начинается движение, возникает катастрофическое состояние. Нужно дать фору маленькому челну, чтобы он мог также проехать по жизни, как этот катер. Найти скорость, определенность, берега, найти меру отношений. Здесь и возникает вопрос – что такое государство, ради чего оно существует? Ведь здесь живут не только ханты, манси и ненцы. Здесь множество других людей. Здесь множество русских, у них тоже есть свои претензии к

этому большому кораблю. Ну, может они немного в лучшем положении, потому что оседлая жизнь иная. Жизнь неоседлого населения более специфична, к ней надо еще с большей осторожностью подходить, и делать особые законы, и исполнять их неукоснительно, и никоим образом не нарушать".

Я привела столь длинную цитату из интервью с Г.С. Райшевым потому, что в нем выражается, на мой взгляд, важнейшая черта образа жизни коренных малочисленных народов. Именно понятия меры и запрета определяют идеологию обычного права.

Попытки ввести обычное право аборигенов в правовую систему Российского государства предпринимаются в нашей стране не впервые и свидетельствуют о поисках верной политики в отношении этих народов. Почему это происходит и как включается обычное право в государственную правовую систему?

К настоящему времени приняты три закона, регулирующих жизнь коренных малочисленных народов Севера: "О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации" (1999 г.), "Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока" (2000 г.), "О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока" (2001 г.). Все они содержат указания на необходимость учета традиций и обычаев этих народов.

В федеральном законодательстве не используется термин "обычное право", там говорится о традициях и обычаях народов. Вероятно, это связано с тем, что у этнографов³ и юристов нет единого определения обычного права. Мне кажется, наиболее адекватным содержанию этого понятия является определение – обычай, получивший общественную санкцию в определенном сообществе, то есть норма, известная и обязательная для всех. Эта норма должна быть характерна для какого-то достаточно локального сообщества, такого, где все друг друга знают.

В литературе не раз отмечался синкретичный характер обычного права, когда нормы поведения и регулирования отношений к природе, ресурсам внутри сообщества сочетают в себе и религиозные, и моральные нормы. Именно моральная оценка действий человека, нарушившего норму, является главной в наказании. У кондинских манси женщина, собравшая бруснику до срока, должна пройти с пайбой (берестяной короб для сбора и хранения ягоды. – Н.Н.), набитой камнями, по деревне. Для понимания этой нормы важно отметить, что на Конде сбор ягод всегда имел и сохраняет сейчас промысловое значение. Продажа собранных за лето семьей ягод являлась одним из основным источников существования, поэтому общество (жители одной деревни) строго следили за тем, чтобы никто не нарушал сроков сбора дикоросов. Рассказавшая мне об этом случае сказительница А.М. Конькова отмечала, что после такого наказания, которая она сама считала суровым, женщине-нарушительнице было стыдно смотреть в глаза односельчанам и трудно жить в деревне.

Это моральное наказание, но оно может быть более жестоким, чем судебное решение. У северных ханты на памяти ныне живущих людей известна история женщины, которая была уличена в воровстве. При этом был совершен обряд – собачью мышцу привязали к топляку (траве) и у укравшего человека всю жизнь тряслась рука, подобно этой траве. Нарушение нормы (воровство) настолько серьезно, что наказание за это преследует человека всю жизнь.

Вообще отношение к воровству является одной из характерных черт нормативной культуры коренных народов. Строжайший запрет воровства сохраняется у всех групп аборигенов. На эту их черту обратил внимание М.Б. Шатилов во время проведения полевых этнографических работ среди ваховских хантов. Он отмечал,

что кража считается наиболее тяжким преступлением, "когда бесчестие преступника за подобное преступление распространяется в сознании остяков на всю его семью и даже на ближайших его предков"⁴.

В традиционном обществе аборигенных народов существуют неукоснительные запреты. Причем иногда, описывая эти нормы, этнографы отмечают, что люди на вопрос: "Почему?" отвечают: "Нельзя", не вдаваясь в подробности. Я думаю это связано не с тем, что люди забыли⁵, а с тем, что, по их представлениям, такого ответа достаточно.

Понятия меры и запрета тесно связаны в обычном праве. Люди не только соблюдают меру, но и налагают запрет на ее нарушение. Мера определяется в первую очередь в отношении к окружающему миру, природе, земле. Возможность такого неистощительного природопользования связана с идеологией аборигенных сообществ и с организацией хозяйственной деятельности в них. В настоящее время оленеводы Западной Сибири имеют небольшие стада – до 500 оленей, чаще значительно меньше. Количество оленей строго лимитируется состоянием пастбищ. В современных условиях из-за нефтедобычи и связанных с нею нарушений окружающей среды оно и не может быть увеличено. Но, кроме этих техногенных ограничений, которые нарушили меру, на севере существовали "естественные" ограничители, которые определяли меру. В Государственном историческом архиве я смотрела материалы по оленеводам Архангельской губернии, относящиеся к середине XIX века. Интересно, что в них приводятся доводы против чрезмерного увеличения поголовья оленей и о необходимости сохранения "тундр" в основном за счет сокращения доступа русских и коми-зырян⁶. Конечно, мера в использовании возобновляемых природных ресурсов строилась и на том, что численность и, главное, плотность населения в XIX веке была намного меньше современной. Но это обстоятельство было не единственным. Аборигены сознательно представляли и представляют свои нормы природопользования ресурсосберегающими. В.П. Евладов подробно описал нормы и правила охоты на песцов у ненцев, которые категорически протестовали против способов, применяемых зырянами. Приведу лишь один пример из его книги: "...разрывание нор – способ, не требующий объяснения, применять который не станет ни один ненец, ибо, по их понятиям, разрытие норы равносильно разлому чужой нарты"⁷. Мне приходилось слышать на международных встречах коренных народов, как наши оленеводы обвиняли скандинавских в том, что те не сберегли пастбища, увлекшись получением прибыли.

Понятие меры связано с представлением о прибыльности и неприбыльности традиционного природопользования. Именно мера и позволяла аборигенным народам жить в течение длительного времени, вплоть до прихода русского государства, практически не нанося ущерба природе. Традиционное природопользование в принципе не прибыльное и именно поэтому нуждается в особом отношении государства. Но именно оно может сохранить уникальную не только по своей красоте, но и по высокой ранимости, чаще всего необратимой, северную землю.

На мой взгляд, традиционное природопользование не прибыльно, в том смысле, что извлечение прибыли не является его основной целью. Мне представляется, что эта проблема возникла в кругу ученых, а не охотников и оленеводов, поэтому уместно использовать определение Гражданского кодекса для некоммерческой деятельности. В статье 50 отмечается, что "некоммерческие организации могут осуществлять предпринимательскую деятельность лишь постольку, поскольку это служит достижению целей, ради которых они созданы, и соответствующую этим целям". Мне кажется, что другая деятельность приводит к разрушению традиционного природопользования, отходу от доктрины устойчивого развития. И тогда ханты или ненцы станут обычными предпринимателями и их жизнь будет

регулироваться уже другими законами. Вместе с тем прибыль, которую извлекают коренные народы из продажи, например, рыбы, идет на их же жизнеобеспечение. В этом смысле их торговля мало чем отличается от тех обменных отношений, которые существовали издревле в обществах коренных народов.

Нужно помнить, что идеология обычного права не всегда соответствует практике. Нормы обычного права ближе к жизни, чем закон, принятый государством, но они, так же как и законы, нарушаются. При традиционном образе жизни мера в использовании ресурсов в отношении к природе сохраняется коренными народами в большей степени, так как является основой для их жизнеобеспечения. В этом обществе не говорят о том, что можно. Важно самим следовать запретам и передать детям знания о них. Я думаю, можно говорить о запретительном характере норм обычного права. Эта черта является наиболее соответствующей жизни – нет излишней регламентации, есть запреты – все остальное разрешено. Но эта черта является и наиболее правовой, и на основе этого правовые обычаи (или обычное право) могут войти в правовую систему государства.

Другая линия развития обычного права аборигенных народов в современных условиях связана с развитием самоуправления. Реальное самоуправление лишь зарождается на Российском Севере, и одну из потенциальных возможностей для него дает Федеральный закон "Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока". В статье 4 этого закона отмечается: "Решения по вопросам внутренней организации общины малочисленных народов и взаимоотношений между ее членами могут приниматься на основании традиций и обычаев малочисленных народов, не противоречащих федеральному законодательству и законодательству субъектов Российской Федерации и не наносящих ущерба интересам других этносов и граждан".

Закон в этой части в какой-то мере опережает современное развитие аборигенных народов и может быть применим лишь для некоторых из них. Выполнение этой статьи закона также требует от аборигенов и большой ответственности за свою деятельность, умения самостоятельно определять меру в отношениях.

В первую очередь нужно оговориться, что далеко не все аборигены сегодня живут или собираются жить общинами. Даже среди тех, кто сохраняет и развивает традиционный образ жизни, многие предпочитают жить отдельными семьями, когда владельцем земли может старший мужчина в семье. Часть общин вступает в более активные, в основном обменно-торговые отношения с другим населением, и эти отношения подчас регулируются уже другими нормами.

Данная статья закона может служить руководством для аборигенов, живущих на основе традиционного природопользования. Такие общины в своей внутренней жизни руководствуются общими принципами организации не только хозяйственной деятельности, но придерживаются в основном общих правил в семейной и общественной жизни. Это касается, например, правил отношения к земле, оленям, правил поведения на охоте, в рыбной ловле, собирательстве, поведенческих запретов в быту. Правда, сегодня на аборигенов очень сильно влияют работающие на их землях промышленники, в частности нефтяники, у части аборигенов меняется отношение к земле. По нормам права ханты, манси, лесных ненцев человек должен не наносить земле никакого урона, не только не нарушать ее поверхность, но даже не оставлять следов. К этому приучают с детства. Если дети, играя, падают на снег, оставляя след, то старшие учат их этого не делать. А оставшийся от упавшего след на снегу нужно обязательно засыпать. Ведь зверь оставляет след, и его по следу находит охотник.

Ханты, ненцы, манси ходят как бы над землей, и это не метафора, возможно, этому их научили бесконечные передвижения по болотам. А есть такие участки земли, на которые нельзя наступать даже их легкой походкой, тогда, чтобы там (это обычно священные земли) пройти, к подошвам ног привязывают бересту, чтобы еще больше защитить землю. Если представителям коренных народов приходится копать землю, то обязательно совершаются соответствующие обряды, и это должно быть связано с необходимостью, очевидной при их образе жизни.

Анализируемая статья закона дает возможность соблюдать характерную для нормативной культуры "меру в запретах". Например, из-за каких-то внешних обстоятельств изменилась жизнь в общине, не осталось ни одного мужчины – хранителя и знатока обрядов и ритуалов. В этой ситуации роль такого мужчины берет на себя женщина⁸. Если у семьи маленькое стадо оленей, то они не употребляют в пищу важенок, чтобы сохранить будущее потомство. Но если наступит время, что мясо этой важенки будет единственной пищей для людей, то запрет может быть снят.

В этом смысле можно сказать, что государство иногда предлагает свою модель – "запрет без меры". Например, аборигенам Сахалина запрещено ловить рыбу в одной реке в течение всего года, так как река является нерестовой. Рыба для них – основная и часто единственная пища. Вследствие этого запрета государственные предприятия вылавливают в этой реке и привозят населению по 100 кг рыбы на человека в год (что недостаточно), а люди лишены возможности заниматься традиционным и привлекательным для них видом деятельности, являются безработными, со всеми вытекающими из этого положения финансовыми и психологическими проблемами. В результате и государственные службы, и население нарушают природоохранные нормы. Подобным "запретом без меры" можно считать и действовавший в течение многих лет запрет эскимосам Чукотки добывать китов, охота на которых является этнообразующим признаком их культуры.

В нормах обычного права, существующих у представителей коренных народов, проявляется одна из основополагающих черт их мировоззрения – большая ответственность за свою землю и родовые угодья, когда люди рассматривают свое право на родовые угодья в первую очередь как свою обязанность по отношению к этой земле. Другой важной чертой этой идеологии является то, что по нормам обычного права землю не распределяли жестко между людьми, владения могли накладываться одно на другое. Аборигены даже говорят, что если бы нефтяники правильно относились к земле, то и им можно было бы дать землю, но они не понимают, не чувствуют хантов и ненцев как своих соседей. В распределении родовых угодий также сказались эти нормы – ханты, манси и ненцы распределили земли по договоренности с соседями, для них именно это было главным. При этом соседи чувствуют друг друга, стараются не мешать, не портить пастбища, они все (если сохраняют идеологию традиционного образа жизни) сохраняют эту землю, поэтому сами знают, что будет хорошо для соседа, а что нет.

Конечно, сегодня эта идеология подверглась деформации, и ряд представителей коренных народов воспринял потребительское отношение к земле. Однако анализ именно данных норм обычного права, на мой взгляд, в определенной степени объясняет причину неудачи государственной законодательной политики в отношении этих народов, а также принципиальное отличие их модели природопользования от принципов техногенного населения, идеология которого строится на осознанной необходимости максимального использования земли и природы в целом.

Земля не может принадлежать человеку, он может только следить за ней, поэтому концепция "отторжения земель под промышленное освоение" вообще не воспринимается хантами и ненцами. Возможно, в этом кроется одна из причин того, что они так легко пустили на свои земли приехавших геологов, а затем нефтяников. Старики теперь говорят, что думали, что те поработают, если им так нужно, и уйдут.

Когда я обсуждала различие между позитивным законодательством и нормами обычного права, один из идеологов движения коренных народов Л. Тарагупта сказал мне: "Я имею в виду нравственные нормы и законы. У государственных законов иное свойство: все они отражают сегодняшний день. Ни один из них никогда не будет идти впереди жизни. Любой столкнется с интересами многих людей. Как подводить под закон то, о чем я сейчас говорю? Так, мол, не поклонись, за это тебе штраф. Ты должен серебряную монету бросить, а ты кинешь медную, за это будешь наказан... Я один закон признаю – взаимной ответственности".

Современный взгляд официального права на традиционное природопользование в наибольшей степени выражен в недавно принятом законе "О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации". В нем впервые дается определение обычаев как традиционно сложившихся и широко применяемых коренными малочисленными народами правил ведения традиционного природопользования и традиционного образа жизни. В законе указывается, что правовое регулирование отношений в области образования, охраны и использования территорий традиционного природопользования осуществляется в том числе и обычаями этих народов (ст. 2). Также обычаи, наряду с законодательством, регулируют и использование природных ресурсов, находящихся на территориях традиционного природопользования (ст. 13). Время покажет, насколько этот закон соответствует чаяниям коренных народов. Но, на мой взгляд, он дает большие возможности для развития традиционного природопользования. Важным фактором его жизнеспособности станет использование аборигенами этого закона в защите своих прав, в том числе и судебной. Особые дополнительные гарантии судебной защиты традиционного природопользования предоставляет Федеральный Закон "О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ". В статье 14 этого закона записано: "...При рассмотрении в судах дел, в которых лица, относящиеся к малочисленным народам, выступают в качестве истцов, ответчиков, потерпевших или обвиняемых, могут приниматься во внимание традиции и обычаи этих народов, не противоречащие федеральным законам и законам субъектов Российской Федерации..."

Интересно, какие доводы приводят аборигены при отстаивании своих прав в ролевой игре "Судебный процесс". Такие игры проводятся на семинарах по правовому образованию представителей коренных народов. Методика этих ролевых игр разработана специалистами Правового центра "Родник". Она строится на том, что сначала аборигены слушают лекции о Конституции РФ, Федеральных законах и методах их применения, а затем используют эти знания при разыгрывании (по заранее предложенной им фабуле) ролевой игры, в которой они исполняют роли всех участников процесса.

Так, во время проведения игры "Судебный процесс по отмене решения администрации о выделении промыслового участка коммерческой фирме, в то время как на нее претендует родовое хозяйство"⁹ "истцы" и эксперт-этнограф использовали следующие доводы. Во-первых, они отмечали, что их позиция строится на статье 49 Федерального закона "О животном мире", дающей им право на приори-

тетное пользование животным миром, которое включает в себя "предоставление первоочередного выбора промысловых угодий..."

Кроме того, они основывали свои выступления в "суде" и на нормах обычного права, которые отличают их от природопользования коммерческих организаций. "Истцы" по делу объясняли, что, если они получают этот участок, они не нанесут вреда природе, так как соблюдают меру в использовании ресурсов. Их доводы строились на следующих положениях:

- Их хозяйство носит комплексный характер, использование всех ресурсов животного и растительного мира позволяет "не брать у природы лишнего".
- Использование ресурсов в течение целого года.
- Максимальный охват территорий и водных участков при полуседлом образе жизни.
- Традиционно существующие у них ограничения по срокам использования некоторых ресурсов, например рыбы в период нереста, ведения промысла в некоторых реках, озерах и т. п.

Конечно, нужно учитывать, что во время такой игры представляется идеальный вариант природопользования. В реальной жизни часто нарушаются как официально принятые законы, так и нормы обычного права. Но я думаю, что включение обычаев и традиций народов в канву законодательства может способствовать не только созданию правовой системы, чувствительной к их образу жизни, но и будет способствовать применению норм обычного права в сегодняшней и завтрашней жизни этих народов, тем более что они в значительной степени соответствуют экологическому законодательству, принятому нашим государством, и международным документам, направленным на сохранение природы.

Возвращаясь к нашему разговору с Г.С. Райшевым о большом катере и маленькой лодочке, мне хочется еще раз подчеркнуть важность соблюдения меры в отношениях между государством и коренными народами, которая в значительной степени возможна при включении норм обычного права в законодательство. И, возможно, это будет именно той силой, которая поможет маленькой лодке подняться на большой волне, которую создает катер.

1. Устав об управлении инородцев, глава VIII "О законах и обычаях"; Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР; О выполнении судебных функций органами туземного управления народностей и племен северных окраин РСФСР // Статус малочисленных народов России. Правовые акты. – М., 1999. – Кн. 2. – С. 11–12, 26, 33.

2. Работа Правового центра "Родник" по правовому образованию коренных малочисленных народов Севера осуществляется при финансовой поддержке Института "Открытое общество", программа "Право".

3. Из этнографических работ назову лишь наиболее известные: Першиц А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. – М., 1979. – С. 210–241; Зибарев В.А. Юстиция у малых народов Севера (XVII–XIX вв.). – Томск, 1990; Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890–1998 гг. – М., 1998; серия книг по юридической антропологии, вышедшая в 1999–2001 г. в Институте этнологии и антропологии, и другие.

4. Шатилов М.Б. Ваховские остяки. – Тюмень, 2000. – С. 140.

5. Нельзя забыть часть нормы, норма может "жить" только полностью или быть полностью забытой и не использоваться в обществе.

6. Государственный исторический архив. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 6: 1879 г. "По вопросу о передаче самоедов в ведение местных по крестьянским делам учреждений".

7. Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. – Тюмень, 1992. – С. 179–181.

8. Устное сообщение А.С. Сопочиной.

9. Семинар проходил в мае 2001 г. в Поронайске Сахалинской области. В нем участвовали коренные народы Севера – нанайцы, нивхи и ульта.

В.П. Дьяконова

О ЗНАЧЕНИИ РЕКИ И ВОДЫ В КУЛЬТУРЕ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

Рассматривая значение в жизни народов мира древних речных цивилизаций, Л. Мечников подчеркивал важность давних преданий и гимнов, запечатлевших обстоятельства, при которых появился данный народ. Такую или даже более значимую информацию несут топонимистические материалы о реках и данные языка о воде

В Саяно-Алтае, регионе, обладающем насыщенными водными ресурсами, река и вода определяли многие процессы жизнедеятельности и идеологии местных тюркоязычных народов. Замечу, что только на территории Тувы, расположенной в центре Азии и являющейся частью обширного Саяно-алтайского нагорья, протекает 8 тысяч рек. Здесь же берет начало одна из величайших рек мира – Енисей, носящий в своем верхнем течении тувинское название Улуг-Хем ("Великая Река"). Протяженность Енисея в пределах Республики Тыва более 200 километров. Этническая история и культура тюркоязычных народов Саяно-Алтая в значительной степени связана с наименованием рек и названием воды. Топонимический материал давно стал надежным источником в исследованиях по воссозданию картины расселения народов, их этнических связей, отслеживания процессов ассимиляции, смешения различных групп, характерных особенностей хозяйства и быта населения этого обширного региона.

Топонимика тувинских рек свидетельствует о проживании в Туве с глубокой древности племен и народов тюркского и нетюркского происхождения. Разноязыкий этнокультурный конгломерат народов на протяжении многих столетий формировал общую этническую территорию, хозяйственно-культурный тип тувинцев. О роли и степени влияния на формирование тувинского народа монголоязычных племен создано значительное число фундаментальных трудов зарубежных и отечественных исследователей. В контексте заданной проблемы можно заметить, что появление монгольских компонентов в этногенезе тувинцев относится к III–IV вв. н. э. Именно в это время северные монголоязычные племена выступают в летописях под названием *шивэй*. *Шивэй*, по свидетельствам китайских летописей, составляли особое племя киданей и были потомками динлинов. Проживание потомков динлинов с этнонимом шивэй территориально локализуется в восточной Туве в пределах Каа-Хемского кожууна (района). Именно здесь их историческое пребывание сохранили топонимы рек Биче-Шивэй, Улуг-Шивэй и Шивэй. Естественно-географические условия территории Каа-Хемского района, особенно в зоне протекания указанных рек, определяли хозяйственную деятельность населения с древности вплоть до начала XX в.: здесь были развиты охота, собирательство и в меньшей степени "ручное" рыболовство. Горно-таежные зоны с

разветвленными гидросистемами в Саяно-Алтае и сопредельных территориях соотносятся с культурой так называемых "лесных", а не скотоводческих народов, хозяйство которых базировалось на охоте, оленеводстве (тоджинцы, цаатаны, тофалары) и присваивающих формах хозяйственной деятельности.

О большой значимости рек в политической истории тюркоязычных народов Саяно-Алтая свидетельствует существование ряда территориальных государственных образований, получивших от них свое наименование. На территории Тувы еще в начале XIII в. существовало государство (область) Кем-Кемджиут, названное так монголами. Это имя вошло в летопись Рашид-ад-дина. Название его определялось по рекам Хем (Енисей) и Хемчик. Заметим, о форманте кем\хем – "река" имеются серьезные исследования в отечественной и зарубежной науке. Вопрос о географическом распространении, значении и языковой принадлежности слова кем\хем ("река" – в тувинском языке) имеет давний и самостоятельный научный интерес. Большинство исследователей склонно относить его не к тюркским, а скорее к индоиранским образованиям с широким распространением на иранской почве. Некоторые ученые склонны полагать, что данное слово самодийского или финно-угорского происхождения¹.

Территория области Кем-Кемджиут располагалась по хребтам Танну-Ола и Саян, а между ними – долина Енисея. Известно, что начало XIII в. – время завоевательной экспансии Юаньской династии монголов в Южной Сибири и других странах Старого Света. В 1207 г. старший сын Чингиз-Хана Джучи начал военный поход для захвата народов Тувы и завоевания страны киргизов и кем-кемджиутов. Ряд военных походов Джучи и других военачальников монгольской армии проходил зимой. Стратегически важными дорогами для продвижения войска становились реки. Так, поход Джучи в 1218 г. для умирения восставших киргизов и присоединившихся к ним туматов (Восточная Тува) начинался по льду р. Селенги. А когда Джучи вошел в Туву, то "лед уже сковал реку Кем-Кемджиут. Он прошел по льду и, покорив киргизов, вернулся назад".

Для тюркоязычных народов Саяно-Алтая остается сложным вопрос о термине "река". Похоже, что слова река и вода являются синонимами, а для наименований различных видов гидрообъектов отчетливо прослеживается появление то привычного (вода), то второстепенного (река) значения. Во всяком случае, по древнетюркским памятникам (орхоно-енисейские руны, словарь Махмуда Кашгари), в языках и диалектах этносов Саяно-Алтая апеллятив *суу*, *суг* и его фонетические варианты имеют значения вода, река, жидкость, напиток, сок. И только в сутре "Золотой блеск" (X в.) на уйгурском языке термин *суг* выступает как "океан". В частности *суу* в телеутском языке используется в значении вода. Понятие "река" особенно в фольклоре и в речи пожилых людей передается термином *пайат*. У алтайцев термин *суу*, *суг* означает воду, а река, проточная вода обозначается парным термином *аккан суу*. Если не иметь в виду значения гидрообъектов как транспортных артерий, источников жизнеобеспечения (рыбный промысел, водоснабжение, орошение и др.), то они актуализируются через идеи и мироощущения человеком природы в системе религиозных представлений.

Для традиционных верований тюркоязычных народов Саяно-Алтая характерна большая значимость воды и всех видов водоемов. Только на мифологическом и религиозном уровнях отмечается присутствие такого понятия, как "море". В универсальной системе представлений о мире отмечается присутствие идеи деления Вселенной на три сферы: небесную, земную, подземную. По данным таких исследователей, как А.В. Анохин и Н.П. Дыренкова*, мироустройство у телеутов выглядело значительно сложнее. Телеуты полагали, что существует как горизонтальное, так и вертикальное де-

* Ряд полевых материалов и статьи этих исследователей о шаманстве телеутов из архива МАЭ (Кунсткамера) РАН опубликованы: Функ Д.А. Телеутское шаманство. – М., 1977. Далее автор делает ссылки на эту книгу.

ление Вселенной, состоящей из пяти сфер. Но и в алтайской, и телеутской моделях Вселенной водное пространство и все виды водоемов с сонмом божеств и духов соотносены только через *пу-чер* – действительной (алтайцы), реальной (телеуты) земель и подземным миром. В шаманских обрядах и культе тюркоязычных народов Саяно-Алтая вода наряду с представлениями о горах и лесе занимает наиважнейшее значение.

Общим моментом в представлениях о среднем мире, или реальной земле, являлась идея о том, что в месте проживания людей существует и сонм духов, божеств, положительно или отрицательно влияющих на все живое и человека. По шаманским представлениям алтайцев, центром реальной земли является гора, на вершине которой располагается молочное озеро (*сум-кол*), мифологически ассоциируемое с первоисточником всей жизни. В этом озере алтайские шаманы во время камлания на пути в *Йер-суу* проходили "очищение". В Туве имеется озеро с таким же названием, и оно является объектом особого почитания у всех тувинцев. Правда, к нему не совершают специальных поездок, но, проезжая или кочуя вблизи него, воздают ему знаки особого почтения в виде различных подношений, омываются его водой, произносятся молитвенные слова.

На восток от молочного озера (*сум-кол*), где очищается душа шамана на пути в верхний мир, располагается, по представлениям алтайцев, невидимая область, служащая местом нахождения одного из значительнейших персонажей алтайского пантеона – божества *Йер-суу*². Эта область расценивается еще и как "пуп земли и воды".

При камлании *Йер-суу* на пути души шамана встречается невидимое (как и сама область местообитания *Йер-суу*) озеро красного цвета, хозяином которого является *Кер-балык* в образе рыбы. Именно он (*Кер-балык*) поддерживает на себе все горы невидимой области *Йер-суу*. В представлениях алтайцев-шаманистов с этими персонажами связаны чрезвычайно важные для людей чаяния и надежды. Именно отсюда через камлание шаманы получают информацию о возможности получения зародышей скота, зародышей детей. В самом названии области *Йер-суу* обращает на себя внимание нерасчлененность и взаимосвязанность – пуп земли-воды. Семантически такая нерасчлененность может расцениваться как символ животворящего женского начала, где акт рождения связан с водой, чревом, кровью, пуповиной. Иконография образа *Йер-суу* в алтайских мифах отсутствует, внешне-го образа божества не существует.

В подчинении *Йер-суу* находятся все местные духи земли-воды. *Йер-суу* ведает ими, сообщает шаману, от какого из них он может получить желаемое для адепта, который заказал целевое камлание (падеж скота, малый приплод, бездетность, младенческая смертность). Духу Земли-Воды у алтайцев жертвоприношение и специальное камлание устраивается раз в три года. Обычно такое жертвоприношение соби-рает большое количество участников, в жертву *Йер-суу* приносится лошадь и баран.

Уже отмечалось, что важной составной частью невидимой области *Йер-суу* является красное озеро, где обитает *Кер-балык*. В алтайском шаманстве с зооморфным существом в виде рыбы (*Кер-балык*) связаны особые представления. *Кер-балык* является вместилищем\чревом душ-зародышей людей и скота. Они передавались по необходимым каналам через дыхание (*тын*) *Кер-балыка*. *Йер-суу* в свою очередь вручал их родовым духам – покровителям людей, обитающих в юрте. При всей идеологической и реальной важности этого образа в алтайском шаманстве мы не находим каких-либо следов сопричастности шаманов с этим персонажем, отсутствует и его иконография. В то же время у телеутов, хакасов, кумандинцев, шорцев с образом *Кер-балык* связаны многоуровневые представления как самих шаманов, так и обрядовая практика, проводимая простыми людьми.

Хакасская традиция росписи бубнов изображение *Кер-балыка*, связанного с водным пространством – морем, помещает в нижний мир, мир *Эрлика*. Но, невиди-

рая на место нахождения Кер-балыка, этот персонаж, наряду с другими видами пресмыкающихся и рыб, имел отношение только к шаману и его духам-помощникам. По шаманским представлениям хакасов, Кер-балык способствовал излечиванию конкретных видов болезней, в частности фурункулеза, различного происхождения нарывов. На шорских бубнах изображение Кер-балыка помещали вблизи дворца Эрлика. Этого духа-помощника шорские шаманы чтили весьма высоко, называя его мужественной, свирепой, необыкновенно большой рыбой, "пестрым духом-посредником", "шаманскими лыжами", необыкновенной силой для передвижения злых духов (кормосов). Шорцы-шаманисты верили в реальность встречи с Кер-балыком, который представлялся им в виде огромной, чудовищной гнедой рыбы во время весеннего ледохода. Они полагали, что хозяин реки в этом образе или в виде черного зверя во время ледохода крутится и ревет в водовороте льда и воды. Кумандинцы изображение Кер-балыка, наряду с ящерицами, лягушками, также помещали в нижней части бубна (мир Эрлика). По ряду сведений, этот персонаж водного пространства закрывал своим телом отверстие в земле, ведущее в подземный мир, откуда могли проникнуть на землю злые духи. Кер-балык, как и духи-помощники шаманов в виде рыб, ящериц, змей, лягушек, давались шаманам и шаманкам только духом хозяина воды, именно эта категория духов называлась *суг дан келген*, т. е. пришедшими из воды.

Образ Кер-балыка – один из главных персонажей в шаманстве телеутов. Его изображение обязательно помещалось в нижней сфере бубна, рисовалось белой краской, с зигзагообразной линией внутри, означавшей как бы его "внутренности". Его персонаж относился к категории добрых духов (*байана*) земли-воды не только у телеутов, но и у алтайцев³. Шаману и шаманке при камланиях этот дух способствовал совершать путешествия в любую зону Вселенной. Свои камлания шаманы начинали с призыва Кер-балыка – сына хана моря-океана *Талай-хана*. Кер-балык служил надежной защитой, он трижды опоясывал шамана крепким обручем, охраняя его от опасностей при путешествиях в любую сферу Вселенной⁴.

Талай-хана сын,
Дно океана движущий,
Дно океана качающий,
С врачующим ртом Кер-Балык,
Меня самого мужа – крепкий обруч⁵.

Помимо Кер-балыка, у телеутов к категории добрых духов, связанных с водным пространством, относились *Сулай-Кан* и *Талай-Кан*. Сулай-Кан у телеутов-шаманистов представлялся в образе матери воды, шаманы в камланиях обязательно встречались с этим духом-байана и делали ему специальные подношения. Но первым и значительным духом, связанным с водой, являлся Талай-Кан. В легенде о сотворении мира, записанной В.В. Радловым, рассказывается о том, что, прежде чем были созданы земля и небо, повсюду была вода⁶. Главным богом-творцом фигурирует *Тенгере Кайра Кан* (*Хайракан* у тувинцев). Он же сперва создал трех огромных рыб, на спинах которых укрепил землю. Сама земля, где живут люди, выступает персонифицированно – как некое сообщество духов, благодетельных для людей, и почитается ими под именем *Йер-суу* (Земля-Вода). Под Йер-суу алтайцами-шаманистами понималось сообщество или совокупность семнадцати великих ханов (властителей)⁷.

Рассматривая когорту, сообщество духов Йер-суу, В.В. Радлов четвертым могущественным властителем земли-воды называет Талай-Кана. Он считается властелином моря, покровителем умерших. Его также именуют Йайк Кан (властелин разлившихся вод). Местообитание его находится "около устья семнадцати морей, он верховный властитель всех вод земли". Здесь небезынтересно отметить и место

обитания одного почитаемого алтайцами-шаманистами персонажа, именуемого Алтай, считавшегося благодетелем алтайских народов, чтимого ими и поныне. Алтай Кан, по представлениям алтайцев, обитает у истоков реки Катунь и вздымающейся до неба горы Белуха. В этот же пантеон духов Йер-суу включен Кыргыз Кан, считающийся в алтайской версии богатым хозяином реки Кемчик (реальная река в Туве, приток р. Улуг-Хем, т. е. Енисей, у истоков Енисея)⁸.

Телеутские шаманы устраивали специальное камлание Талай-Кану, для этого возводили культовое сооружение из тальника (символ, знак духов воды), с развилкой наверху; между развилками протягивался шнур, к нему крепились шесть лентообразных кусочков тканей (*чалама*) определенного цвета (белый, красный) и морда летнего зайца. Тальник с развилкой (*тапты*) у шорцев, телеутов, теленгитов означает ступени лестницы. Поднимаясь по лестнице к Талай-Хану, шаман произносил:

На седьмую тапты-ступень насыпающий,
В семи водах [живущий] Палай-Хан,
Имеющий тальниковую тапты Талай-Хан,
Мать воды [ты есть] Сулай-Хан⁹.

По лестнице шаман попадал во время камлания к Талай-Кану с подношениями. Если чалама¹⁰ символизировала подношение властелину разлившихся вод кусков тканей, то морда летнего зайца выступала как маркер благополучного начала нового хозяйственно-календарного года, начинавшегося после прохождения ледохода, вскрытия рек. В путешествии к Талай-Кану телеутские шаманы перевоплощались в различные виды рыб (пескаря, стерлядь, линя, окуня, карася, осетра, щуку, хариуса, налима, ерша). Шаманам нередко приходилось воплощаться в различные виды рыб. Делали они такие воплощения и когда боролись друг с другом. Так, знаменитый тувинский шаман Хуренгей, хам родом из Кара-Холя (Западная Тува), соперничая со своим недругом шаманом, во время камлания стал уткой (одрек). Соперник в образе коршуна стал гоняться за уткой, тогда утка села на озеро, превратилась в рыбу и спустилась на дно. Но шаман-преследователь из другого рода стал тайменем (*пель*) и хотел заглотить рыбу, т. е. погубить жизнь Хуренгея хама*. Но рыба стала тиной, и это спасло шамана от гибели.

В образе рыб путь телеутских шаманов к Талай-Кану шел по р. Обь¹¹. Хотя В.В. Радлов отмечал, что Талай-Кан, по легендам алтайцев, являлся покровителем умерших, но скорее всего, как говорит телеутский материал, в его мир попадали души людей, утонувших в воде. Телеуты полагали, что сур** утопленника идет к Сулай-Кану или Талай-Кану. Сулай Кан у алтайцев почитает род *шакшалыг*.



Рис. 1. Оз. Кара-Холь. Тува. Фото автора

* О Хуренгее хама запись сделана от шамана М. Кужегет, 75 лет, в местечке Кара-Суг Аксы, Кара-Холь (Тува). Рыба таймень (пель) у алтайцев-шаманистов произошла от кусочка глины, оставшейся от стана (тела) Эрлика.

** Сур – образ, изображение, лицо, душа, свойственная человеку и скоту. См.: Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Казань. 1884. – С. 314.

В жертву Талай-Кану приносили серого с примесью другой шерсти и красного быка трехлетнего возраста. В нее же включался один сосуд браги и четыре *толу* (дар, выкуп, подношение). Обычно толу у народов Саяно-Алтая состояло из платьев, шуб, которые специально вынимались из мешков, развешивались там, где происходило камлание. Очевидно, что не случаен вид жертвенного животного, его возраст, масть – все это определено шаманским канонem для главного властелина вод, духов-хозяев воды.

Персонаж Талай-Кана, как и его многозначные определения в самом имени, характеристика его владений, местопребывание, несомненно, представляет большой историко-культурный интерес. Термин *malai* (монг. *dalai*) означает "океан", "море", "большая река"(?), в этих значениях термин зафиксирован в памятнике эпического содержания XIII в. "Легенде об Огуз-кагане". В словаре корней монгольского языка за термином *dalai* значатся:

1. Океан.

2. Большой, крупный, огромный. В этом значении слово *dalai* употреблялось уже в XIII в. и зафиксировано в "Сокровенном сказании", п. 280, в сочетании Далай-хаган. Далай-хаган есть титул великого монгольского хана. Согласно комментарию современного китайского ученого Ардажаба, данное словосочетание значит "хаган властвует над всеми (землями), окруженными океаном (т. е. всем миром, который представляется в виде острова, окруженного со всех сторон океаном). Этот титул был вырезан на печати великого монгольского хана Гуюка (1246–1248 гг.).

3. Большое количество. В значении "огромный, безграничный" слово далай часто входило в состав титулов монгольских князей и буддийских иерархов*. Можно предположить, что персонаж Талай-кана, органически связанный с одним из главных божеств пантеона древних тюрков *Йер-Суб*, оформился в среде огузских племен Центральной Азии. В позднее средневековье у тюркских и монгольских народов он стал титульным персонажем в шаманстве этих народов.

Происхождение и устройство Подземного мира у ряда тюркоязычных народов Саяно-Алтая также теснейшим образом связаны с водой, водным пространством. Такая связь обусловлена, прежде всего, идеями о первотворении Вселенной и персонами, причастными к этому акту. Владыкой подземного мира, как известно, является Эрлик. Он, по алтайской мифологической версии, был первым человеком, которого сотворил Ульген (Тенгере Кайра Кан). Но Эрлик с творцом вступил в конфликт, что привело к изгнанию с земли и сотворению им своего мир – подземного.

В представлениях алтайцев-шаманистов ярко фиксируется два начала: доброе – Ульген, который живет на небе за Полярной звездой, и Эрлик – злое начало, обитает в Подземном мире. Около Эрлика, как и вокруг Ульгена, концентрируются другие духи, которые родились от своих начал, т. е. Ульгена и Эрлика. По шаманским представлениям, создание человека отводится Ульгеню и Эрлику. Но Ульген создавал тело, а душу творил Эрлик. Алтайцы-шаманисты полагают, что Ульген благодетельствует, опекает физическую половину человека, а Эрлик по своей злой природе разрушает это благо. Пока жив человек, над ним властвует Ульген, после смерти душа человека принадлежит его творцу – Эрлику.

Все невзгоды, болезни, смерть объясняются проявлением сверхъестественной силы, злого начала от Эрлика. У всех тюркоязычных народов Саяно-Алтая самыми развитыми и регулярными были камлания шаманов в мир Эрлика. Они прово-

* Научная консультация и ссылка на литературу о термине далай (талай – у тюрков) автору предоставлены ведущим научным сотрудником Института Востоковедения РАН В.Л. Успенским. Автор приносит свою глубочайшую благодарность.

дились не только шаманами-мужчинами, но и женщинами в специальном облачении и с бубнами. Слабые шаманы не рисковали совершать путешествия-камлания к Эрлику.

Путь шамана к Эрлику, как и устройство его мира, очень хорошо известны шаману. Обычно камлание начиналось с направления в сторону запада. До того как попасть в мир Эрлика, шаман проходил путь до места, обозначенного наличием "черного пня и железным котлом с четырьмя ушками". Около пня и котла, в котором кипятятся головы умерших людей и скот, крутятся песчаные вихри и туманы. Здесь шаман видел тени старцев, идущих по дороге к преисподней. Среди них могла оказаться и тень живущего на земле человека. Последнее предсказывало шаману, кто должен вскоре умереть.

Далее шаман достигал отверстия в виде кратера, из которого выбивается пламя. Это место для шамана было опасным, через него он попадал в подземный мир Эрлика. Шаманы воспринимают мир Эрлика подобно земному, где есть горы, леса, водные пространства. Но там царит полумрак и всегда сумеречно. Попад через отверстие кратера, шаман видит необъятные пространства, от которых идет семь дорог к сыновьям Эрлика. У них много обязанностей, "профессий", но распоряжаются они морями, озерами и реками, в которых живут. В водных владениях преисподней нижнего мира обитают и души умерших людей. Шорцы, как было сказано выше, *узут* (душу умершего человека) отправляют на запад вниз по реке в мир мертвых. В морях сыновья Эрлика управляют чудовищами. Некоторые сыновья (караш) Эрлика и водные чудовища являются духами – помощниками шаманов (их изображение в виде подвесок имеются на шаманских костюмах).

Пресмыкающиеся \ лягушки \ морские чудовища-глотатели совместно с рычащими медведями в мире Эрлика обитают там, где есть черные пески, которые пересыпаются подобно волнам на море. Следующим этапом путешествия шамана в подземный мир оказывается кипящее озеро (Кара кол) с крутыми берегами. На берегу его стоит лестница с девятью ступенями, по которой из этого места (ада) идет путь вниз, в другой ад. За областью Черного озера шаман попадает в области нахождения девяти быков, большой черной реки, с расположенным вдали беспредельным морем черного цвета. Затем его путь подходит к синей реке *Тойбойдым* с девятью притоками, которые называются Амар-Тимар. Через реку перекинут мост из конского волоса, по которому шаман осторожно переходит. Опасность упасть с моста очень велика, на берегах реки обитают морские чудовища-глотатели.

По другую сторону реки расположены личные владения Эрлика. Они населены душами умерших людей, которые находятся у него в услужении. Души постоянно пытаются вырваться из владений Эрлика и вернуться на землю, но с волосяного моста падают в реку Тойбойдым, и волны реки возвращают их к Эрлику. Сам Эрлик живет во дворце из железа или черной грязи, который охраняется его слугами, некоторые из них баграми вылавливают души умерших из реки.

Картина устройства нижнего мира у алтайских шаманов хорошо разработана. Значительную ее часть составляют представления, связанные с водой, всеми видами водоемов (море, реки, их притоки, озера; водные, обширные, как море, пространства; туманы, лед, вода в котле), ряд из которых не является составной частью ландшафта Алтая.

Большинство видов водоемов нижнего мира не имеют названий, но все обязательно имеют цветовые и цифровые маркеры, которые очень важны для понимания представлений алтайцев о жизни и смерти человека. Огромное бескрайнее море во владениях Эрлика не обозначено словом далай, а названо парным термином *Бай-Тенгиз*. Слово *бай* указывает на священность, богатство, беспредельность, *тенгиз* – море, известное из религиозных представлений теленгитов, телеутов, ка-

чинцев. В словаре тюркских наречий Махмуда Кашгарского (XI в.) этот термин в прямом и переносном значении также означает море. Примечательно само название реки Тойбойдым. У В. Вербицкого этот термин означает океан, а также реку Обь. В некоторых мифах алтайцев также имеется указание, что это очень большое, не имеющее дна море. В характеристике реки Тойбойдым не присутствует вода, она наполнена слезами живых и мертвых людей, а также кровью. Что касается слез, то вполне возможна связь реки слез с каноном погребального обряда тувинцев, телеутов, теленгитов, алтай кижиги, у которых оплакивание умерших имело древнюю традицию. Ритуальное оплакивание умершего его близкими родственниками у тувинцев, например, начиналось с момента смерти и продолжалось до выноса. Оплакивали умерших женщины. Близкие родственники при этом распускали волосы. Обычай распускания волос в знак траура был характерен для древних тюрков. Мужчины сопровождали оплакивание выкриками, которые выражали их горе. У телеутов оплакивание носило не только обязательный, но и целенаправленный характер. По сообщениям А.В. Анохина, "при оплакивании родственники в причитаниях стараются сказать что-нибудь приятное для умершего"¹². У телеутов, как отмечает А.В. Анохин, причитания носят название *сыгыт*. Ритуальное оплакивание *сыгыт* известно было также улаганским теленгитам и телесам. У тувинцев же термин *сыгыт* сохранился для обозначения одного из жанров горлового пения с двузвучной мелодией, с низким гортанным и высоким свистящим звуком, напоминающим флейту¹³. По-видимому, слезы живых и мертвых в р. Тойбойдым – знак, кодирующий связь живых и мертвых. Эта связь прерывается затем временем, а определенные ритуалы, условно называемые "поминальные циклы", способствуют этому.

Возврат души умершего с реки Тойбойдым и других водных обозначений опасен и невозможен. Души, как полагали шаманы, срывались в реку с волосяного моста, не могли выскочить из кипящей воды котла. Здесь, в мире Эрлика, вода, река, озеро, море, океан – поглотители душ людей. В этом же водном пространстве, на реке Тойбойдым живут водяные чудовища – *Абра* и *Тутпалар*, челюсти которых подобны большой лодке. Они охраняют дворец Эрлик и души умерших. Изображение Тутпа и Абра в виде мягких подвесок обязательно входят в оформление шаманского костюма, располагались они сбоку в нижней части и имелись в костюме шаманов (мужчин и женщин), которые проводили камлания духам земли-воды (*черсу*), Эрлику и его сыновьям, кровным духам из категории чистых и другим кормосам.

Подвеска Тутпа символизировала чудовище подземного мира Эрлика. Она была важна шаману при его встрече с этим персонажем. Тутпа защищала шамана или шаманку от узатов (душ умерших), которые поедают живых людей. Подвеска Абра крепилась там же на костюме. По своим особенностям персонаж Абра принадлежит к чудовищам моря Бай-тенгиз. Для некоторых шаманов Абра является тосем (основание, опора, начало, кроме того, категория духов), через которого он входит в общение с Ульгеном¹⁴. При окончании своего путешествия к Эрлику шаманы обязательно обращались к нему:

Ты дух и владыка озер и черного ада с затвором!
У тебя девять адов, в которые ведет девять черных дорог.
Ты хан Эрлик, имеющий черный дворец и крепость.
Развяжи свое золотое решение.
Люди, ходящие через двери юрты,
Пусть живут в довольствии.
Дыхание скота пусть будет легким.
Пусть будут обильны пуповины (дети), как муравьи,

И живут крепко, как карликовая береза.

Хорошего коня с седелкой отдаю тебе.

Пусть наша жертва вручится тебе.

Ты наш величественный хан Эрлик, кланяемся тебе¹⁵.

По архивным и литературным источникам достаточно убедительно можно реконструировать обычаи и обряды, связанные с культом гор и рек¹⁶. Эти обряды у народов Саяно-Алтая составляют единую схему "гора-река (вода)" и, по-видимому, относятся к архаическим пластам религиозных представлений об Йер-суу. Большую сохранность этого культа подтверждают материалы, собранные среди северных алтайцев, шорцев, хакасов (качинцы, сагайцы, бельтыры), алтайцев, бочатских телеутов, тофаларов.

Обращает на себя внимание время проведения этого обряда. Он приурочен, прежде всего, к моменту прохода льда, оживления и пробуждения природы. "Наступило время, чтобы заколыхалась зеленая трава, зеленеющие вечером листья крепкого дерева свесились подобно ушам соболя, светлый лед растаял. Золотая кукушка сидит и кукует на белой горе. 60 пуговиц владыки золотого хребта (Кайракана) расстегнулись"¹⁷. В этот момент было важно вступить во взаимоотношения с хозяевами гор-рек, совершить ритуал жертвоприношений и просить исполнения своих желаний, направленных прежде всего на хозяйственное благополучие.

Изменения в культуре народов Центральной Азии и Южной Сибири, связанные с завоевательными войнами, контрактами с другими народами, постоянно корректировали их идеологию. Концептуальные основы идеологии были связаны с представлениями о мироустройстве, где не было места отторжению природы, социума и самого человека как части мироздания. В силу таких идеологических установок река (как и другие гидросистемы), так же как и гора, приобретала особое значение в жизни этноса и осознавалась как дар, удача, благополучие, получаемые человеком на жизнь и смерть от творцов, духов – хозяев природы. Места обитания людей (родовая территория, уголья и др.) в обрядовой практике входили в общую систему представлений о мироустройстве. Семантически модель мироздания в обрядовой практике выстраивалась так. Река-гора (Центр Вселенной) обозначалась деревом (березой) и обходом ее участников церемониала по кругу, с востока, что соответствовало началу года, весне, рождению. Верхний мир с пантеоном божеств символизировала крона березы. Чтобы выразить свое почтение земле и небу, всей земной природе, создателям людей, участники обряда специально обращались к березе: "С пышной вершиной богатая береза, *Тазы-Хак*, богатый Ульген, прими новогоднее жертвоприношение".

Для живущих в среднем мире людей была важна ритуальная встреча-контакт с духами – хозяевами земли, особенно рек-гор, чтобы от них получить благополучие, счастье, удачу. В ритуальной практике почитания хозяев рек(вод)-гор просматривается древняя хозяйственно-культурная специфика этносов. Это проявляется в использовании при совершении обрядов традиционных, но архаических видов пищи и напитков. Доказать эту мысль можно, используя материалы, собранные среди шорцев. Начало календарного года у шорцев связано не с охотой, а с собирательством и мотыжным земледелием. Эта закономерность отражена в их календаре. Май имел у шорцев несколько названий: месяц битья пашни, месяц копания кандыка¹⁸. Как известно, корни кандыка и сараны составляли важную часть пищевого рациона горно-таежного населения Саяно-Алтая. Они же уже в раннем средневековье входили в состав дани, приданого, обмена с кочевниками-скотоводами. Охотники Северного Алтая брали с собой на промысел не только талкан из ячменя (прежде делался он из дикорастущих корней), но и корни кан-

дыка, сараны, растертую до состояния муки сушеную рыбу. Из мелко толченой рыбы (в семьях ее высушивали без очистки, "ручным" способом, заготавливали впрок летом), смешанной с мукой (*талкан*) и кусочками конского сала, делали шарики и варили суп (тутпас).

У скотоводов-кочевников более древним, чем арака (молочная водка), особенно в технологическом плане, следует считать хмельной напиток *абыртка*. Абыртка у шорцев и ряда других народов Саяно-Алтая являлась не только ритуальным, культовым напитком, но использовалась охотниками-шорцами и на промысле. Изготовление ее весьма простое. На охоте в берестяной сосуд наливалась вода (обычно талый снег), туда всыпался талкан (из ячменя, прежде кандыка). Емкость плотно утеплялась тряпой, кошмой и ставилась у костра. Вечером по возвращении с промысла в стан охотники имели уже готовый напиток. Как сообщали Л.П. Потапову шорцы, абыртка придает человеку крепость и неутомимость¹⁹.

У шорцев обряд река-гора обозначался словом *шачыг* (реже *шачыл*). Сценарий проведения шачига у каждой группы имел свои конкретные детали, которые не лишают этого культа общих закономерностей. Решение о дне проведения моления принимали старики после прохождения ледохода на реках и речках. Местом его проведения был берег близлежащей реки. К дню проведения моления каждая семья готовила бутылку вина и берестяной сосуд (туяс) хмельного напитка из ячменя (у кондомских из кандыка) – абыртка. На месте сбора участников обязательно разбрасывались кусочки дерева, бересты, которые имели название *кастак*. Участвовать в молении замужним женщинам, как чужеродкам, запрещалось. Они обычно наблюдали за происходящим со стороны. Каждый мужчина, принеший вино и туяс с напитком, ставил его на берегу в ряд с другими и непременно кланялся в сторону реки. С собой необходимо было иметь специальную посуду, которая использовалась только на молении, затем по окончании убиралась в особое место амбара, изолированно от другой утвари.

Исполнитель жертвоприношения и ритуала, обычно старый уважаемый человек, приносил на шачыг большого размера чашу (чара) из дерева и ритуальную ложку (*шабыла*) из бересты. В чашу наливалось вино, понемногу из каждой бутылки. Чашу, поднятую вверх, держали руками двое мужчин. Из чаши исполняющий ритуал зачерпывал ложкой абыртку и совершал кропление во время обхождения дерева, площадки. Движение собравшихся шло по кругу: на восток по ходу солнца с остановкой на западе. Сначала исполнитель ритуала и собравшиеся обращались с молитвой к священной березе:

Тазы Хан, богатый Ульген,
С пышной вершиной богатая береза, шок, шок, шок.
Вода-мать Памгара,
Гора-мать Чайым Кара,
Рука если поднимается, кропление мое пусть будет.
Рыбу свою дай!
Зверя своего!
Шок, шок, шок ²⁰.

Затем по ходу движения молитвенно обращались ко всем горам и рекам. При перечислении рек, гор делалось кропление, исполняющий обряд нарочито громко выкрикивал "шок", и все вторили ему. Выкрикивание названия гор и рек делалось очень громким голосом, чтобы горные и водные духи услышали бы собравшихся, приняли жертву (особенно абыртку), вняли их просьбам, главные из которых, чтобы рыба обильно пошла вверх и даже младшим невесткам и новорожденным хватило припасов в этом году. Когда участники процессии завершали свое движение в направлении запада, все останавливались. Повернувшись в сторону "мира мерт-

вых", исполняющий обряд делал кропление абырткой в ту сторону и говорил: "Душам умерших три ложки. Пусть (достигнет) всем поровну"²¹. По окончании жертвоприношений, молитв рекам-горам, душам умерших исполняющий ритуал гадал для собравшихся. Он бросал вверх чашу, из которой только что кропил духам и душам умерших. По ее падению (дном вверх или наоборот) смотрели, каким будет этот год. Считалось, что если чаша упадет вверх дном, то год будет неудачным. Для собравшихся особо хорошей приметой года являлось, если чаша падала вниз дном. Бросание чаши совершающий обряд сопровождал громкой просьбой, чтобы чаша упала опрокинувшейся, а Хан-удача пусть будет со всеми. Прежде в ритуале использовалась чаша из бересты, позже вырезанная из дерева. В момент падения чаши собравшиеся бросались собирать раскиданные на земле палочки и кусочки бересты (*кастак* – прибыль, удача). Символом удачи на промысле являлись также палочка или кусочек бересты, которые очень бережно припрятывались и хранились участниками обряда дома.

Значительно более сложный обряд шаачылга проходил у шорцев, проживавших в верховьях р. Мрассу. В день проведения обряда один из молодых парней улуса (селения) в сопровождении своих сверстников обходил дома и собирал связки перьев глухарей, соответствующих числу мужчин в семьях, и связки лоскутов по числу женщин. Собранные перья и лоскутки связывались в общую гирлянду (*чалаба, чалба* – лента на шаманской колотушке). Заметим, что у шорцев с птицей глухарь связано немало поверий и обрядов. Имелся семейный *тёс*, состоящий из кедровой развилки, к которой были прикреплены перья глухаря. Его регулярно "кормили" – обмазывали перья и развилочку медом, сметаной. При этом *тёсу* кланялись, прося удачи на охоте, считали, что если так не делать, то на охоте произойдет несчастье.

Во время приготовления к ритуалу парень перевозил на противоположный от селения берег реки гирлянду и развешивал ее на избранную березу (дерево должно стоять на открытом месте к востоку от жертвоприношения). Местом крепления гирлянды была верхняя часть кроны березы. Забираясь на нее, парень не должен был обломать ни одного сучка на дереве. Облом ветки, даже сухой, предвещал в предстоящем году смерть старого человека, живой – молодого.

Как только гирлянда прикреплялась к березе, на другом берегу старик, ведущий ритуал, начинал песнопения и кропления (с востока), напитком абыртка из специальной чаши, используя при этом культовую ложку из бересты. Далее, как было сказано выше, двигаясь по ходу солнца, ведущий обряд производил шаш (жертвенное возлияние) со словами молитвы к почитаемым, важным объектам природы, мироздания, персонажам, как правило, персонифицированным или одухотворенным. Начинал свое обращение ведущий с березы (образ мирового дерева), Создателя Вселенной Ульгения, неба (тегрига), Земли-Воды, гор. Наиболее четко содержательная направленность данных обрядов шорцев формулируется в тексте обращения к Земле:

Земля, мать наша,
По которой мы ходим,
Вершина года повернулась,
Голова змеи загнулась,
Текущая вода зашумела,
Могучая тайга нагнулась,
Если рука поднимается,
Жертвоприношение было²².

Весеннее жертвоприношение "река-гора" – свидетельство начала хозяйственно-календарного нового года – могли проводить шаманы и шаманки. У шорцев в

верховьях р. Мрассу на шачыг, проводившееся шаманом, собирались все жители улуса, включая и женщин. Чаше шаман и шаманки обряд выполняли с бубном. Местом его проведения избиралась поляна с березой, где не ходили ни люди, ни скот. Перед шаманом ставилась жертва духам гор, рек – абыртка в берестяном туясе и лепешки. Камланием шаман должен был узнать, каким будет наступающий год, и испросить удачу у хозяев гор и рек на рыбу и зверя. Во время камлания шаман прежде всего отправлялся к главному горному духу (покровителю шаманов) на горе *Пустаг*. Достигнув горы, шаман передавал просьбы людей ее хозяину и, вернувшись, сообщал присутствующим его решение. Обычно хозяин горы через шамана назначал, кому и куда идти на промысел, и даже определял ту или иную гору. После камлания к Пустагу шаман обращался к каждой горе, реке, прося от них зверя, рыбы, погоды без града для урожая хлеба. На этом обряде жертвенный напиток абыртка разливался по берестяным сосудам, которые считались священными, культовыми, их особо хранили от одного жертвоприношения до другого в хозяйственном помещении у почетного, уважаемого мужчины. В этих сосудах заправлялась абыртка только для духов. Также хранилась и использовалась ложка (кайган) из бересты.

Общественные жертвоприношения реке (воде) у хакасов (качинцы, сагайцы), так же как и у шорцев, носили календарный характер и проводились в весенне-летний период. Регулярность их у разных групп имела свою цикличность, которую трудно расшифровать из-за недостаточности конкретных сведений. По данным С.Д. Майнагашева, торжественное общественное жертвоприношение хозяину воды качинцы устраивали на р. Абакан раз в три года. Н.Ф. Катанов говорит, что это совершалось раз в семь-десять лет²³. Такие жертвоприношения носили родовой

характер с участием шамана или шаманки. Само действие всегда проходило на берегу реки, где устанавливалось дерево (береза), специально сюда привезенное. Каждый участник подвешивал к ней кусок ткани лентообразной формы (чалама). Возле нее возводился "ритуальный" стол из жердей и веток березы, куда раскладывалось вареное мясо ягненка. Для церемонии из веток березы сплеталось "блюдо" для мяса. Под березой ставились бутылки с водкой и кадки с традиционной аракой. После таких приготовлений шаман начинал камлание, не всегда в ритуальном костюме, но с бубном, ему помогали мужчины рода и подростки-мальчики. Женщины или не присутствовали, или, что бывало чаще, располагались вдали от ритуальной площадки.

Хозяину текущей воды, реке жертвой служил трехлетний молодой бычок или ягненок и обязательное кропление в сторону реки,



а



б

Рис. 2. а) Участники моления реке Абакан. Хакасы. Фото архива МАЭ; б) Жертвенный бычок на плоту по реке Абакан. Хакасы. Фото архива МАЭ

воды аракой или другим алкогольным напитком. Последний зачерпывался шаманом ложкой из чашки, которую держал поднятой вверх мужчина – участник церемонии. Жертвенное животное хозяину воды подносилось двумя способами. Шаман вместе с участниками-мужчинами начинал обход по ходу солнца вокруг березы и "стола" с жертвенным мясом. Постоянно делая жертвенные возлияния, он просил, обращаясь в сторону реки Абакан и ее притоков, милости пасущимся стадам, защиты "черным головам" (т. е. людям), сделать неопасными броды, а также увещевал "владельца (т. е. хозяина воды) шестидесяти родов текущих вод" принять от собравшихся в жертву девятигодовалого, положенного на золотой жертвенник синего бычка, которого собравшиеся доверяли волнам текущей реки²⁴. И действительно, жертвенного бычка, украшенного лентами из цветных тканей, после камлания мужчины ставили на плот, который выводили на середину реки и отпускали по течению. Но иногда жертвенное животное (бычок, ягненок) забивали на берегу реки, голову со шкурой и ногами бросали в воду, а мясо варили и съедали на общей трапезе после окончания всех ритуалов. Если животное отпускали живым на плоту, то для общей трапезы варили мясо целого ягненка. Кроме мясной еды, здесь же на берегу реки всеми распивалась арака. Помимо родовых жертвоприношений воде, реке, подобный ритуал совершала семья, если кто-либо из домочадцев утонул.

Отправление жертвенного животного на плоту вниз по течению реки, безусловно, связано с общетюркскими представлениями о картине мира, прежде всего, в данном обрядовом контексте, – с нижним миром. По-видимому, в обряде выражено представление об осязаемой границе реальной земной жизни, за которой мог оказаться вход в подземный мир. Именно туда и отправлялась жертва. Жертва была реальна и в то же время метафорически значима: "9-годовалый синий бычок", в обмен на которого "хозяин, господин" воды мог дать безопасность родовой общности людей. Значимость и величие хозяина рисовалось огромным, ибо хозяин являлся владельцем 60-ти родов текущих вод. В нижний мир, он же низ реки, хакасы после смерти ребенка отправляли на плоту его одежду вместе с жертвенными подношениями. Это делал отец ребенка весной, полагая, что плот отправлен к Талайхану²⁵. Шорцы при обряде моления реке/воде троекратно делали жертвенное возлияние, посвящая его душам умерших людей. У шорцев же посмертную субстанцию человека (узут) отправляли на плоту в "место мертвых". Для отправления узуту кто-нибудь из родственников-мужчин изготавлял из 9 пучков стеблей или такого же количества дощечек 25–30 см плот (сал – общетюркский термин), к нему приделывал весла (ышки). Шаман особым камланием вел разговор с узут, угощал аракой, затем брал ее и сажал на плот, положив рядом листовой табак и окропив все абырткой или аракой. Шаман и сородичи спус-



Рис. 3. Шаманка у жертвенного "стола" на молении реке Абакан. Хакасы. Фото архива МАЭ

Шаманка ➤



кали его на воду, некоторую часть пути по реке шаман сопровождал плот до назначенного ему по камланию места и возвращался. Представление шорцев рисовало картину самостоятельного путешествия узута по черной дороге (кара-джол) к миру мертвых как его самостоятельное действие: гребет веслами, чтобы туда попасть²⁶.

Обращает на себя внимание набор церемониальных средств в обрядах, связанных с рекой\водой у шорцев и хакасов. Доминантой в наборе являлась береза, выступавшая не только как символ мирового дерева, но и как знак возрождения пробуждающейся природы, знак родовой связи людей и дерева. На ритуальной площадке около березы было место присутствия духов – хозяев природы, среди которых значительная роль отводилась хозяевам текущей воды\реки: от них можно было получить удачу, благодать на весь год. В ряде космогонических мифов алтайцев говорится о том, что бог творил людей на ветвях деревьев. Возможно, поэтому у хакасов "ритуальный стол-жертвенник", как и посуда для жертвенного мяса, изготавливались из веток березы. У шорцев же для жертвенных возлияний существовала специальная ритуальная посуда из бересты, аналогичная по форме бытовой, особо хранившаяся стариками в роде.

Представления о суг ээзи (хозяине воды) у хакасов сохраняли свое значение вплоть до середины XX века. Исследовательница этнографии хакасов Ю.А. Шибайева со слов своих информаторов записала ряд рассказов о встрече хакасов с суг ээзи. В одном случае качинка Ирина Доможакова у реки увидела белую женщину, это была суг ээзи. Ирина очень испугалась, заплакала, и все исчезло. Бельтырка Тургушева после захода солнца пошла по воду на речку Сира. Когда она зачерпнула ведром воду, то на другом берегу реки увидела идущего человека очень маленького роста. Он вошел в воду, вода перед ним расступилась, он по дну реки пошел прямо к ней. Она испугалась, бросила ведро, а когда оглянулась на воду, где только что шел человек, то там играла только вода. По воспоминаниям хакасов,

это место считалось на реке опасным, ибо здесь когда-то утонул человек, да и воду из реки после заката солнца брать нельзя. Хакасы убеждены, что суг ээзи разных озер играют друг с другом в карты и проигрышем им служит озеро. Поэтому исчезновение рыбы в одном озере и появление ее в другом расценивается как проигрыш одного суг ээзи другому²⁷.

Почитание рек у тувинцев в прошлом наиболее ярко выступало по отношению к их истокам, верховьям (*суг бажи*) и особенно к различным родникам и ключам, бьющим изпод земли. По материалам, собранным мною в районе Кара-Холя (Западная Тува), у местных тувинцев в недалеком прошлом не наблюдалось специальных культов, молений, праздников, посвященных чествованию истоков рек. Истоки рек (*суг бажи*), аржаны, родники почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке. Указанным объектам тувинцы делали подношения ткани в виде лент (*чалама*) – привязывали их к деревьям или кустарникам, растущим у истоков.



Рис. 4. Ритуальное омовение младенца водой. Теленгиты. Фото автора

Иногда почитание источника сочеталось с почитанием отдельных деревьев, внешний вид которых отличается от обычного по форме ствола, кроны, ветвей. Особо выделялись деревья, у которых разросшаяся крона имела не обычную, а шарообразную форму. Такие деревья носят название *хам ыяш* (шаманскому дереву). Если такое дерево росло недалеко от родника, то шаманы объединяли в одно моление воде и дереву. Известная в свое время шаманка Чайзан Кадай (*кок баштыг хам*), жившая в районе Тэли (Байтайгинский кожуун, Тува) проводила в один день камлание для ряда семей, посвященное *хая* (скале), *хам ыяш* (шаманскому дереву) и *суг бажжи* (истоку реки).

Проведение этого моления с камланием начиналось с того, что она и участники ехали к скале, которой делали подношение и угощение. Затем шаманка камлала скале. Потом ехали к дереву (*хам ыяш*), которое росло недалеко от истока реки. Около него проводилось полное моление и камлание, посвященное как хозяину дерева, так и хозяину истока реки. Сценарий *дагыыра* в общих чертах был одинаков, несмотря на различие почитаемых объектов. Такое соединение молений по различным видам почитаемых объектов, скорее всего было связано с судьбой, личностью этой шаманки.

Как сообщила мне тувинка Увелдеш Хертек, когда Чайзан была молодой, у нее случались обмороки (шаманская болезнь), во время приступов она бежала к скале и ложилась на острые камни, ничего не чувствуя, будто они были ровными и гладкими. На них она лежала долго, почти бездыханно. С 16 лет она начала шаманить. Почитание скалы имело для нее особое значение, ибо свой дар Чайзан получила от скалы.

У тувинцев не все шаманы проводили дагыыр у истоков рек. Шаманы, как и простые люди, не почитали непременно любые истоки рек или родники. По народным преданиям, шаман по имени Тоскар-хам почитал исток реки Хемчик, ибо "хозяин" истока Хемчика входил в число духов-покровителей этого шамана. А известный на Кара-Холе (Западная Тува) шаман Сарыг-Хам не почитал данный суг бажжи и не устраивал ему дагыыр, так как имел других духов-покровителей. У южных тувинцев истоки больших рек не являлись объектом религиозных культов. Однако маленькие речки, особенно те, которые брали свое начало от ключей-родников, почитались. Таким речкам устраивали *тагин* (слово, равнозначное термину дагыыр – празднество, освящать, совершать праздничный обряд). Это празднество носило название *булк тагин* (*булк* – монг. "черный"). Шаманы булук тагин делали очень редко, а ламы никогда. Обычно его устраивал богатый человек, если он начинал беднеть (или болеть) или когда начинала высыхать или пропадать вода в источнике. Перед проведением тагина резали барана и варили его мясо. На месте проведения обряда шаман втыкал рядом с истоком ветку от кустарника. Перед веткой раскладывалась пища, а к ветвям прикрепляли чалама, и шаман начинал камлание. После камлания обедневший или просто больной человек обращался с молитвой к хозяину земли и просил его вернуть погибший скот, взять к себе болезнь. После моления шаман посвящал божееству корову черной масти. Посвященное животное не резалось, а доживало до старости, в семье к нему относились с почтением. Исчезновение воды в источнике объясняли тем, что кто-то осквернил хозяина – вымыл в источнике руки или положил что-нибудь грязное.

Холодные и горячие источники, которые у тувинцев называются аржанами, издавна использовались в качестве лечебных. По представлениям стариков, аржаны считаются милостью природы, которую даровал бурхан. Полагали, что аржан избавлял человека от болезней, от многих житейских неприятностей. В способе лечения своих болезней, недугов на аржане тувинцы предпочитали опираться на рекомендации лам. По приезду на аржан до принятия ванн, питья воды сначала об-

ращались к хозяину аржана. В обращении молящийся сообщал о своей болезни и просил его от нее избавить. После молитвы обязательно делали *сан* (воскурение можжевельником). У аржана обязательно вешали подношения в виде лент и варили чай. Первый чай подносили хозяину аржана, предлагали к нему сметану, масло – то есть священную пищу в буддизме. После окончания аржана, сроки которого всегда были регламентированы, снова делали воскурение можжевельником, вешали ленточки, варили чай, давали пищу. Это было выражением благодарности хозяину аржана за помощь. По суждениям людей старшего поколения, аржаны находились в очень чистых, аккуратных местах. Человек не смел делать что-нибудь плохое аржану. От него ничего не брали с собой, все здесь считалось священным. Пользоваться аржаном начинали в средний месяц лета. Считалось, что природа достигала к этому времени своего расцвета и вода уже поспела. Вода вообще считалась поспевшей, когда на речных камешках появлялся песок и они становились скользкими. Если человеку приходилось купаться в аржане, то для этого шили себе одежду из ткани белого цвета (штаны и рубашку). Детям до 7–10 лет ванн не разрешали, так как считалось, что состав воды для них очень сильный.



Рис. 5. Жертвенные "ленты" р. Чолушман.
Теленгиты. Фото автора

Вода у всех тюркоязычных народов Саяно-Алтая занимает наиважнейшее место в фольклоре, религиозных представлениях, обрядах и культах. Реки, независимо от географических характеристик, рассматриваются как живые существа, имеющие определенные взаимоотношения с людьми. В религиозных представлениях они осмысляются и как место обитания духов антропоморфного, а в некоторых и зооморфного облика. У шорцев хозяин всех рек (*суг ээзи* – шорцы, тофалары, тувинцы) ри-

суется в образе женщины, но отдельные реки имели мужской облик. По мнению Н.Ф. Катанова, нередко этот дух выступал и в образе девицы с рыжими волосами, которая, сидя на берегу реки, расчесывает гребнем волосы. Она притягивает в реку мужчин, и увидевшие ее мужчины неудержимо будут тянуться к воде²⁸. Нередко дух-хозяин воды по каким-то своим надобностям мог обращаться к людям за помощью. Он обратился к старой женщине и стал звать ее к себе, чтобы помочь его жене при родах²⁹. Местообитание хозяина воды, т. е. река, воспринимается как жилище, подобное жилищу людей. У хакасов *суг-ээзи* живет на дне Енисея и Абакана, он спит на постели, очень мягкой, как красное сукно (ткань, высоко ценившаяся хакасами – В.Д.), у него на голове шапка, похожая на красный бархат³⁰. В его земле всегда стоит темный день. У него свой дом, скот и все, что нужно для жизни³¹. Путь в его землю начинается от берега реки, именно поэтому обряд жертвоприношения хозяину реки хакасы всегда устраивали на берегу реки. Свое покровительство и наказание хозяин реки распространяет на плавающих людей, переходящих броды и рыбающих на реке.

У шорцев и сагайцев перед началом рыбной ловли мужчины обязательно устраивали жертвенное возлияние (крапление) хозяину реки алкоголем. Алтайцы около места рыбной ловли к дереву привязывали лентовидные кусочки тканей (чалама) в знак подношения жертвы духу реки. Тофалары к дереву прикрепляли не

только ленточки из тканей и рубахи, но возжигали и богородскую траву. А через огонь давали духу реки жертвенную еду – молоко, жир, масло.

О взаимосвязи хозяина воды с рыбаками свидетельствует и одна из тофаларских легенд. В ней рассказывается, как во время рыбалки к парню вышел хозяин озера, опутанный шелковыми нитями. Нитями его обмотал один лама, полагая сделать его своим духом-помощником. Пожалев духа-хозяина воды, парень освободил его от ниток, за что получил от него разрешение на ловлю рыбы в озере³². В 1985 г. исследовательница этнографии тофаларов Л.В. Мельникова получила информацию от жителя пос. Алыгджер о поклонении сун-эзи конкретной реки. В частности тофалары перед тем, как перейти брод на реке Уде, обязательно привязывали ленточки из холста белого цвета к лиственнице, растущей вблизи берега. К хозяину конкретной реки они обращались со следующими словами: "Дух реки, Сун-Ези Уды, дай мне спокойно перейти. Чтобы олени мои не утонули, чтобы сушины мои остались целыми и сухими, чтобы я остался невредим"³³.

В традиционных верованиях якутов, как сообщает Н.А. Алексеев, дух-хозяин воды выступал в основном в образе старой женщины. Он никогда не давал добычу от улова, если орудия лова не были освящены или были осквернены. Последнее относилось к людям, присутствовавшим недавно на похоронах или к тем, у кого в доме некоторое время тому назад умер человек или произошли роды. Для удачи на промысле якуты обязательно совершали обряд очищения огнем орудий лова. Такое же очищение проводилось при изготовлении нового невода, перед отправкой на промысел и перед началом зимнего лова³⁴.

По представлениям долган, дух воды являлся хозяином всех рыб и всего живущего в воде. Место пребывания его тщательно скрыто, он живет под водой, его никто, даже шаманы, не видит. При камлании духу воды для испрашивания удачи на промысле шаманы получали только знак на хороший улов от духа воды, который бросал издали рыбью чешуйку. В жертву духу воды на берегу реки или озера долгане ставили палочку, на которую вешали шкуру гагары, снятую целиком. Затем, как и народы Саяно-Алтая, спускали жертву по воде. По представлениям долган-шаманистов, после сезона охоты все звери, птицы и рыбы возвращались к хозяевам земли-воды. Последние их пересчитывали и говорили: зверям – по таким-то местам ходить, птицам – по таким-то местам пролетать, рыбам – по таким-то речкам и рекам подниматься в следующем году.

Рыбаки во время лова у шорцев соблюдали ряд запретов, которых придерживались беспрекословно. Нельзя было смеяться, сквернословить, громко разговаривать, особенно запрещалось задевать или насмешливо выражаться по отношению к хозяину рек. Шорцы в случае неожиданной встречи с хозяином реки, должны были снять головной убор, поклониться ему и просить отдать рыбу людям. Для общения с духом-хозяином реки у шорцев существовал особый язык, но он всегда хранился в тайне, чтобы сохранить его силу³⁵.

Почтительное отношение, жертвенные подношения воде\реке соблюдались не только рыбаками, но и всеми людьми. Хакасы, к примеру, считали, что вода, как и огонь, является божеством, и поэтому бросали в реку и озеро первые кусочки (начало) некоторых видов пищи. У тувинцев и хакасов началом любой еды и питья считалось, что любые из них сначала необходимо дать божествам, духам, а затем уже людям. Алтайцы, сагайцы и тувинцы при переправе через реку около нее на деревья вешали чалама – лоскутки тканей. Гирлянды с подвешенными лентами чалама алтайцы натягивали через небольшие речки с одного берега на другой. Подношениями могли быть и кусочки одежды, конский волос и др. Стоя на берегу реки, алтайцы всегда снимали головной убор и произносили молитвенные слова. Качинцы полагали, что в озере Урре обитает шайтан (злой дух) и никогда не оста-

навливались близ него. Особо опасно этот дух вел себя, когда озеро начинало замерзать, тогда он якобы начинал громко рычать. Чтобы этот дух мог дышать и не погибнуть, на озере обязательно делали 7 прорубей, в которые бросали объединенные кости, прося его поесть.

Хакасы раз в 7–8 лет посвящали хозяину воды коней определенной масти, чтобы он никого не тронул и броды были благополучны. А тофалары посвящали хозяину воды оленей и лошадей³⁶. У шорцев в одном из преданий сообщается, как они принесли в жертву порогу на р. Мрассу старую женщину, убив ее и спустив вниз по реке³⁷. Особое отношение к рекам у тюркоязычных народов Саяно-Алтая проявлялось в момент их вскрытия или замерзания. Шорцы весной и осенью на р. Мрассу и ее притоках обязательно выходили на берега рек и совершали крапления брагой (*позо*) или водкой и почтительно кланялись воде. По наблюдению В. Вербицкого, шорцы на р. Кондоме, когда пошла вода, т. е. начался ледоход, все от мала до велика собрались на берегу реки. Все умывались водой в надежде быть здоровыми в течение всего года, при этом обязательно обводили вокруг голова три раза куском хлеба, а затем бросали его в воду. Хозяину воды мужчины брызгали (кропили) водкой.

В отличие от якутов-скотоводов, у которых рыболовный промысел, особенно среди неимущих слоев населения, имел круглогодичный цикл, шорцы зимой рыбу не ловили. Для шорцев, пеших охотников тайги, добыча зверя, конечно, не являлась гарантией полного жизнеобеспечения в зимнее время. Невозможность заниматься рыболовством зимой, скорее всего, диктовалась духовными установками шорцев, определявшими реальные правила и поступки людей. Шорцы беспрекословно верили, что хозяин реки давал улов, а также мог утопить человека, разбить плот, опрокинуть лодку-долбленку. Он же, по их представлениям, регулировал быстрый и медленный "ропуск" реки весной, т. е. определял время прохода льда и вслед за идущим льдом спускался к ее верховьям. То же он делал и осенью, когда становился лед. При этом шорцы полагали, что река замерзала только тогда, когда хозяин проходил с низовья к верховью и уводил туда же свою рыбу. Именно здесь в верховье в тайге располагался он на зимовье, ловить же рыбу зимой не следовало, чтобы не беспокоить хозяина воды-реки.

1. Молчанова О.Г. Топонимический словарь Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1979.

2. Подробнее об Йер-Суу см.: Потапов Л.П. Йер-Суб в орхонских надписях // Советская тюркология [Баку]. – 1979; он же. Алтайский шаманизм. – Л., 1991; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. – СПб., 1994; Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. – Горно-Алтайск, 1998; она же. Указатель персонажей алтайской мифологии. – Горно-Алтайск, 1998.

3. Функ Д.А. Телеутское шаманство. – М., 1997.

4. Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. – 1955. – Т. 16. – С. 243; Ямаева Е.Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. – С. 31.

5. Функ Д.А. Указ. соч. – С. 71.

6. Радлов В.В. Из Сибири. – М., 1998. – С. 357.

7. Там же. – С. 359.

8. Там же. – С. 360.

9. Функ Д.А. Указ. соч. – С. 70.

10. Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Сборник МАЭ. – 1977. – Т. 33; она же. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л., 1984.
11. Функ Д.А. Указ.соч. – С. 71.
12. Анохин А.В. Материалы по шаманству алтайцев // Сборник МАЭ. – 1924. – Т. 4. – Вып. 2. – С. 27.
13. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л., 1975. – С. 52–53.
14. Анохин А.В. Указ. соч. – С. 43–44.
15. Архив МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 156. С. 9. – (Архив А.В. Анохина).
16. Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. Тексты и переводы. – СПб., 1907.
17. Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С. 490.
18. Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. – М.; Л., 1936. – С. 71.
19. Там же. – С. 37.
20. Архив МАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 200. Лл. 36–37. – (Архив Н.П. Дыренковой).
21. Там же. – Л. 37.
22. Там же. – Л. 45.
23. Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С. 575.
24. Там же. – С. 530.
25. Кустова Ю.Г. Традиционные способы лечения детских заболеваний у хакасов. – В печати.
26. Хлопина И.Л. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 76.
27. Личное сообщение Ю.А. Шибяевой.
28. Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С. 618, 632.
29. Там же. – С. 541.
30. Там же. – С. 539.
31. Там же. – С. 541.
32. Там же. – С. 632.
33. Мельникова Л.В. Тофы. – Иркутск, 1994. – С. 139–140.
34. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск, 1975. – С. 61–63.
35. Архив Н.П. Дыренковой. – Л. 36.
36. Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С. 523.
37. Архив Н.П. Дыренковой. – Л. 127.

Н.В. Кочешков

МОНГОЛЫ И НАРОДЫ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: **НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СРАВНИТЕЛЬНО-** **СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОГО** **ДЕКОРАТИВНОГО ИСКУССТВА**

Культурное взаимовлияние и контакты были и остаются одним из важнейших символов исторического прогресса. Их изучение помогает глубже понять историю

развития того или иного народа, объяснить особенности этногенеза, характер материальной и духовной культуры. Объективное изучение историко-культурных связей служит в известной мере и делу укрепления дружбы между народами, так как показывается беспочвенность различных концепций о мнимой "чистоте" того или иного народа.

Рассматривая некоторые вопросы сравнительно-сопоставительного изучения произведений народного декоративного искусства, автор ставит задачу выявить тесные культурно-исторические связи, которые имели и имеют в настоящее время монголоязычные народы с другими народами Сибири и зарубежной Азии, раскрыть значение международных связей в деле взаимообогащения культур.

Анализ произведений народного декоративного искусства во время многочисленных экспедиций и при работе в музеях Монголии и России показал, что монголоязычные народы (монголы, буряты и калмыки) имели тесные культурные связи с народами зарубежной Азии, Нижнего Амура и Сахалина. Рассмотрим характер и степень связей в разные исторические периоды.

Монголы и народы Казахстана и Средней Азии. В декоративном искусстве монголоязычных народов немало черт, общих искусству других скотоводческих народов Казахстана и Средней Азии – казахов, киргизов, каракалпаков, части туркмен и таджиков. Это общее выражалось, прежде всего, в максимальной приспособленности к обслуживанию кочевого быта, в стремлении украсить кочевое жилище, одежду, верховую сбрую и т. п. Особенности развития у монголоязычных и у тюркских кочевников получило декоративное оформление различных войлочных изделий: ковриков, чехлов, сумок, дверной кошмы, шерстяных изделий, кожаных изделий, а также деревянных и металлических предметов. С давних пор был известен этим народам и крашеный войлок, восходящий к ранним кочевникам Алтая (VII в. до н. э.). Древним следует признать также и весьма распространенный у кочевых скотоводческих народов способ орнаментации войлока техникой аппликации. Узор вырезался на куске цветной материи и накладывался на войлок. Накладывался и оставшийся при вырезании узора фоновый рисунок; их чередование или другая композиция и составляли орнамент. У ранних кочевников Алтая при орнаментации войлока аппликацией применялись кожа и войлок¹.

Напрямую от кочевого образа жизни зависело изготовление металлических украшений верховой сбруи, а также поясных наборов и орнаментация их. У казахов и киргизов была широко распространена техника аппликации (насечки) серебряной проволокой или фольгой по железу. Эта техника была богато представлена в искусстве западных бурят, в украшенных серебром уздечных наборах, седлах, огнивах, мужских и женских поясах. Бляшками из серебра украшали они детские безрукавки, настенные ковры и колчаны². По предположению С.В. Иванова, из Сибири эта техника могла быть принесена в Восточную и Среднюю Азию еще в средние века племенами, вошедшими в состав многих тюркоязычных народов, потомки которых и ныне живут на этой территории³.

Казахи, киргизы, каракалпаки широко использовали цветные камни и цветное стекло. Эту традицию могли принести в Казахстан и Среднюю Азию монголоязычные гунны (хунну), пользовавшиеся цветными камнями для украшения своих изделий. Как известно, монголы и забайкальские буряты, а также тувинцы-скотоводы до сих пор украшают свои металлические изделия цветными камнями⁴.

Кочевой образ жизни повлиял на покрой одежды, широкой и длиннополой, запахивающейся пола на полу, подпоясываемой кушаком или поясом. Эти особенности одежды способствовали свободе движений кочевника во время верховой езды и помогали ему в холодное время года сохранить тепло. Рукава верхней одежды делали длинными, широкими сверху и узкими к концу. При таких рукавах руки не

мерзли, так как их всегда можно было поджечь внутри рукава. Желание сохранить большую свободу движения у кочевников породило безрукавную одежду, ведь несколько надетых друг на друга верхних одежд с рукавами весьма стесняли свободу движения, столь необходимую для подвижного образа жизни⁵. Мужские и женские штаны кроили одинаково, они были удобны для верховой езды, и очень напоминали одежду ранних кочевников Монголии.

Что касается орнаментики, то в огромном кочевническом мире тюрко-монголов большое значение имели узоры, изображающие рога барана. В разных вариантах этот узор описан исследователями искусства казахов, киргизов, каракалпаков, башкир, монголов, бурят, калмыков, тувинцев, алтайцев. В пользу "рогов барана" говорят прежде всего названия, которыми обозначают роговидные узоры кочевые в прошлом народы. Эти названия довольно устойчивы и были неоднократно записаны различными исследователями. Согласуются с названием как сама форма завитков, напоминающих закрученные рога барана, так и тот факт, что узор "рога барана" имеет почти идентичные названия в искусстве монголов (*эвэр угалз*), бурят (*хусин эбэр*) и калмыков (*евер угалз*). Почти одинаковы названия этого узора и у тюркоязычных народов: у казахов – *кошкэр муиз*, киргизов – *кочкор мийюз*, каракалпаков – *кошкар мийюз*, тувинцев – *кошкырлан*, башкир – *кошкэр*⁶.

Общим для тюрко-монгольских кочевников явился и другой распространенный узор – "олзий утас" (ниточка счастья). По мнению К.В. Вяткиной, он уходит своими корнями в очень давние времена, связанные с охотничьим бытом; возможно, сам термин является наименованием какого-то тотемного животного. Сходство как в монгольских, так и в тюркских языках самого названия узора, символизирующего горного барана (*кулжа* – горный баран у казахов и киргизов), указывает также на далекие связи предков монголов и тюрков⁷.

Таким образом, в декоративном искусстве монголоязычных народов и степных тюркоязычных народов Казахстана и Средней Азии прослеживается много общих черт, тесно связанных с кочевым скотоводческим хозяйством и отражающих давние культурно-исторические связи. Возможно, что в целом ряде случаев сходство в декоративном искусстве указывает на этногенетическую общность этих народов.

Монголы и народы Южной Сибири. Рядом исследователей были высказаны интересные предположения о тесных связях предков современных тюркских народов Южной Сибири с монголоязычными племенами. Как известно, особенно сильное влияние монголов на народы Южной Сибири началось в XIII в., когда Монгольское государство подчинило себе народы Саяно-Алтайского нагорья. Политическое господство монгольских феодалов на территории Саяно-Алтая и бассейна Верхнего Енисея длилось вплоть до VI в. До того момента, когда народы Южной Сибири связали свою судьбу с Россией, им пришлось испытать на себе влияние сначала монгольских феодалов, а затем, примерно с XVII в., и бурятских князей. По свидетельству Л.П. Потапова, хакасским племенам приходилось платить дань одновременно киргизским, западно-монгольским и бурятским феодалам⁸. Алтайцы до XVIII в. оставались под владычеством западно-монгольских, или ойратских, ханов. Еще дольше монгольское влияние продолжалось в Туве, где даже языком государственного делопроизводства и культуры долго был старописьменный монгольский язык, и до настоящего времени у тувинцев нередко можно наблюдать параллельное употребление тувинского и монгольского языка⁹.

Эти данные исторической литературы подтверждаются и материалами народного декоративного искусства, отражающего культурно-исторические связи монголоязычных народов с народами Южной Сибири. Пытаемся отметить некоторые из них.

Центрально-азиатские степи в силу идеальных условий для развития скотоводства явились колыбелью многих народов, большинство которых мигрировало затем в глубь Сибири. Здесь уже на ранних ступенях развития человеческого общества сказалась специфика кочевого хозяйства населения Центральной Азии. Находки на территории Монголии примитивных уздечек свидетельствуют о том, что уже, по крайней мере, в эпоху бронзы люди, обитавшие здесь, приручали лошадь и широко использовали ее в своем хозяйстве. Государство хунну (Хун-Улс), существовавшее в III в. до н. э. – I в. н. э., Тюркский каганат (VI–VIII вв.), уйгурское государство (VIII – начало IX вв.), енисейские кыргызы (IX в.), государство киданей Ляо (X–XII вв.) – вот далеко не полный перечень государственных объединений домонгольского времени, сложившихся на территории Монголии и свидетельствующих о великих передвижениях народов.

Несомненно, что сложение монгольского этноса, начавшееся задолго до образования первого государства монголов в XIII в., происходило не на пустом месте. Монгольские племена впитали многие элементы культуры своих предшественников, в том числе и орнамент ее как часть. Возникает вопрос – является ли случайным то обстоятельство, что почти все тюркоязычные народы Южной Сибири имеют в своем декоративном искусстве элементы, сходные с монгольскими? Повидимому, это не случайное явление, а результат разносторонних и длительных культурных контактов монголоязычных и тюркоязычных народов.

Во-первых, о таких широких связях убедительно говорят данные языка. Так, монголо-якутские связи свидетельствуют о том, что первыми северными оседлыми скотоводами, самостоятельно создавшими самобытную терминологию, были монголоязычные племена. Как установил Н.К. Антонов, якутские термины оседлого скотоводства (23 названия), предметов упряжи быка (4 названия), названий молочных продуктов, получаемых путем отстаивания при оседлой жизни (9 названий), заимствованы якутами из монгольских языков. Кроме того, монгольскими являются некоторые термины родового управления, названия некоторых слоев населения, терминология родства, обычного права, а также слова, связанные с черным шаманством и охотничьим культом лесных духов¹⁰.

Еще совсем недавно многие южные алтайцы владели разговорным западно-монгольским языком. По данным акад. Б.Я. Владимирцова, "теленгиты пограничной полосы, кочующие по верхней Чуе у Кош-Агача..., часто хорошо говорят по-монгольски, в огромном большинстве случаев они владеют дербетским говором"¹¹.

Результаты проведенного В.И. Рассадиным исторического анализа состава лексики тофаларского языка показали, что и он претерпел довольно сильное влияние со стороны монгольского. Влияние бурятского языка, точнее, – его нижнеудинского и окинского говоров, продолжалось до недавнего времени, и сейчас еще живы старики, хорошо владеющие бурятским языком. В.И. Рассадин проводил также работу по выявлению монголоязычных заимствований в тюркских языках Южной Сибири – алтайском, хакасском, шорском, тувинском, причем не только в литературных языках, но и в диалектах. В алтайском языке исследователь выявил более 600 монгольских по происхождению слов, в хакасском – более 160, в шорском – около 100, в тувинском – 25 слов. Все монголоизмы глубоко вошли в лексические системы тюркских языков и являются, наряду с собственно тюркскими словами, базой для дальнейшего словообразования и словоизменения¹².

Путем сравнительного анализа данных археологии и современного декоративного искусства народов Монголии и Сибири ряд важных выводов сделал акад. А.П. Окладников. Сравнив богатейший материал, полученный археологическими экспедициями в разных районах Азии, он пришел к выводу о тысячелетиях непрерывного поступательного развития культуры племен Монголии и Сибири. Этим

он доказал, что современные народы Монголии и Забайкалья имеют глубокие исторические корни на своей земле и являются наследниками созданной их предками оригинальной и высокой для своего времени художественной культуры. Так, анализ петроглифов Забайкалья позволил А.П. Окладникову сделать вывод о том, что в создании искусства наскальных изображений так или иначе принимали участие племена, вошедшие в состав как монголоязычных народов (собственно монголы и предки бурят), так и якутов. Им, следовательно, должна принадлежать богатая и оригинальная культура плиточных могил Забайкалья и Северной Монголии. Стилиевые черты петроглифов Забайкалья складывались не в изоляции, не сами по себе, а в живом взаимодействии с искусством степных кочевников Евразии, создавших свой оригинальный звериный стиль¹³.

Анализ петроглифов Байкала позволил А.П. Окладникову сделать два очень важных вывода: во-первых, о неизменности коренного населения Прибайкалья и наличии у него устойчивых этнических традиций и, во-вторых, об их культурно-исторических связях не только с соседями, но иногда и с очень далеко живущими племенами.

Исследователи не раз отмечали тесные связи якутов с культурой монголоязычных народов. Они нашли свое отражение в языке, фольклоре, материальной культуре, в народном декоративном искусстве. Как и всякий другой эпос, якутский олонхо закономерно отражает своеобразное лицо создавшего его народа, особенности его культурного развития и исторической судьбы. Но тем не менее в олонхо есть такие черты, которые приводят исследователя в мир определенных степных племен и народов, наиболее близких и родственных якутам по своей культуре. Уже по самому своему названию героический эпос якутов олонхо прямо связан с бурят-монгольским эпосом онтохо. Оформление олонхо протекало в условиях тесных культурно-исторических связей и постоянного взаимодействия предков якутов как с их ближайшими родичами, предками нынешних саяно-алтайских племен, так и с древними монголами¹⁴.

Вполне закономерно поэтому и наличие в народном декоративном искусстве якутов некоторых черт, схожих с искусством монголов. Общие с монгольскими мотивы прослеживаются в украшениях на твердых материалах, исполненных чеканкой, резьбой по металлу и по дереву. О широких связях якутов с монгольскими племенами в глубокой древности свидетельствует изготовление высокохудожественных резных столбов-коновязей *сэргэ*, само название которых существовало в древнемонгольском языке (*черге*) и сохранилось до наших дней только в якутском и в западно-бурятском языках (аларские буряты, например, называют коновязь *хун сэргэ* – человек-коновязь). Сами монголы уже перестали изготавливать подобные коновязи. К сожалению, на территории, населенной западными бурятами, сохранилось очень мало коновязей, а новые они уже не изготавливают. Но и те немногие образцы, которые известны исследователям, поразительно напоминают якутские как по резьбе, так и по своему общему виду¹⁵.

В народном декоративном искусстве алтайцев имеется много общего с искусством монголов в украшении и технике изготовления предметов из цветного войлока и кожи. Изготовление цветных войлочных простеганных ковров, по мнению С.И. Руденко, восходит в центральной Азии еще к хуннскому времени. По-видимому, именно хуннская традиция украшения орнаментом изделий из войлока, кожи и других мягких материалов явилась общим источником как для монголов, так и для алтайцев. Своим кругом сюжетов орнамент алтайцев довольно близок монгольскому и бурятскому. Довольно распространенная фигура под названием *кульдя*, которую можно увидеть то в виде графического изображения на *ташауре* (широком плоском и узкогорлом кожаном сосуде) и *кеноке* (деревянном цилиндри-

ческом сосуде), то в виде кожаной аппликации на кожаном мешке для хранения сыра, является формой древнейшего происхождения¹⁶. Идентичный узор нашел свое распространение и в западно-бурятской, и в калмыцкой орнаментике.

Развитие одежды алтайских кочевников происходило во взаимодействии с монголами. К так называемым "монгольским" элементам одежды и ее кроя относятся монгольская пола на шубе, халате или куртке, монгольская шапка у алтайцев-теленгитов, кожаные сапоги с двойным швом на голенище и заостренным, слегка загнутым носком, как на монгольских сапогах *гутал*, а также отдельные названия одежды (*чегедек*", *терлек* и др.). Они появились и бытовали у алтайцев вовсе не потому, что они были заимствованы от соседей-монголов, а потому, что "в состав южных алтайцев дважды вливались монгольские этнические элементы (в период Чингис-хана и в Ойратский период), которые хотя и растворились в алтайской тюркоязычной среде даже в отношении языка, но, ассимилировавшись, несомненно, обогатили культуру алтайских тюрков элементами монгольской народной культуры". Долгой совместной жизнью алтайцев и западных монголов объясняет Л.П. Потапов особенности телеутской одежды и головных уборов, близких, если не полностью совпадающих, с одеждой волжских калмыков-ойратов, выселившихся туда из районов Алтая, где они жили совместно с телеутами и алтайцами в составе Джунгарского ханства в первой половине XVII в.¹⁷

Еще больше общих с монгольскими элементов прослеживается в народном декоративном искусстве тувинцев, являвшихся на протяжении многих веков ближайшими соседями монголов и имевших схожие с ними формы хозяйства, верований и быта. Так, по конструкции и характеру украшений тувинские седла почти ничем не отличаются от монгольских. Ближайшие аналогии у бурят находит монгольская металлическая конская упряжь. Монгольские сумки-огнива очень похожи по форме и декору на бурятские, а украшение поясов металлическими бляхами было распространено у тувинцев и у калмыков. Учитывая специфику и особую близость искусства торевастики у тувинцев, бурят и монголов, С.И. Вайнштейн выделил даже своеобразный тувино-монголо-бурятский стиль, характеризующийся рядом общих черт и сложившийся в результате длительного взаимодействия культур этих народов¹⁸.

Весьма близки к монгольским особенности тувинской росписи сундуков начала XX в., для которой также характерны многоцветность, переплетение декоративных элементов, композиция орнамента. В росписи по дереву забайкальских бурятских мастеров тоже имелись некоторые аналогии с искусством тувинцев. Но особенно близкими искусству монгольского мира были тувинские художественные изделия из кожи, войлока и тканей: одежда и ее украшения, орнаментированные черпаки и тебеньки седел, покрой и орнаментика кожаных сапог, декор интерьера юрты.

О тесных культурных связях западных тувинцев-скотоводов с монголами свидетельствует и проникновение к ним из Монголии шахмат, где они бытовали уже в XV–XVI вв. Фигуры тувинских шахмат долгое время имели монгольский облик. Так, король изображался в виде монгольского князя-нойона, ладья – в виде монгольской кибитки и т. д. Но самым примечательным мотивом является *гаруда* – монгольская царь-птица, некогда красовавшаяся в гербе города Урги (Улан-Батор) и служившая в шахматах в качестве ферзя¹⁹.

Таким образом, на основании приведенного материала хорошо видно, что декоративное искусство монголов развивалось в весьма тесной связи с искусством кочевых в прошлом народов Южной Сибири – якутов, алтайцев, тувинцев, хакасов и других. Культурные влияния были чаще всего взаимными, они являлись мощным стимулом прогресса, взаимообогащали на протяжении многих веков культуру и

искусство степняков, оставаясь при этом для каждого народа хотя и важным, но все же внешним фактором, на основе которого самостоятельно развивалось художественная культура как монголов, так и южно-сибирских народов.

Тюрко-монгольские кочевники и народы Нижнего Амура и Сахалина. Вопрос о связях культур степняков-кочевников с тунгусским миром охотников-рыболовов является не только весьма интересным с чисто научной точки зрения, но имеет практическое и политическое значение. На основании многолетнего изучения петроглифов Нижнего Амура А.П. Окладников пришел к двум объективным выводам – о том, что аборигенные народности Амура имеют глубочайшие корни на своей земле, являясь наследниками созданной их предками оригинальной художественной культуры, и о том, что эта культура имела тесные взаимосвязи с культурой степных племен Центральной Азии и Южной Сибири.

Отзвуки прямых контактов со степными племенами Центральной Азии обнаруживаются у мохэских племен Приамурья в петроглифах Сакачи-Аляна. На этих наскальных рисунках можно увидеть не только сцены охоты, но и изображения всадников, одетых в степной костюм.

Важным свидетельством культурно-исторических связей служат этнографические материалы. Так, многие элементы современной одежды амурских народов имеют явно степные корни древнего происхождения. В качестве такого элемента следует отметить халат с удвоенной левой полой и с разрезами по бокам, а также женский зимний головной убор на вате с выступом на затылке, украшенный стегаемым орнаментом. История его прослеживается еще с хунского времени. Подобные головные уборы можно видеть на каменных изваяниях Монголии VII–X вв., а также у башкир и казахов²⁰. Обращает на себя внимание плетеная красного цвета шишечка на верхушке тульи нанайской и нивхской зимней шапки, похожая на монгольскую шишечку *жиснс*, и сходный орнамент как свидетельства контактов народов Амура с монголами²¹.

Другим элементом тюрко-монгольской культуры, усвоенным народами Амура (за исключением удэгейцев), являются фигурные подвески на мужском поясе. Их профилировка схожа с формой таких же подвесок у других народов Амура и вместе с тем повторяет подобные же предметы, известные монголам и бурятам. На территории Центральной Азии и в Забайкалье такие поясные подвески существовали уже в IX в. н. э. Из района Верхнего Приамурья, по мнению С.В. Иванова, где древние тунгусы соприкасались с тюрками, а позже – с монголами, подвески вместе с поясом постепенно проникли к народам Нижнего Амура – к предкам современных нанайцев, ульчей, нивхов.

И, наконец, еще одним элементом тюрко-монгольской культуры народностей Амура С.В. Иванов вполне обоснованно считает наличие в искусстве нанайцев, нивхов, удэгейцев техники простегивания, характерной только для степных кочевников. "Техника простегивания, – отмечает С.В. Иванов, – известна с древнейших времен и встречается обычно на войлочных изделиях, следовательно, ее можно рассматривать как вклад кочевников в культуру народов Приамурья"²².

Интересно, что зооморфные мотивы орнамента (бараньи рога), характерные для кочевых народов Казахстана, Средней Азии, Южной Сибири и Монголии, наблюдаются, иногда в чуть трансформированном виде, и в искусстве народов Нижнего Амура. Этот мотив легко прослеживается в резьбе по дереву и в вышивке амурских эвенков и охотских эвенов, в резьбе, вышивке, росписи на лодках, в аппликациях из цветных тканей у нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, нивхов, ороков и негидальцев.

У некоторых исследователей сложилось убеждение, что всякий геометрический орнамент, у какого бы народа его ни обнаружили, произошел путем последо-

вательного и постепенного упрощения зооморфных или иных реалистических или стилизованных изображений, что этот процесс обязателен и составляет одну из закономерностей развития народного орнамента. В целом это ошибочная точка зрения, следствие неверного "прочтения" орнамента исследователями, незнакомыми с историей развития орнаментальных мотивов. Однако упомянутый выше мотив "бараньих рогов" в результате длительной эволюции действительно превратился в абстрактные геометрические формы, легкие для воспроизведения их в любой технике. Сходство данного мотива у многих народов кочевого и охотничьего миров некоторые исследователи, и в частности А.В. Тумахани, упрощенно объясняют тем, что "на определенной ступени общественного развития различные народы создавали в целом адекватную культуру"²³ и что культурно-исторические связи тут ни при чем. Но чем же тогда объяснить тот факт, что у монголов и у забайкальских бурят (то есть внутри монгольского языкового и культурного мира) этот мотив решался совершенно по-разному? Так, если у западных бурят мотив "рога барана" строится при помощи прямых линий, овалов и спиралей, то у монголов и у забайкальских бурят завитки узора стремительно выются, переплетаясь друг с другом и создавая при этом впечатление беспокойного, динамичного ритма. Совершенно очевидно, что удивительно широкий ареал бытования роговидного узора, охвативший огромную территорию Азии, свидетельствует не столько об адекватности культуры, сколько о необычайно тесных культурно-исторических связях тюрко-монгольского скотоводческого мира с кочевыми, полукочевыми и охотничьими тунгусскими народами Амура и Сахалина и граничащих с Россией и Монголией районов Северо-восточного Китая.

Следует полностью согласиться с выводом С.В. Иванова о том, что тюрко-монгольскому компоненту в культуре народов Амура принадлежала большая роль, чем это можно было предполагать прежде. Очевидно, что влияние культуры кочевых скотоводческих племен на народы Амура началось задолго до образования Монгольского государства, по-видимому, еще в период киданьской империи Ляо, а может быть, и еще раньше.

Существовали ли обратные связи и оказывали ли тунгусские народы влияние на тюрко-монголов? Сравнительно-сопоставительный анализ произведений народного декоративного искусства показал, что, действительно, и в материальной культуре, и в народном декоративном искусстве тюрко-монголов имеются ярко выраженные черты тунгусской и даже палеоазиатской культур. Особенно они заметны в культуре якутов. Тунгусский вклад в якутскую культуру отчетливо прослеживается в той части якутского словаря, которая относится к оленеводческому хозяйству. Рядом исследователей доказано, что оленеводство якутов находилось в тесной связи с тунгусским оленеводством²⁴. Исключительно интересны некоторые совпадения старинной национальной одежды якутов с тунгусской. В основе ее лежит короткая спереди куртка, сочетающаяся с наколенниками, нагрудником, штанами и мягкой обувью тунгусского типа. Сюда же следует присоединить и головной убор типа капора, плотно облегающий затылок и широко раскрытый спереди.

Рассматривая старинный якутский орнамент, вышитый на колчанах, налучьях и одежде, можно убедиться в удивительном общем сходстве этих вышивок с вышивками подшейным оленьим волосом из группы так называемого "полосатого" орнамента у тунгусов и у палеоазиатов. Интересно, что многие простейшие геометрические узоры якутов сходны с эвенкийско-юкагирскими. Якутский орнамент, по данным С.В. Иванова, включает в себя чукотско-корякские, эвенкийские и другие мотивы, что объясняется вхождением в состав якутов как палеоазитатских и юкагирских, так и тунгусских групп.

Заметное влияние тунгусы и другие народы Приамурья оказали и на культуру тувинцев, особенно оленеводов Восточной Тувы. Так, С.И. Вайнштейн при описании "медвежьего праздника" у тоджинских тувинцев-олeneводов обратил внимание на обряд сохранения и зачернения черепа медведя, распространенный у ороков, орочей, пеших эвенков и некоторых других народов Сибири и связанный с представлениями о "воскрешении" убитого зверя²⁵. Так называемый "лесной орнамент" в искусстве восточных тувинцев есть не что иное, как сочетание простейших геометрических узоров, по большей части прямолинейных и мелких, характерных для искусства северных тунгусов и палеоазиатов Северо-Востока Азии. Характерно, что "лесной орнамент" у тувинцев-олeneводов сохранился только на вещах древнего охотничье-олeneводческого быта – на берестяной и деревянной посуде, на вьючных оленьих седлах – и отсутствует на вещах, связанных с влиянием культуры степных монголов.

Наиболее сильное влияние тунгусов испытала культура западных, прибайкальских бурят и калмыков. Немало этнографических черт, сохранившихся в культуре западных бурят, сближают культуру их предков с культурой неолитического населения предков тунгусов. Тунгусскому влиянию подвергалась и орнаментика западных бурят. В ней, наряду с узорами сложной структуры, содержатся и простейшие мотивы, характерные для орнамента охотников и рыболовов Амура. Наиболее архаичный тунгусский пласт в искусстве западных бурят прослеживается в вышивке и аппликации на унтах и рукавицах, в орнаменте на подголовниках и кисетах²⁶. В народном декоративном искусстве калмыков тунгусо-палеоазиатские декоративные элементы отчетливо видны в орнаменте на девичьих свадебных кожаных сосудах и в резьбе по дереву. При этом встречаются не просто отдельные узоры, а целые орнаментальные комплексы. Можно полагать, что наличие в искусстве монголоязычных народов ярко выраженного тунгусского пласта является следствием того, что и западные буряты, и калмыки в течение многих веков жили на периферии кочевого тюрко-монгольского мира, соприкасаясь как с тунгусами, так и с представителями палеоазиатских народов Северо-Востока.

Акад. В.В. Бартольд указывает, что в монгольских преданиях XIII в. имеются сведения об отношениях между кочевниками-скотоводами и охотниками-звероловами. При этом "жизнь кочевника-скотовода была в глазах звероловов таким же невыносимым рабством, как в глазах самих кочевников жизнь оседлого земледельца", а религия кочевников – шаманизм – была наследием охотничьего периода. И даже слово "шаман" в его современном значении было заимствовано у тунгусов, "лучше всех сохранивших как черты охотничьего быта, так и черты шаманизма"²⁷. На взаимные связи тунгусоязычных народов с представителями тюрко-монгольского мира указывают и топонимы Южной Сибири и Монголии, и результаты анализа исторической лексики языков.

Характер связей аборигенного населения Нижнего Амура и Сахалина с кочевыми тюркомонгольскими народами Южной Сибири и Монголии в разные исторические периоды был, несомненно, различен и соответственно в каждый период различным было и их историко-культурное значение. Однако в целом роль этих связей в жизни кочевников-скотоводов и охотников-рыболовов была столь велика, что без их учета нельзя понять многих особенностей истории, культуры, искусства этих народов Северной Азии.

Опыт сравнительно-сопоставительного изучения искусства монголов и других народов Азии показывает, что в культурах кочевых скотоводческих народов и охотников-рыболовов имеется немало общих черт, свидетельствующих об их интенсивных культурно-исторических связях. Общие черты стиля – это максимальное приспособление произведений народного декоративного искусства к условиям хо-

зяйства и быта этих народов и огромная роль орнамента в создании художественного облика одежды и обуви, посуды и утвари, оружия и сбури, мужских и женских украшений.

Скотоводы-кочевники, часто мигрировавшие в поисках лучших пастбищ для скота, являлись несомненными проводниками культурных связей между кочевыми, охотничьими и земледельческими оседлыми народами. На искусство степняков-кочевников оказывали заметное воздействие многие входившие в соприкосновение с ними народы земледельческой культуры. Но не следует преувеличивать значение этих влияний. Скотоводы-кочевники перенимали у других народов только то, что отвечало их эстетическим вкусам, и только то, что могло быть использовано в кочевом хозяйстве. При этом они не просто "перенимали" те или иные достижения других народов, а творчески перерабатывали их, стараясь поставить на пользу скотоводческому хозяйству.

Опыт этнографического исследования декоративного искусства кочевых в прошлом народов показывает, что многочисленные теории и концепции об извечной якобы застойности культуры и искусства степных и лесных племен ошибочны. Материалы по декоративному искусству кочевых и охотничьих народов, частью опубликованные, а большей частью еще лежащие нетронутыми в фондах музеев и в частных собраниях, свидетельствуют о том, что для художественной культуры этих народов на всем протяжении их истории характерно сочетание древних этнических традиций с постоянно обновляющимися и обогащающимися формами. Постоянно развиваясь, народное декоративное искусство бывших кочевников дало в наше время немало профессиональных мастеров-прикладников.

И, наконец, опыт сравнительно-сопоставительного этнографического изучения искусства народов Северной Азии показывает, что каждый из народов, каким бы малочисленным он ни был, создал свою художественную культуру, собственное народное искусство. Изучение истории искусств этих народов, их технических приемов и стилей существенно дополнит всемирную историю искусства.

Таким образом, народное декоративное искусство монголов при рассмотрении его под историко-этнографическим углом зрения и в комплексе с другими этнографическими материалами, является важным историческим источником, проливающим дополнительный свет на этнокультурные связи с другими народами Евразии и на сложные проблемы их этнической истории.

-
1. Потапов Л.П. Особенности материальной культуры казахов, обусловленные кочевым образом жизни // Сборник МАЭ. – М.; Л., 1949. – Т. 12. – С. 67–68.
 2. Художественная обработка металла в Бурятии. – Улан-Уде, 1974. – С. 3–11.
 3. Иванов С.В., Махова Е.И. Художественная обработка металла // Народное декоративно-прикладное искусство киргизов. – М., 1968. – С. 121.
 4. Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. – М., 1974. – С. 82–86; Тумахани А.В. Бурятское народное искусство. – Улан-Уде, 1970. – С. 60–82.
 5. Потапов Л.П. Особенности материальной культуры казахов ... – С. 66–67.
 6. Митиров А.Г. Орнамент монгольских народов как историко-этнографический источник // Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ. – Элиста, 1974. – Вып. 10. – С. 153.
 7. Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Труды Института этнографии. – М.; Л., 1960. – Т. 60. – С. 271.
 8. Потапов Л.П. Основные этапы истории хакасов // Записки Хакасского НИИЯЛИ. – Абакан, 1952. – Вып. 3. – С. 5.

9. Рассадин В.И. О монгольских заимствованиях в тюркских языках Южной Сибири // Олон улсын монголч эрдэмтний II Их Хурал. – Улаан-Баатар, 1973. – Т.2. – С. 47.

10. Антонов Н.К. Исследования по исторической лексике якутского языка: именные основы: Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. – Якутск, 1973. – С. 36, 42, 44–48.

11. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и хакасского наречия: введение и фонетика. – Л., 1929. – С. 714.

12. Рассадин В.И. О монгольских заимствованиях ... – С. 47–48, 51.

13. Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. – Л., 1970. – Ч. 2. – С. 168.

14. Окладников А.П. Якутский эпос и его связь с югом // История Якутской АССР. – М.; Л., 1955. – Т. I: Якутия до присоединения к Русскому государству. – С. 260, 276–277.

15. Иванов С.В. Якутские коновязи // Материальная культура народов Сибири и Севера. – Л., 1976. – С. 224.

16. Руденко С.И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. – М.; Л., 1962. – С. 56–58; Он же. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. – Табл. 35, 100 и др.

17. Потапов Л.П. Одежда алтайцев // Сборник МАЭ. – М.; Л., 1951. – Т. 13. – С. 52–53.

18. Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. – С. 104–106.

19. Каралькин П.И. Тувинские шахматы // Этнография народов СССР. – Л., 1971. – С. 137–138.

20. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. – М.; Л., 1963. – С. 433.

21. Интересно, что у нанайцев шишечка на шапке тоже называется *дингсэ* и читается, как *жинсэ* (Устное сообщение Л.И. Сем, 1968 г.). Подробнее о сходстве головных уборов монголов и народов Амура см.: Кочешков Н.В. Головные уборы монголов XIX – начала XX в. по материалам музеев МНР и частного собрания У. Ядамсурена // СЭ. – 1973. – № 3. – С. 134–141.

22. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. – С. 434–435.

23. Тумахани А.В. Бурятское народное искусство. – С. 22.

24. Окладников А.П. Происхождение якутского народа // История Якутской АССР. – Т. I. – С. 281.

25. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. – М., 1961. – С. 172–173.

26. См.: Петри Б.Э. Орнамент кудинских бурят; Бурятский бытовой орнамент: Альбом. – Улан-Удэ, 1974. – С. 16–36; Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX – середины XX века. – М., 1979. – С. 134–151, 173–189.

27. Бартольд В.В. Сочинения. – М., 1968. – Т. 5. – С. 197, 470.

ОБ АШЕБАГАТАХ И ХАРАНУТАХ (по их преданиям и родословным)

Как известно, наиболее древней этнической общностью и общественной организацией является род. Он объединяет в течение длительного периода группу кровно родственных людей разных поколений. По мере разрастания рода появляются группа родов (фратрия) и племя. "Как несколько родов образуют фратрию, так несколько фратрий, если брать классическую форму, образуют племя"¹. Родо-племенные группы были также у бурят. Эти группы возникли у них очень давно и в известной степени сохранились до наших дней, особенно у западных (иркутских) бурят.

У бурят была традиция из поколения в поколение изустно передавать потомкам свои родословные, добиваться, чтобы дети наизусть знали своих предков по отцовской линии и, в свою очередь, передавали эти знания следующему поколению. Некоторые носители бурятских говоров в своей родословной насчитывают до двадцати "колен". Если считать, что одно поколение это 30–35 лет, то получается, что народная память сохранила родословные древа 600–700-летней давности. Если учесть, что в этих родословных кое-какие звенья забыты, особенно ранние, то указанная цифра увеличится. Этот факт лишний раз свидетельствует, что начало появления протобурят и их языка восходит к довольно отдаленному от нас периоду.

Приведем родословные линии Булагата, являющегося, по преданию, предком ашебагатов и харанутов.

Согласно одной из многих версий:

Булгад → Булган хара → Туглак.

У Туглака было 7 сыновей: Алгуй, Хүрхүүд, Барюха-Түрген, Боржон-Далхай, Готол, Саган и Ашебагат.

Сыновья Сагана – Буян, Ботой, Мандалха.

Сын Мандалхи – Батлай.

Дети Батлая (их 7): Мунхэлээ (харануты), Бубай, Отонхой, Олой, Шаралдай, Хухэрдэй, Огсор².

Значит, Мунхэлэйские харануты являются потомками Сагана – брата Ашебагата. Об этом свидетельствуют также данные села Олой Эхирит-Булагатского же района.

Батлайн долоон: Мунхэлээн Харанууд, Хухэрдээ, Бозо, Шаралдай, Огсор, Оглогор, Бубай, т. е. семь сыновей Батлая: Мунхэлэйские хараунты, Хухэрдэй, Бозо, Шаралдай, Огсор, Оглогор, Бубай.

Таким образом, ашебагаты и харануты – родственники, точнее: Ашебагат – сын Тугалака, а Мунхэлэйские харануты – потомки Сагана, являющегося братом Ашебагата. О том, что ашебагаты и харануты имели в прошлом единое происхождение, говорят и языковые факты. Например, одной из наиболее характерных особенностей речи красночикойских харанутов и алтайских ашебагатов является наличие переднеязычного смычного мягкого *т'*. Например, *т'ааг* – 'пырей', *т'алгана* – 'ковыль', *сат'илдаг* – 'ирис', *торт'ируу* – 'куропатка', *эндэт'и* – 'здешний' и т. д.

Ныне харануты живут в основном в селе Харанут Тугутуйского сельсовета, где имеется семь харанутских улусов (Харнууши 7 хорин): Тангахай, Имгэй, Хушурук, Бохолдойрук, Тайларук, Борхорук, Гооли-Хушурук. Харануты встречаются также и в некоторых других населенных пунктах, например в селе Бартурка (по-бурятски Бортораг) Усть-Ордынского поссовета: "Бортораг харанууд паа гараа –

Бартурковцы произошли от харанутов", – сообщил А.А. Апханов, 1913 г. р., харанут из села Бартурка.

Ашебагаты живут преимущественно в селах Харазаргай и Кукунут (бур. Хүхэнэ). "Хара Азаргаэн ашавгад гэжэ бии, Хүхэнээн ашавгад гэжэ бии – есть харазаргайские ашебагаты, кукунутские ашебагаты", – сообщил информант из с. Капсал С.К. Нефедов, 1893 г. р. Собеседник из с. Кукунут Барнаков С.С., 1888 года рождения, сообщил следующее: "У Ашебагата 7 сыновей: сорйол (буряты Голоустного), Багандай, Барйа (эти двое ушли в зиминский Кимильтей), Алсудха, Выбэлка (эти два сына Ашебагата ушли на юг)³, Байдли, Тэлгэн (эти два здесь). От Байдли произошли харазаргайские ашебагаты, от Тэлгэна – кукунорские ашебагаты.

Мать Ашебагета являлась дочерью Джунгарских сэгэнутов. Она была домоработницей Туглака и стала беременной (от него). Туглак нашел ее в лесу, где она родила сына, и вернул ее домой, разжигая в тринадцати местах огонь. Поэтому называли "Во вьюке привезенный Ашебагат". Тулгэн имел 4-х сыновей: старший сын Бумлай, следующий сын Ергодой, третий – Шалан, четвертый – Тохтой. (Потомки Тохтоя): Гэлдэн → Хахан → Хадаахан → Баша → Бахалхан → Барнааг → Сэмезн (информант) → Василий → Сережа.

Сыновья Ашебагата рыбачили на озере Кул. Когда наглый Огсор отобрал у них рыбу, то сыновья Ашебагата убили Огсору и, оставив самых младших своих братьев, убежали.

Здесь живут 7 семей нохойрук, 2 семьи Бархууруг (отделились от Дурлая). Остальные – ашебагаты.

Место рождения Ашебагата – гора Бахша (Красная Горка).

Место рождения четырех сыновей Хухэрдэя – устье Идыги.

Место рождения (точнее жительства – Ц.Б.) семи сыновей Туглака – устье реки Куды.

О потомках Нохоя (отсюда, видимо, нохойрук. – Ц.Б.) информант из улуса Кукунут Е.М. Бахаев (1904 г. р.) сообщил: "Парень Хумжи из чужого рода был выслан сюда в Михаахарук и пас овец (богача). Дочь Гулвая – Дудэй, собираясь выйти замуж, в течение 9 дней устраивала вечеринки. Но (увидев Хумжи) она сказала: "Я должна жить на земле Кукунут и Загай вместе с чужеродцем Хумжием" – и убежала сюда.

Хумжи, кажется, имел сына по имени Нохой.

У Нохоя было, говорят, 6 сыновей".

В селе Голоустном Иркутского района живут вместе ашебагаты и харануты. Очевидно, это не случайно, так как они являются близкими родственниками, о чем говорилось выше.

Капсальские булагаты сообщали: "Ямар юумэһээ тэргэлээд, Идеэн ашабгад харнууд хоёр – По какой-то причине идинские ашебагаты и харануты сбежали" (в Голоустное)⁴.

На протяжении многих веков состав булагатских родов по различным причинам изменялся. Например, он изменялся в связи с миграцией отдельных групп булагатов на другие территории⁵.

В Красночикойском районе Читинской области имеется три села с бурятским населением, где преобладают представители харанутского рода. Это села Средний Шергальжин (или Бурсомон), Верхний Шергальжин (или Тулхутуй)⁶ и Семиозерье (или Долон-Нур)⁷. В 1972 году в Бурсомоне жили 168 бурят, в Тулхутуе – 84 бурята, Долон-Нуре – 73 чел. Села Верхний Шергальжин (Тулхутуй) и Средний Шергальжин (Бурсомон) расположены недалеко друг от друга (в пяти-шести километрах), и их жители находятся между собой в постоянном контакте. Население Долон-Нура состоит главным образом из харанутов, переселившихся сюда в начале

1920-х годов⁸ в основном из Шергальжина. Поэтому в речи жителей указанных трех сел нет заметных различий.

В этих населенных пунктах живут главным образом выходцы из Добайкаля. Житель села Тулхутуй Г.Б. Даблаев (1898 г. р., харнута) в 1960 году сообщил нам следующее: "Три Шергальжина¹⁰ все были харанутами и различались по "костям"¹¹: бошон, хасама, шошолок и т.д. Мой отец говорил, что они пришли с севера, с берегов моря, т. е. Байкала, Сначала было мало людей, затем количество их возросло". Информант из села Средний Шергальжин (по местному Дунда Шаргальджин) Ч.Д. Аранжапов (1906 г. р., далай) также рассказывал, что они пришли с севера, с берегов моря, и относятся к харанутскому роду.

Следует отметить, что некоторые жители названных сел считают себя цонголами. Это, по-видимому, связано с тем, что до революции красночикойские харануты, в том числе и семиозерцы, относились к цонгольскому дацану¹² и составляли сравнительно с цонголами меньшинство населения. Этим можно объяснить, например, утверждение Д.И. Шагимова (1889 г. р., хасама) о том, что здесь живут якобы одни лишь цонголы: хасама, шошолок, бошон.

По сведениям, полученным нами в 1960 году от упомянутого выше Ч.Д. Аранжапова, в Среднем Шергальжине жили тогда представители следующих двенадцати "костей": далай, гэшы, хонгодор, хай-дай (хонжотон) хасама, шошолок, бошон, хенгей (шонотон, галанитан), хамнигат, морозо, харануты, шарануты. Далай и Гэшы были братьями и первыми убежали сюда с северной стороны моря (т. е. Байкала) в период войн Бошогту. Таким образом, красночикойские харануты, как и соседние им алтайские ашебагаты, являются, по устным рассказам, выходцами из Добайкаля. Об этом свидетельствуют также исторические документы¹³, бурятские хроники и родословные¹⁴.

Но о происхождении харанутов существуют противоречивые данные. Историки считают, что харануты, проживавшие по Оке и Ангаре, имеют эвенкийское происхождение. Так, С.А. Токарев пишет, что "отдельная группа корчунов жила на р. Ие и носила особое имя – караноты... Но, судя по другим данным, караноты были тунгусские племенем"¹⁵. О тунгусском прошлом харанутов, в частности балаганских, пишет также Б.О. Долгих¹⁶, Ц.Б. Цыдендамбаев придерживается мнения историков об эвенкийском прошлом бурятских харанутов с той только оговоркой, что "эвенки рода кара, быть может, не только обурятились, но и частично отуречились"¹⁷ (Здесь, видимо, подразумевается род хара, имеющийся среди якутов – Ц.Б.).

На наш взгляд, харануты и кара (или корчуны) – это разные роды. Как отмечалось выше, харануты – бурятский род (булагатского племени), а кара (или корчуны) – обурятившиеся эвенки. В письменных источниках "каранотами" называли, видимо, людей рода кара (или корчун) и неверно отождествляли с харанутами ввиду близости этих слов по их звуковому оформлению и вследствие того, что представители данных родов жили рядом: "В Нижнеудинском уезде, – писал А.И. Мартос в 1823 году, – кочуют ... три рода бурят: ашехабатский, харанутский и "нижнеудинской землицы", причем первый (ашебагатский род – Ц.Б.) обитает на р. Оке, харануты – по р. Уде"¹⁸. Очевидно, род "нижнеудинской землицы" – обурятившийся эвенкийский род кара и др., а ашебагатский и харанутский – бурятские роды булагатского племени. Для подтверждения данного мнения приведем следующие факты. Среди тулунских бурят (с. Кукшанай) встречается род кара, среди нижнеужинцев – род кара коршун. В с. Кукшанай имеются роды кара и саган, в Мунтэ-Булуке и Кушуне – кара коршун и саган коршун. Поэтому мы предполагаем, что здесь кара и кара коршун – один и тот же род.

Данные языка и истории говорят о тесных связях харанутов и ашебагатов с нижнеудинскими бурятами. Еще в XVII веке "ашебахаты жили на р. Уде у совре-

менного Нижнеудинска"¹⁹. Как отмечалось выше, А.И. Мартос писал о том, что "в Нижнеудинском уезде кочуют ... три рода бурят: ашехабатский, харанутский и "нижнеудинской земли"²⁰. В начале нашего века, по данным об инородных управах, ашебагаты и харануты жили по долинам рек Кимильтей, Харик, Кашелак, Ока, Зима. В частности, ашебагаты обитали в селах Карымское, Игнино, Большой Кашелак, Харик, Кимильтей, Кяхта, Баргадай, Хара Шугуй, Норы; харануты жили в селах Верхняя Зима, Верхнеокинский и др.²¹, находившихся на нынешней территории Зиминского, Куйтунского, Тулунского и Нижнеудинского районов Иркутской области²².

"Буряты Ашебагатского рода, – пишет С.П. Балдаев, – жили в устье р. Оки. Они приняли первый удар русских казаков в XVII в. Небольшая часть их осталась на р. Зиме, прочие же вынуждены были переселиться в долину г. Куды, где они образовали улусы Кукунут и Харазаргай. Другие поселились на берегу Байкала (улусы Подкаменский и М. Голоустнинский). Часть же (Зиминских ашебагатов – Ц.Б.) подалась в Забайкалье, поселилась на протоках р. Селенги (Читинские и Селенгинские ашебагаты)"²³. Отсюда можно предположить, что предки красночикойских харанутов и алтайских ашебагатов жили раньше в самой западной части расселения бурятских племен²⁴ и затем в связи с войнами Галдана-Бошокту и другими событиями эти племена передвигались на восток. По-видимому, не является случайным тот факт, что ашебагаты и харануты, жившие в тесном контакте на западе, оказались рядом и в Забайкалье, и то, что у них имеются такие фонетические сходства, как наличие палатализованного т' и др.

Красночикойский район, где расположены обследуемые нами населенные пункты, является самым юго-западным уголком Читинской области. С юго-восточной стороны он граничит с Монгольской Народной Республикой, с востока и с северо-востока жители района контактируют с хори-бурятами, с запада – с алтайскими ашебагатами и кяхтинскими цоголами. Все это наложило свой отпечаток на диалект²⁵ красночикойских харанутов. Он сохранил некоторые особенности исходной, западно-бурятской диалектной группы, многие черты восточно-бурятской и отчасти южно-бурятской групп говоров, а также приобрел свои отдельные специфические признаки. При этом в диалекте красночикойских харанутов преобладают черты, свойственные восточно-бурятским говорам, особенно в области морфологии и фонетики. В лексике исследуемого диалекта имеется больше соответствий южно-бурятским говорам. Но различия между изучаемыми диалектом и южно-бурятской группой говоров в области морфологии и фонетики, особенно наличие фарингального h (вместо южно-бурятского c), щелевых ж, з, с, ш (вместо южно-бурятских аффрикат) и т. д., значительно сближают диалект красночикойских харанутов с восточно-бурятской диалектной группой. Диалект красночикойских харанутов примыкает к говору хоринцев, и его можно считать красночикойским подговором хоринского говора.

Кратко расскажем об ашебагатах села Алтай (или Усть-Дунгуй, по-местному Донгын Адаг) Кяхтинского района Бурятской АССР. Ашебагаты составляют подавляющее большинство жителей данного населенного пункта. Здесь проживают следующие ответвления ашебагатского рода: буян (большинство), сордил, алсудха, выбылкэ. Село Алтай расположено на самой восточной окраине Республики Бурятия. На юге оно граничит с Монгольской Народной Республикой и находится с нею в известном контакте. Ближайшими его соседями с восточной стороны являются жители села Шергальжин Красночикойского района Читинской области, находящегося в 45 км от Усть-Дунгуя (жители эти двух сел постоянно общаются между собой). Как отмечалось выше, красночикойские шергальжинцы в основном состоят из представителей харанутского рода.

Алтайские ашебагаты являются выходцами из Добайкалья. Это в основном бывшие кудинские буряты ашебагатского рода, переселившиеся на нынешнюю территорию во второй половине XVII века, в период войн Галдана-Бошокту. По свидетельству коренных жителей села Алтай, часть ашебагатов переселились сначала на территорию соседней Монголии. Затем во время войн Галдана вернулись назад где-то по территории Узбекистана или Казахстана, нынешних Красноярского края и Иркутской области, откуда перекочевали в Забайкалье. Так, информант А.С. Дараев (1906 г. р., ашебагат) рассказывал: "Говорят, ашебагаты вернулись назад (из Монголии) через Алтайское ущелье – повыше Тунки, где-то по территории Казахстана или Узбекистана. Сын Выбылки Турчага пожил немного в Кудинской долине Иркутской области. В двадцать пять лет в поисках лучшего места жительства он приехал в Селенгинскую Иволгу, где провел одно лето. Снова отправился в путь, дошел до Чикойского Урлука, где и поселился. Вместе с Турчага прибыли сюда другие его товарищи: Удай, Шадай, Тори, Эмэгэн, Бухэ. Они преодолели Байкальское море и поселились здесь".

Таким образом, алтайские ашебагаты, прежде чем обосноваться в данной местности, прошли долгий и трудный путь. Ныне село Алтай – центр отделения совхоза "Кударинский" Кяхтинского района. Это крупный населенный пункт с благоустроенными домами, четырьмя широкими улицами, пересеченными переулками. Алтайские ашебагаты находятся в тесном контакте с носителями цонгольского говора, что наложило свой отпечаток на речь ашебагатов села Алтай. Сохраняя некоторые черты исходных западно-бурятских говоров, алтайские ашебагаты попали под сильное влияние говора цонголов. В результате у алтайских ашебагатов образовался своеобразный диалект, который примыкает непосредственно к говору цонголов. Данный диалект считается алтайским подговором цонгольского говора.

Ашебагаты и харануты встречаются и в некоторых других регионах этнической Бурятии, например в селе Донда-Киреть Бичурского района Бурятской республики (ашебагаты), в с. Долон-Нур Красночикойского района Читинской области (харануты).

Таким образом, ашебагаты и харануты в историческом прошлом представляли близкие между собой булагатские роды. Очевидно, не является поэтому случайностью, что представители указанных родов, несмотря на территориальную разбросанность, живут в разных регионах в основном вместе или поблизости друг от друга.

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. – Т. 21. – С. 92.

2. Эти данные записаны в с. Кукунут Эхирит-Булагатского района. См.: РО БФ СО РАН. Инв. № 3415.

3. Ныне потомки Алсудхи и Выбэлки живут в селах Алтай Кяхтинского и Донда Киреть Бичурского районов Республики Бурятия. – Ц.Б.

4. См.: РО БФ СО РАН. Инв. № 3445.

5. Подробные данные о булагатских родах см.: Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Часть первая. Булагаты и эхириты. – Улан-Удэ, 1970. – С. 45–190.

6. Рядом с русской деревней Верхний Шергальжин (км в 1,5) раньше было расположено бурятское село Тулхутуй (по-местному Тодхолто). В 1969 году тулхутуйцы почти все переселились в Верхний Шергальжин, где расположена центральная усадьба колхоза "Заря".

7. Отсюда речь жителей этих сел называем диалектом красночикийских харанутов.

8. Яньков Н. Затерянная страна Долон-Нур // Забайкальский рабочий. – 1972. – 25 июня.

9. Житель села Долон-Нур С.С. Бадмацаренов (1921 г. р.) в 1960 году нам сообщил: "Манаэтин Шаргальджанһаа ерээ, тэдэнтээ адли баэха", т. е. наши (семнозерцы – Ц.В.) пришли из Шергальжина, мы одинаковы с шергальжинцами.

10. Имеются в виду жители Верхнего, Среднего и Нижнего Шергальжина (в период коллективизации нижние шергальжинцы переселились в Средний Шергальжин).

11. По родам и их ответвлениям.

12. Об этом сообщают респонденты: "Мы были приписаны к цонгольскому дацану, поэтому считаем себя цонголами" (Г.Б. Даблаев). "Мы относились к цонгольскому приходу, к цонгольскому дацану. Язык наш не цонгольский, а харанутский" (Ч.Л. Аранжапов).

13. См.: Окладников А.П. Очерки по истории западных бурят-монголов. – Л., 1937; Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. – М., 1960; Румянцев Г.Н. Селенгинские буряты // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1965. – Вып. 2.

14. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные (историко-лингвистическое исследование). – Улан-Удэ, 1972; Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. – Улан-Удэ, 1970. – Ч. I.

15. См.: Токарев С.А. Расселение бурятских племен в XVII в. // Записки БМНИИЯЛИ. – Улан-Удэ, 1939. – Вып. I. – С. 115.

16. См.: Долгих Б.О. Указ. соч. – С. 216.

17. См.: Цыдендамбаев Ц.Б. Указ. соч. – С. 252.

18. См.: Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939. – С. 55.

19. История Бурят-Монгольской АССР. – Улан-Удэ, 1954. – Т. I. – С. 58.

20. Гирченко В. Указ. соч. – С. 55.

21. Список поколений. – СПб, 1912. – Т. III; Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. – Улан-Удэ, 1970. – Ч. I. – С. 254, 355.

22. Согласно указанному выше "Списку поселений", в селе Баргадай было тогда 112 бурят обоего пола (54 мужчины и 58 женщин), в селе Кяхта – также 112 бурят (59 мужчин и 53 женщины). Во время диалектологической экспедиции 1974 года в с. Баргадай Кимильтейского сельсовета Зиминского района мы застали лишь единственного коренного бурята – Панчукова Ивана Иннокентьевича (1897 г.р., ашебагат). Несмотря на то что в селе остался один (жена у него русская, дети обрусевшие), И.И. Панчуков прекрасно знал свой родной язык (мы получили у него ответы на все вопросы разделов программы по фонетике и лексике). В соседнем селе Кяхта жила также одна коренная жительница, хорошо владевшая бурятским языком. Это Обуздина Лукерья Михайловна, 1883 г. р., бурятка из рода ашебагат (точнее, она была дочерью ссыльных русских, которую оставили родители у местных бурят, взрастивших и воспитавших ее). Несмотря на преклонный возраст, она обладала прекрасной памятью: по-бурятски говорила лучше, чем по-русски, и у нее были получены нами ответы на вопросы трудного раздела программы по морфологии.

23. См.: Балдаев С.П. Материалы о бурятских племенах и родах // Этнографический сборник БКНИИ. – Улан-Удэ, 1961. – Вып. 2. – С. 133; Ср. также: "Ашебегаты вместе с абаганатами пришли с Алтая не ранее XVII века" (Там же).

24. Ц.Б. Цыдендамбаев, на наш взгляд, правильно отмечает, что селенгинские харануты вышли из Западного Добайкаля. При этом он принимает во внимание состав харанутских родов, в которых имеются шаралдаевцы, буиновцы, ашибагаты, абагануты, хонгодоры и шошолоки, то есть одни лишь булагаты и присоединившиеся к ним роды (См.: Цыдендамбаев Ц.Б. Указ. соч. – С. 252–253).

25. Под термином "диалект" подразумеваются нами разновидности языка вообще: наречие (группа близких между собой говоров), говор, подговор.

В.П. Кривоногов

ИЗМЕНЕНИЯ В ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ У ЗАПАДНЫХ ЭВЕНКОВ В КОНЦЕ XX ВЕКА

В 1993–1997 гг. Красноярской лабораторией археологии и палеогеографии СО РАН совместно с Красноярским педуниверситетом были проведены комплексные исследования современных этнических процессов у западных эвенков, проживающих на территории Эвенкийского автономного округа, а также к западу от его границ (Енисейский и Туруханский районы, Таймыр). Численность эвенков на этой территории составляет около 4 тысяч человек, согласно 25-процентной выборке, были составлены опросные листы на тысячу человек (включая детей). Опросный лист содержит около 50 вопросов по различным аспектам этнических процессов. Кроме того, проведены беседы с информаторами и экспертами, изучены статистические источники, архивные материалы, похозяйственные книги и т. п. Это позволило показать характер и направленность происходивших в конце XX в. у западных эвенков этнических процессов.

Даже в границах своего округа эвенки не составляют большинства населения, к тому же в последние десятилетия, в связи с индустриальным освоением Севера, их доля постоянно снижалась (1989 г. – 14%). Лишь в 1990-е гг., в связи с кризисом и массовой безработицей, приток пришлого населения прекратился и численность приезжих на Севере стала падать¹. В течение нескольких десятилетий численность западных эвенков была стабильной, лишь в конце 1980-х гг. произошел довольно значительный прирост, в результате которого к 1997 г. их число в пределах округа достигло 3,9 тыс. В 1990-х гг. в связи с кризисом хозяйства прирост снова уменьшился. Большинство поселков, в которых проживают эвенки, смешанные по национальному составу. Такая система расселения сложилась к 1960-м гг.

В последние десятилетия быстро уменьшается доля эвенков, занятых в традиционном хозяйстве. Женщин в этих отраслях вообще почти не осталось – всего 5,1%, среди мужчин их оказалось немногим более четверти – 28,7%. Из традиционных сфер хозяйства устойчиво сохраняются охота и рыболовство, а вот оленеводство явно поразил кризис. Справки, взятые нами в органах власти в Байките и Туре, свидетельствуют о резком сокращении поголовья оленей с начала 1990-х гг., причем в некоторых эвенкийских поселках их не осталось вообще, в других поголовье сократилось, иногда даже в 10 раз.

Чум перестал быть основным видом жилища у эвенков, лишь для 0,3% опрошенных он оказался таковым. Еще сравнительно недавно все было по-другому. Например, в 1960-е гг. в с. Полигус эвенки имели 33 чума, в с. Чиринда – 51 чум, из которых 25 были установлены в поселке или рядом с ними, в с. Эконда – 41 чум, 20 из них – в поселке, и т. д.³. Если сейчас уже почти никто не живет в чуме постоянно,

то в качестве временного жилища, чаще всего – на промыслах, чум все же используют в 20,7% семей, в том числе регулярно – 8,9%. Несомненно, что в последние десятилетия эта цифра непрерывно падала, что объясняется снижением роли оленеводства.

Национальная одежда имеется почти у половины эвенков (56,8%), хотя обладателями полного костюма оказалось лишь 18,1% опрошенных. Наличие национальной одежды по половозрастным группам иллюстрирует таблица 1.

Таблица 1

Наличие национальной одежды по половозрастным группам, в %

Возрастная группа	Мужчины			Женщины		
	Не имеют	Имеют частично	Имеют полный костюм	Не имеют	Имеют частично	Имеют полный костюм
60 лет и старше	50	–	50	29	44,7	26,3
40–59 лет	38,9	23,6	37,5	41,8	47,2	11
20–39 лет	39,5	21	39,5	32,4	50,3	17,3
до 20 лет	51,9	35,7	12,4	48,6	42,7	8,7

Гарантом сохранения национальной одежды был оленеводческий уклад хозяйства, среди занятых в оленеводстве эта одежда была наиболее востребована. Однако изучение показателей приведенной таблицы указывает на то, что такую одежду имеет явно больше людей, чем занято в оленеводстве, в частности, имеют ее многие женщины и значительная часть детей. Дело в том, что у национальной одежды есть и другая функция – эстетическая. Традиционную одежду часто надевают на праздники, а также для выступлений в коллективах художественной самодеятельности. И в таких случаях использование одежды не только не сокращается, но даже увеличивается. Естественно, что для таких целей шьют не повседневную одежду, а праздничную, богато украшенную орнаментом и бисером. И в этом статусе, видимо, одежда сохранится в ближайшем будущем⁴. Что касается традиционной женской обуви – *унтаек*, то им не грозит исчезновение, наоборот, идет победное их шествие по всей Сибири. Они завоевали популярность и среди русского населения, вышли за пределы эвенкийской национальной культуры⁵. Унты стали настолько привычны среди всех сибиряков, включая горожан, что многие эвенки даже перестали их считать национальной обувью.

Утварь, орудия труда, различные традиционные предметы быта были тесно связаны с традиционным хозяйством, и при переходе эвенков в иные сферы деятельности их использование стало сокращаться. Но полностью они не исчезают. Одна из причин этого заключается в том, что на любительском уровне многие эвенки сохранили отдельные виды традиционной деятельности, а значит, сохранилась и потребность в подобных вещах. Разные традиционные вещи, исключая одежду, имеются в 53,1% эвенкийских семей. Среди них инструменты для обработки шкур (в 45,4% семей), упряжь и другие предметы, связанные с оленеводством – переметные сумки, нарты и т. д. (23,5%), самодельные охотничьи (21,7%) и рыболовные (16,3%) принадлежности, камусные лыжи и др.

С национальной кухней знакомо подавляющее большинство эвенков, потребляют национальные блюда 91,6% мужчин и 82,2% женщин, причем регулярно, повседневно – 55,8% мужчин и 39,3% женщин. Это в основном блюда из дичи, рыбы и, кроме того, мучная похлебка. Как и везде на Севере, национальные блюда сейчас являются дополнением к блюдам из покупных продуктов. Национальные блю-

да редко готовят в неполных семьях, не имеющих в своем составе мужчин, которые занимались бы охотой.

Данные последних переписей населения показали проявившуюся тенденцию снижения числа эвенков, которые считают эвенкийский язык родным (Табл. 2). Отметим, что, по официальным данным, эвенкийский язык остается родным для большинства эвенков.

Таблица 2

Признание эвенкийского языка родным (по данным переписей населения, в %)

Год	Красноярский край	Эвенкия
1979	80,2	86,1
1989	71,2	73,7

Подсчитано по данным Всесоюзных переписей населения 1979 и 1989 гг.

Результаты же нашего исследования оказались совсем иными. Исходя из них, русский язык доминирует в речевом поведении эвенков (Табл. 3).

Таблица 3

Родной и основной разговорный язык эвенков, в %

Языки	Эвенкийский	Русский	Якутский	Ненецкий	Долганский
Родной	38	67,9	0,5	0,2	0,2
Основной разговорный	20,3	95,8	0,2	—	0,1

В этой таблице суммы по горизонтали не равны 100%, так как многие респонденты, отвечая на вопросы, называли одновременно 2 и даже 3 языка. Треть эвенков (31,2%) сказала, что у них один родной язык – эвенкийский, однако лишь 4,1% эвенков в основном говорят на нем. Ненецкий и долганский языки бытуют среди эвенков Таймыра. На якутском языке говорят и в Эвенкии, среди эвенков, живущих в якутском селе Ессей, используют его как второй язык в соседней Чиринде, где немало якутов, а также в смешанных эвенкийско-якутских семьях. Но все же лучше эвенки знают не якутский, и даже не эвенкийский язык, а русский (Табл. 4).

Таблица 4

Степень владения языками, в %

Языки	Владеют языком				
	Свободно	С некоторыми затруднениями	Со значительными затруднениями	Понимают, но не говорят	Не владеют
Эвенкийский	30,6	4,3	9	20,6	35,5
Русский	96	2,5	0,9	0,5	0,1
Якутский	0,6	0,5	0,7	1,6	96,6

Изучение эвенкийского языка в школе не спасет эвенков от языковой ассимиляции, потому что почти не владеют языком дети (Табл. 5), и это еще раз подтверждает истину, что основы родного языка закладываются не в школе, а в семье, и не с семи лет, а с самого рождения.

Степень владения эвенкийским языком в разных возрастных группах, в %

Возраст	Владеют свободно	С некоторыми затруднениями	Со значительными затруднениями	Только понимают	Не владеют
70 лет и старше	85,7	14,3	–	–	–
60–69 лет	84,2	7,9	5,3	–	2,6
50–59 лет	86	3,5	–	8,8	1,7
40–49 лет	76,4	5,7	4,7	10,4	2,8
30–39 лет	53,9	5,9	15,6	14,9	9,7
20–29 лет	19,3	5,5	18,6	33,1	23,5
10–19 лет	4,9	3,5	11,6	31,1	48,9
0–9 лет	3,8	1,9	2,3	18,8	73,2

В разных областях духовной культуры также происходит взаимодействие двух языков, причем во многих случаях русский доминирует. В песенном жанре эвенкийский язык используется довольно широко. Молодежь знакомится с фольклорными произведениями не только дома, в семье, но и в школах, клубах, через художественную самодеятельность. В последнее время явно преобладает второй вариант. Но незнание языка осложняет освоение фольклорных произведений, поэтому и в этой сфере культуры преобладает русский язык. Из эвенков старше 7 лет только по-эвенкийски поют 2,2%, на двух языках поют 32,5%, только на русском – 62%. Среди эвенков старше 60 лет поют только на эвенкийском языке 15,4%, на двух языках – 55,8%. 42% эвенков в возрасте 20–60 лет поют на двух языках. 17% эвенков в возрасте 8–19 лет также поют на двух языках. Последний показатель – почти целиком заслуга школы, ведь межпоколенная передача фольклорных традиций внутри семьи практически прекратилась. 14,4% эвенков старше 7 лет можно отнести к знатокам эвенкийской песни, еще 29,9% эвенков знают хотя бы одну или несколько песен, остальные 55,8% – не знают ни одной. Среди стариков знают хотя бы одну или несколько песен 75%, среди детей и молодежи 8–19 лет – лишь 23%.

Похожа на эту и ситуация со знанием национальных сказок. Знатоков, знающих много сказок, оказалось 17,2% (в возрасте 8 лет и старше). Еще 11,7% знают хотя бы 1–3 сказки. Есть и такие, кто сказки слышал, но наизусть не помнит, их 29,7%. Остальные 41,4% вообще эвенкийских сказок не слышали.

Традиционные обряды практикуются сейчас весьма редко, хотя многие и слышали о них (Табл. 6).

Таблица 6

Знание основных традиционных обрядов, в %

Обряды	Не знают	Знают	Участвовали
Свадебный	77,6	19,5	2,9
Родильный	85,5	11,8	2,7
Похоронный	50	26,3	23,7

Как и у других народов, лучше сохраняется похоронный обряд, хотя он значительно видоизменился, приобрел новые, несвойственные ему ранее черты.

В прошлом браки между эвенками и русскими заключались эпизодически, да и вряд ли в среде оленеводов-кочевников подобные браки были возможны. Значительное число смешанных браков с пришлым населением стало заключаться толь-

ко с 1960-х гг.⁶, чему способствовало оседание эвенков в смешанных поселках и изменение образа жизни, приближение его к европейскому образцу, в чем нельзя не видеть влияния длительного содержания детей эвенков в школах-интернатах. Уже к концу 1970-х гг. в смешанных браках состояла треть эвенков округа, а в 1980-е гг. эта цифра вплотную приблизилась к 50%⁷. Среди семей, охваченных опросом, смешанные составили 43,3%, в том числе 9% – с народами Севера, 34,3% с приезжими, среди которых преобладают русские.

Есть связь между национальным составом жителей поселков и долей межнациональных браков в них. В однонациональных поселках доля смешанных семей составляет 12,6%, в смешанных – 44,6%, в преимущественно русских достигает 63,3%. В смешанных браках состоит 17,2% мужчин, в том числе с женщинами, принадлежащим к монголоидным популяциям, – 8,2%; с представительницами европейских народов – 9%. В то же время почти половина (47,6%) женщин состоит в межнациональных браках, в том числе с представителями европейских народов – 41,5%. Цифры эти достаточны, чтобы назвать существующее положение прорывом эндогамии.

Прорыв эндогамии привел к массовой метисации эвенков, среди опрошенных оказалось лишь 48,5% несмешанного происхождения, число метисов превысило половину. Доля метисов с той или иной долей европеоидного компонента достигла 40%. Встретилось 64 сочетания разных народов в генеалогиях, и это при том, что опрос охватил только четверть общей численности. Можно предположить, что таких сочетаний в реальности еще больше. Правда, многие народы в генеалогиях эвенков встречаются единично. Чаще всего упоминаются русские (их назвали 33,5% опрошенных) и якуты (14,4%). В числе метисов 11,6% имеют среди предков представителей азиатских, монголоидных народов, 31,9% – европеоидных, а в 8% – и тех, и других. Европеоидный компонент в родословных эвенков встречается в самых разных пропорциях, менее половины европеоидной крови имеется у 9% эвенков, половина – у 24,9%, преобладает – у 6% опрошенных.

Динамика процесса метисации легко прослеживается при распределении данных генеалогии по возрастным группам (Табл. 7).

Таблица 7

Распределение доли метисов разных типов по возрасту, в %

Возраст	Чистокровные	Типы метисов		
		С монголоидными народами	С монголоидными и европеоидными народами	С европеоидными народами
70 лет и старше	71,4	14,3	14,3	–
60–69 лет	71,1	13,1	–	15,8
50–59 лет	71,9	12,3	5,3	10,5
40–49 лет	73,6	12,3	1,9	12,3
30–39 лет	63	13	7,1	16,9
20–29 лет	42,7	12,4	9	35,9
10–19 лет	35,1	11,6	8,4	44,9
0–9 лет	34,9	9,6	11,5	44

Влияние метисации сказывается в разных областях жизни, так как метисы, выходцы из смешанных семей, слабее овладевают традиционной эвенкийской культурой и языком. Для выявления характера и направленности этнических процессов, а также для выяснения демографической ситуации, важно знать, сколько

детей из смешанных семей впоследствии становятся эвенками, а сколько выбирают иную национальность.

Если раньше чаще всего национальность определяли по отцу⁸, то сейчас этот порядок нарушился. Оказалось, что в 80% случаев выходцы из смешанных семей, независимо от национальности отца, становятся эвенками. С одной стороны, это улучшает демографические показатели, а также служит доказательством того, что быть эвенком престижно, что самосознание у этноса устойчиво. Но, с другой стороны, неизбежны последствия такого выбора, заключающиеся в том, что массовый выбор метисами эвенкийской национальности с ослабленными этническими характеристиками "размывает", "разбавляет" этнос, ускоряет ассимиляционные процессы в языке и культуре. При этом имеется в виду именно языковая и культурная ассимиляция, а не полная, связанная со сменой национального самосознания и слиянием с другим этносом. Приведенные факты говорят о том, что скорее эвенки ассимилируют русских. Конечно, определенную роль в изложенной ситуации играет некоторая конъюнктура, стремление иметь льготы, которые были установлены для малочисленных народов Севера государством. Однако и без этого метисы, даже не зная языка, не владея национальной культурой, в душе отождествляют себя с коренным этносом. Беседы со многими из них укрепили меня в этой мысли.

Развернувшийся процесс языковой и культурной ассимиляции, а также кризисные явления 1990-х гг. отразились на ответах о перспективах существования своего народа. Лишь 16,6% эвенков считают, что через 2–3 поколения эвенки сохраняют себя как этнос, еще 8,1% утверждают это менее уверенно, 12,6% затруднились в ответе, большинство же (62,7%) настроены пессимистично и считают, что эвенкам как этносу грозит быстрое исчезновение в течение ближайших десятилетий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аблажей А.М. Современная экономическая и этносоциальная ситуация в Эвенкийском автономном округе // Этносоциальные процессы в Сибири. – Новосибирск, 1997. – С. 125.

2. Савоскул С.С. Этнические изменения в Эвенкийском национальном округе // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. – М., 1970. – С. 183–185.

3. Савоскул С.С. Указ. соч. – С. 193.

4. Эвенки бассейна Енисея. – Новосибирск, 1992. – С. 174.

5. Там же. – С. 174.

6. Савоскул С.С. Указ. соч. – С. 189–190.

7. Эвенки бассейна Енисея. – С. 49–50.

8. Савоскул С.С. Указ. соч. – С. 190–191.

С.С. Агаширинова

МАЛОЧИСЛЕННЫЕ ЭТНОСЫ И СУБЭТНИЧЕСКИЕ ОБЩНОСТИ ДАГЕСТАНА В XX ВЕКЕ

Дагестан является уникальным краем Кавказа и России со сложным этническим составом. Если на территории Кавказа проживает 52 коренных народа, то 32 из них составляют народы Дагестана, которые имеют самобытную духовную куль-

туру и говорят на различных языках. Дагестанская группа языков – самая многочисленная среди кавказских языков. В нее входят аваро-андо-цезские языки. Общая численность носителей этих языков составляет 604 тыс. человек. Первая, собственно аварская подгруппа, включает аварский язык. Во вторую, андийскую подгруппу входят семь языков: андийский, ботлихский, тиндинский, каратинский, ахвахский, чамалинский и багулалский. И в третью, цезскую (дидойскую) подгруппу входят пять языков: цезский или дидойский, хваршинский, бежтинский, гунзебский и гинухский. В дагестанскую группу языков входят также лакский (118 тыс. человек) и даргинский (366 тыс. человек) языки. Даргинский язык делится на три диалекта, также сильно различающиеся между собою – это собственно даргинский, кубачинский и кайтагский. Лакский язык единый.

Народы аварской группы живут в западной части республики Дагестан, даргинцы и лакцы – в центральном Дагестане. На юге Дагестана и северо-востоке Азербайджана живут народы, говорящие на лезгинской группе языков. В нее входят собственно лезгины (467 тыс. человек), табасаранцы (98 тыс. человек), рутулы (21 тыс. человек), цахуры (20 тыс. человек), ундины (9 тыс. человек), крызы, будуги, хиналуги. Кроме коренных народностей, в Дагестане проживают русские, азербайджанцы, чеченцы, городские евреи, украинцы, армяне, татары и др.

По переписи населения 1989 г., в Дагестане насчитывается 1792000 человек, которые расселены в 39 сельских административных районах, 10-ти городах и 14-ти поселках городского типа. Лезгины, крызы, будуги, хиналуги, удины северо-востока Азербайджана (158 тыс. человек) живут в Кубинском, Кусарском, Худатском, Куткашенском и Кунакенском районах в 82 селениях.

Русские – самая крупная по численности иноэтническая общность Дагестана, насчитывающая на сегодняшний день 154 тыс. человек. Русское сельское население сосредоточено в Кизлярском и Тарумовском районах. Русские-горожане составляют 84,8% от всех русских Дагестана и проживают в Махачкале, где составляют около 20% горожан, Кизляре (62,3%), Каспийске (22,5%). Немало русских живет в поселках городского типа. Сейчас, вследствие миграции, численность русского городского и сельского населения падает.

Азербайджанцев, живущих в Дагестане, насчитывается 75,5 тыс. человек, в основном они проживают в селениях Дербентского района. Городское азербайджанское население составляет 4,3%, в основном это жители Дербента. Чеченцев в Дагестане около 60 тыс. чел., они проживают в Хасавюртовском и Ауховском (бывшем Новолакском) районах. Часть из них живет в городе Хасавюрте, где чеченцы составляют 31,6% населения.

Численность других этносов, проживающих в Дагестане (таты, городские евреи, армяне, татары, грузины, украинцы и белорусы), составляет около 26 тыс. человек, и большинство из них проживает в городах республики. К сожалению, в последнее время, после распада Союза и особенно после начала чеченской войны, усилился отток русского населения и представителей других диаспор в Дагестане. Это наносит определенный ущерб экономике и культуре республики, так как среди уезжающих много квалифицированных специалистов, да и языком межнационального общения в Дагестане остается русский.

Характерной чертой современного расселения народов Дагестана является то, что почти все равнинные сельские районы из этнически однородных превращаются в этнически смешанные. Напомним, что все города республики, за исключением г. Буйнакска, и значительная часть поселков городского типа расположены на равнине. Исторически сложившаяся устойчивость этнического состава населения всех горных и части предгорных районов Дагестана сохраняется. Население здесь традиционно моноэтнично.

В конце XIX в. для Дагестана была характерна не только этническая пестрота, но и неравномерность социально-экономического развития, поскольку в конце XIX – начале XX вв. его народы сохраняли ряд пережиточных форм общинно-родовых (наличие больших семей, тухумов-патронимий, сельских общин и т. п.) и патриархально-феодалных отношений. Специфика этнической и социально-экономической структуры дореволюционного Дагестана повлияла на своеобразие этнических процессов XX в., которые определялись такими факторами, как индустриализация, урбанизация, взаимодействие и взаимовлияние культур.

Процессы сближения национальных культур Дагестана в XX в. не были однолинейными и односторонними, они изменялись под воздействием различных факторов, связанных со спецификой этнического сознания, этнической психологией и т. п. Когда в условиях социализма в рамках многонационального советского государства экономика стала составлять единый народно-хозяйственный комплекс, охватывающий все звенья общественного производства, распределения и обмена, процессы сближения национальных культур усилились. Особенно это сказалось на материальной культуре: изменился характер поселений, формы жилища, одежды и пищи народов Дагестана и северо-восточного Азербайджана. Изменения также произошли и в более консервативной сфере – в духовной культуре и культурно-бытовом укладе народов.

Опыт многонациональной республики Дагестан показывает образец того, как народы с различной национальной психологией и культурой мирно уживаются друг с другом и устанавливают связи, перерастающие в дружбу и духовную общность. Но все же это сближение национальных культур в Дагестане происходило и происходит на фоне роста этнического самосознания. Самосознание – важнейший и определяющий признак этноса, и по сути этнический процесс – это изменение в самосознании этноса, в представлениях об общности территории, языка, об отличительных особенностях культуры, психики и т. д. Этническое самосознание и его изменение в нашей республике можно рассматривать как развитие ступенчатого самосознания дагестанских этносов. Первая ступень самосознания – это принадлежность к собственному этносу (например, чувство родства с аварцами, лезгинцами и т. д.), вторая ступень – принадлежность к аварской, лезгинской, даргинской и т. д. группе народов и, наконец, третья ступень – это принадлежность к дагестанской общности в целом. Третья ступень – принадлежность к дагестанцам в целом – показатель, скорее всего, территориальной общности.

В 50–70-х годах XX в. многие ученые считали, что уже произошла консолидация близкородственных по языку этнографических групп вокруг более крупных (аварская, лезгинская, даргинская группы народов) и ссылались на переписи населения. Например, по переписи 1926 г. в Дагестане было зафиксировано 27 этносов: аварцы, арчинцы, андийцы, ахвахцы, ботлихцы, годоберийцы, каратинцы, багулалы, чамалалы, дидойцы, тиндалы, хваршины, капучинцы, хунзалы, даргинцы, кайтаги, кубачинцы, лезгины, табасараны, рутулы, цахуры, агулы, лаки, кумыки, горские евреи и таты. Через 33 года, по переписи 1959 г., произошло в определенной степени искусственное слияние мелких этнических групп вокруг крупных народов, прежде всего это относилось к аварской и даргинской группе народов. В состав аварской группы вошли 12 народов: андийцы, дидойцы, ботлихцы, годоберийцы, каратинцы, ахвахцы, багулалы, чамалалы, тиндалы, хваршины, капучинцы и хунзалы, а также арчинцы, принадлежавшие к лезгинской группе народов. В состав даргинцев вошли кайтаги и кубачинцы. Все представители аварской группы народов по документам писались аварцами, даргинской группы народов – даргинцами.

По этой же переписи и в последующих переписях народы лезгинской группы северо-востока Азербайджана – крызы, хиналуги, будуги, цахуры, рутулы и другие

– были названы азербайджанцами, хотя крызский и хиналукский языки отличаются друг от друга, как китайский от русского. Этническая переориентация была вынужденной мерой, чтобы избежать ущемления прав граждан при приеме на работу, выдвижении по службе, при поступлении в учебные заведения и т. д.

Изменению этнической принадлежности прямо способствовала административно-командная система того периода. В Дагестане первыми секретарями обкомов выдвигались представители самых крупных этносов. Поэтому при первом секретаре обкома аварце А.Д. Даниялове в нагорном Дагестане у всех представителей аварской группы народов в графе национальность значилось "аварец", хотя эти народы говорят на взаимно непонятных языках. То же случилось и с народами даргинской группой – даргинцами, кубачинцами и кайтагцами, которые стали даргинцами, как только в обкоме первым лицом стал даргинец. Только представители лезгинской группы народов сохранили свою этническую принадлежность, поскольку никто из лезгинцев не был первым секретарем Дагестанского обкома КПСС.

Таким образом, подлинного слияния мелких этнических групп никогда не было, хотя в культурном отношении они, вне сомнения, сближались, причем не только близкородственные группы, но и все народы Дагестана и Кавказа в целом. У различных народов в разных условиях социально-экономического развития эти интеграционные процессы имели свои особенности и проходили по-разному. Бывали случаи, когда на фоне этнического пробуждения и роста национальной гордости проявлялись стремления того или иного этноса возвыситься среди других народов.

Кроме того, у представителей малочисленных этнических общностей, консолидирующихся с более крупными народами Дагестана, сохраняется память о принадлежности к своему "первичному" этносу. Например, среди представителей 13 народностей аваро-андо-дидойской группы и арчинцев, консолидирующихся с аварцами, есть немало таких, которые называют себя андийцами, дидойцами, арчинцами. Это свидетельствует о том, что еще не произошло полной ассимиляции и соответствующей ей трансформации этнического самосознания малочисленных этнографических групп. Всем им присущи практически все компоненты (особенно язык), на основе которых та или иная общность выделяется как этнос. К тому же события последних лет обострили чувство этнического самосознания, вследствие чего и актуализировался, казалось бы, уже измененный уровень самосознания. Представители даже самых малочисленных этносов стремятся сейчас сохранить свою национальную индивидуальность.

Этническое размежевание малочисленных субэтносов привело к тому, что в общественной и политической жизни республики роль политических партий стали играть национальные движения, которых в Дагестане насчитывается около двадцати ("Садвал", "Джамаат", "Ватан", "Азери", "Цадеш", "Табасаран", "Нурданул чираг", "Единство", "Цубарс" и т. д.). Они играют большую роль при выборах в государственные органы власти на местах и в центре. При этом национальные движения руководствуются не принадлежностью кандидата к какой-либо общероссийской политической партии, а его национальностью и принадлежностью к тому или иному национальному движению. Основная причина столь существенных изменений в этническом сознании народов Дагестана заключается в том, что политическая жизнь республики приобрела национальную окраску. Сам процесс образования политических партий и движений в Дагестане совпал с процессом обострения роста национального самосознания, этнического пробуждения и стремления того или иного этноса утвердиться среди других народов.

Таким образом, хотя в XX в., несомненно, произошли процессы сближения в сфере материальной и духовной культуры, общественного быта и семейной жизни среди народов Дагестана, Кавказа и России, однако не только основные этносы, но и малочисленные этнические общности дагестанской группы народов все же сохранили свои национальные особенности, национальные черты быта и культуры, самостоятельные языки и этническое самосознание. Это свидетельствует о том, что не произошло полной ассимиляции и соответствующей ей трансформации этнического самосознания мелких субэтнических групп. Все они сохранили компоненты (язык, территорию, особенности быта и культуры, самосознание), на основе которых та или иная общность выделяется как этнос.

К.П. Калиновская, Г.Е. Марков

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НОГАЙСКОЙ СТЕПИ*

Ногайская степь сегодня – это один из регионов нашей страны, где сохраняется довольно сложный уровень этнокультурной неудовлетворенности, в основе которой весьма сложные и острые политические, экономические, социальные, культурные и экологические проблемы.

Территорию Ногайской степи населяют в разном соотношении на конкретных местах представители почти сорока этносов. Ее коренные обитатели – ногайцы. Это тюркоязычный народ, численность которого по разным оценкам колеблется от 60 до 100 тыс. человек. Расселен этот этнос в основном в зоне Ногайской степи Ставропольского края (16 тыс. чел.), Дагестана (30 тыс. чел.), Чечено-Ингушетии (10 тыс. чел.), Карачаево-Черкесии (14 тыс. чел.) и Астраханской области (10 тыс. чел.). За пределами России наиболее значительные группы ногайцев проживают в Турции, менее многочисленные – в Румынии.

Ногайская степь занимает обширные земли (более 25 тыс. кв. км) в междуречье рек Терека и Кумы. Это область исторического расселения ногайцев, и местные экологические условия в большой мере определяли образ жизни этого народа в прошлом, они же весьма существенны для его жизнедеятельности и в наши дни.

Ногайская степь – полупустыня, почвы ее плодородны и обладают свойством удерживать и накапливать влагу, что создает хорошие возможности для развития растительного покрова. Особых объективных трудностей с водоснабжением в степи нет, т. к. пресные грунтовые воды залегают сравнительно неглубоко. Кроме того, в степи немало артезианских источников. Климат Ногайской степи континентальный: жаркое лето и холодная зима с неустойчивостью средних температур и с резким преобладанием испаряемости над осадками. Из годового количества осадков (около 3000 мм) наибольшая доля выпадает в мае – июне, когда степь покрывается пышной растительностью. Уничтоженные летними суховеями травы вновь зеленеют к ноябрю. В декабре – январе выпадает снег, который держится до конца января. Однако свежий покров слаб. Ветры в степи постоянны – восточные и за-

* Эта статья была подана авторами в один из сборников кафедры этнографии и музееведения еще в 1996 г. Сборник по ряду причин не был своевременно опубликован. Включая эту статью в юбилейный сборник, редколлегия не только выполняет свой долг перед авторами, но и считает полезным еще раз подчеркнуть быстротечность и непостоянство нашего объекта исследования.

падные. Зимние холодные ветры иногда сносят не только снеговой покров, но и местами плодородный слой почвы. Весной их сменяют горячие массы воздуха из Казахстана. Они несут суховеи, нередко переходящие в пыльные бури. Суховеи пагубно действуют на растительный мир степи, ослабляя корневую систему трав и сокращая содержание влаги в плодородном слое почвы. Воздушные потоки с востока определяют климат Ногайской степи в течение полугода.

Зима длится с декабря по февраль с устойчивым температурным режимом на уровне ниже нуля. Всю весну чередуются заморозки с оттепелями. С середины мая наступает лето (до 40–50° С), поверхность песков временами накаляется до 70° С. Осень наступает в октябре, дни сухие и теплые, по утрам – туманы. С конца ноября бывают заморозки.

В растительном покрове Ногайской степи преобладают степные растения и сухолюбивые полукустарники. В их ковер вкраплены плотнодерновые злаки. Весной степь покрыта яркими цветами эфемеров.

Большая часть Ногайской степи – естественные пастбища. Поэтому разведение домашних животных издавна было основным занятием коренного населения. Значительно меньшее распространение здесь имело земледелие вследствие обычно неустойчивого политического положения в степи, а также потому, что обработка земли требовала большого вложения труда, прежде всего в связи с необходимостью искусственного орошения – гидрография степи развита слабо. Как отрасль хозяйства земледелие в Ногайской степи возникло позже, чем скотоводство, и как в прошлом, так и теперь занимает второе по значению место. Еще в далеком прошлом кочевые ногайцы спорадически занимались посевами ячменя, проса. После прихода в степь первых волн русского населения здесь распространилось земледелие в более широких масштабах. Ногайцы в процессе оседания на землях Ногайской степи начали постепенно перенимать от пришлого населения навыки земледелия – стали сеять пшеницу, кукурузу, табак, огородные культуры и пр.

В настоящее время территория Ногайской степи – область не только развитого животноводства, но и товарного земледелия. Построенный в 1958 г. Терско-Кумский канал (82-километровый его участок) позволил оросить около 3400 кв. км дополнительных земель степи. С тех пор на орошенных землях высевают зерновые и плодоносят виноградники. Однако нельзя не отметить, что вместе с этим нововведением в области земледелия серьезно сократились пастбищные территории степи, что имело негативные результаты в сфере животноводства региона.

Ногайская степь богата не только своим растительным и животным миром, что обеспечивает издавна жизненные потребности ее населения и дает товарную продукцию в виде продуктов земледелия и животноводства. В степи имеются значительные промышленные запасы нефти, газа, термальных вод. По всем природным показателям Ногайская степь является в нашей стране обширным регионом, где при разумном использовании ее ресурсов возможно обеспечить жизнь значительному местному населению и одновременно успешно развивать высокорентабельные агропромышленные отрасли отечественной экономики.

До революции Ногайская степь как целостность входила в состав сначала Ставропольской, затем Терской губерний. С 1922 по 1937 годы она была включена в состав Дагестанской АССР, с 1944 по 1957 годы – в составе Грозненской области. Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 9 января 1957 года Ногайская степь и, естественно, проживающий на ее территории ногайский народ были расчленены на три части: западная часть степи была передана в состав Ставропольского края, южная часть – в состав ЧИАССР, северная, центральная и юго-восточная части степи оказались в составе ДагАССР. С первых лет советской власти административное устройство Ногайской степи многократно перекраивали без

учета нужд ее исконных жителей. Все переделы степи диктовались главным образом политическим и экономическим мотивами со стороны различных заинтересованных сторон, а не интересами самих ногайцев, для которых земли Ногайской степи – историческая родина. Как это бывает в подобных ситуациях, степь оказалась жертвой экстенсивного использования ее природных ресурсов. Все это происходило по причине бесхозяйственного отношения пользователей этих территорий, для которых Ногайская степь не была родиной. От степи в течение нескольких десятилетий только брали, причем без отдачи. Использовали ее богатые пастбища, плодородные земли, водные ресурсы, газ и другие богатства. Каждая автономия использовала доставшуюся ей часть степи по своему усмотрению, максимально, не ставя и не решая перспективных проблем. Наступил дисбаланс в природе степи.

Ногайцы – потомки кипчаков (куманов) – издревле вели здесь кочевой образ жизни. Об этом свидетельствуют сообщения многих европейских авторов, называвших этот народ "пастушеским", чье богатство составляли большие стада скота¹. Ногайцы разводили верблюдов, крупный рогатый скот, лошадей, овец и коз. Особое внимание они уделяли коневодству, т. к. без лошадей были практически невозможны их дальние перекочевки с тяжелыми переносными жилищами и скарбом, а также обычные для кочевников военные действия на обширных территориях кочевания большого народа. Стада домашних животных выпасали верховые конные пастухи, всадники же были основной военной силой номадов при неизбежных в кочевой жизни вооруженных столкновениях с соседями и взаимных набегах. Лошадей ногайцы содержали табунным способом на подножном корму. С давних пор ногайцы были хорошо знакомы с методами селекции и вывели несколько пород очень выносливых лошадей и крупного рогатого скота, отличавшегося крупными размерами и значительной тягловой силой². Ногайский скот и лошади издавна пользовались широким спросом на рынках Поволжья и других областей. В значительных размерах осуществлялось также разведение верблюдов, как дромадеров (одногогорбых), так и бактрианов (двугорбых). О большом количестве верблюдов у ногайцев сообщают многие старые источники. Например, один из английских путешественников, побывавших в Ногайской степи в XVI в., сообщал, что он видел, как при перекочевке одного сравнительно небольшого улуса ногайцев их грузы везли тысяча верблюдов³.

Овец и коз разводили во множестве, что объясняется простотой ухода за мелким рогатым скотом, его способностью к быстрому размножению и всесторонностью его применения во многих сферах быта скотоводов. Разведение в больших количествах кур, индюков, гусей и уток в хозяйстве ногайцев – позднее явление, оно связано с появлением в Ногайской степи русских и оседанием ногайцев⁴.

Второстепенным видом занятий была охота. Охотились с помощью ловчих птиц на пернатую дичь и зайцев. Охотничьей добычей служили также медведи, кабаны, пушные звери. Широкое распространение в хозяйстве ногайцев уже в давние времена имели разнообразные домашние производства. Не чуждо было ногайцам, как уже упоминалось, и земледелие, имевшее, однако, лишь вспомогательное значение⁵.

Кочевое общество ногайцев имело племенную общественную организацию на базе системы патриархально-генеалогических связей. Структурная общественная пирамида строилась с самого нижнего уровня – семейной ячейки, объединения нескольких семей в кочевую общину и далее до самого высокого структурного уровня – племени и, наконец, непостоянного временного объединения – союза племен, обычно возникавшего вследствие обострения политической обстановки или во время природных катаклизмов. Так, в конце XIV в. союз ногайских племен, выделившись из состава Золотой Орды, образовал самостоятельное политическое уст-

ройство – Ногайскую Орду. Город Сарайчик в низовьях реки Урал стал его центром. Во второй половине XVI в. Ногайская Орда была подчинена Российскому государству и вошла в его состав.

В основе социального строя кочевых ногайцев лежал кочевой (кочевой) способ производства, при котором основным средством существования общества было экстенсивное пастбищное скотоводство, которому соответствовала система патриархально-общинных социальных отношений. Последнее означает, что, как и у всех кочевых племен, у ногайцев скот был частной семейной собственностью, тогда как земля, пастбища были объектом племенного землепользования. Особо следует отметить, что у ногайцев отсутствовала наследственная сословно-монополярная собственность на землю⁶.

Необходимо различать социальный строй кочевых ногайцев от совершенно иных общественных отношений осевших и оседавших групп ногайцев, например, вокруг Сарайчика. У последних наблюдалось сложное, менявшееся со временем сплетение различных социально-экономических укладов: патриархального, патриархально-феодалного, в меньшей мере собственно феодалного. Невнимание к глубоким различиям в общественном строе кочевых скотоводов и оседло-земледельческих групп ногайцев – причина неверных оценок рядом авторов исторического уровня развития кочевых племен в целом и кочевых ногайцев в частности⁷.

Кочевые общины ногайцев, их объединения составляли мелкие подразделения улусов – структур племенного уровня, характерных для кочевого общества. Для улуса характерна связь с определенной пастбищной территорией и ее водными и соляными источниками. Улусная кочевая общественная структура складывалась постепенно в процессе многолетней кочевой жизни и закреплялась традицией. Есть данные, что в состав Ногайской Орды входило восемнадцать улусов-племен, составивших это политическое образование. Исходя из исторических данных, Ногайскую Орду можно определить как социально-политическое образование, предклассовый социальный организм с догосударственной структурой⁸.

Начиная с 70-х годов XIX в. ногайцы стали все более интенсивно оседать на землях Ногайской степи, переходя к отгонной форме подвижного скотоводства и земледелию. В этом процессе, естественно, изменялись их социально-экономические отношения. Углублялась социальная и экономическая дифференциация, ногайцы втягивались в капиталистическую систему экономики царской России со всеми вытекающими из этого последствиями в виде складывания частной собственности на землю, системы арендных отношений, налоговой системы, военной государственной обязанности, рынка, новых институтов управления и судопроизводства. В результате общество ногайцев претерпело кардинальные изменения и сложился способ производства оседлого общества с новой системой производственных отношений. В этом обществе постепенно выделился общественный слой богачей – помещиков, державших в своих руках основные площади обрабатываемой земли и находившиеся прежде в свободном пользовании племен огромные территории пастбищных угодий в степи. Сложился и слой бедноты, превращавшийся из малоимущих скотоводов в наемных батраков, работавших за плату как в сфере земледелия, так и отгонного скотоводства¹⁰.

В новых условиях скотоводство оставалось на первом месте в жизнеобеспечении ногайцев, но уже не в кочевой, а в отгонной форме. В оседлом хозяйстве ногайцы стали успешно выращивать в больших масштабах хлебные зерновые культуры, излишки которых шли на продажу. Хозяйство становилось товарным. Развивалось в степи огородничество, садоводство, виноградарство. Появилось и расширилось сенокосение, что соответствовало новому способу ведения скотоводства¹¹.

Революция 1917 г. внесла коренные изменения в жизнь уже окончательно осевших на землю ногайцев. Они коснулись и экономики, и социальной сферы жизни обитателей Ногайской степи. На базе их традиционных отраслей жизнеобеспечения были образованы крупные колхозы и совхозы, среди них ряд специализированных полеводческих и скотоводческих. В Ногайской степи появилась техника, наряду с большими посевами зерновых (прежде всего озимой пшеницы), возникли поля кукурузы и сахарной свеклы. На смену традиционной грубошерстной курдючной ногайской породе овцы пришло массовое разведение тонкорунной овцы "грозненской" породы¹².

Ногайскому крестьянству, как и повсеместно в России, выпала трагическая доля пережить раскулачивание тридцатых годов. Кулаками тогда считали всех, кто имел 1–2 лошади, более 2 коров и 10 овец. У земледельцев была изъята земля, перешедшая в государственную собственность и в распоряжение колхозов и совхозов. В результате проведенных мер по раскулачиванию произошло резкое сокращение стад и в целом производства продуктов животноводства и земледелия, что, естественно, значительно ухудшило материальное положение ногайцев. Еще до 1937 г. каждая семья скотоводов имела по 1–2 верблюда, но затем, в связи с сокращением в обязательном порядке личного скота, эти ценные животные совсем исчезли из ногайских хозяйств. В колхозах еще держали верблюдов до 1962 г., но уже в начале 1970-х годов их не стало и в общественном хозяйстве, т. к. при тогдашних условиях их содержание стало невыгодным.

Процесс ухудшения жизненного уровня ногайского народа продолжался до 1950-х годов, после чего началось его медленное повышение. В самые последние годы появились робкие признаки возрождения старинной отрасли ногайского скотоводства – верблюдоводства¹³.

В настоящее время продолжает сохраняться традиционное соотношение отраслей хозяйства в индивидуальных и в коллективных ногайских хозяйствах. На первом месте – отрасль отгонно-пастбищного скотоводства, на втором – земледелия. Больше всего разводят овец и коз, это товарная отрасль. Много разводят и крупного рогатого скота. В домашнем хозяйстве содержат много птицы: индюков, гусей, уток, кур. Ногайские шерстные овцы стали объектом специализации больших коллективных предприятий, особенно после внедрения тонкорунной грозненской породы. Идет ее селекция с помощью особо продуктивной австралийской породы мериносов. Шерсть – основной продукт товарного скотоводства ногайских районов. Продуктивность хозяйств высокая. Достаточно сказать, что один Ногайский район Дагестана поставляет 25% всей шерсти, получаемой в этой республике. Кроме шерсти, животноводство дает немало и такой продукции, как мясо, молоко и др.

Земледелие в ногайских районах главным образом зерновое (60% всей обрабатываемой земли). Тысячи тонн пшеницы, проса, кукурузы, овса получают ногайские земледельцы. Себя они целиком обеспечивают хлебом и мясом, овец – сеном, крупнорогатый скот – силосом, кормовыми гранулами. Кроме того, широко развито выращивание корнеплодов, бахчевых культур, виноградарство.

Организация современного животноводства среди ногайцев определяется двумя присущими ему чертами. Первая сводится к тому, что существующая модель пастбищного скотоводства, его режим, структура и функциональные элементы сохранились в основном в традиционном виде.

Вторая состоит в том, что возник и внедрился в скотоводческое хозяйство ряд новых элементов: осуществляется ветеринарная служба, применяются более совершенные способы ухода за скотом. Одновременно совершенствуется инфраструктура: создается сеть шоссейных дорог и мостов вдоль кочевых маршрутов и

кочевий, хотя и крайне медленно и недостаточно, но развивается транспортное обслуживание. Сооружаются теплые помещения для содержания скота на стойбищах. Производится техническое обслуживание скотоводческих ферм, централизованная заготовка кормов на зиму, сена и др. Личные хозяйства ногайцев также включены, хотя и недостаточно, в эту систему обслуживания¹⁴.

В Ногайской степи существуют современные социальные и экономические проблемы, во многом отражающие соотношение отраслей сегодняшнего хозяйства. Основное богатство Ногайской степи – это ее пастбища. Однако за последние десятилетия общим явлением здесь стал процесс их сокращения и ухудшения качества. Вызван этот процесс разными причинами. Главная из них – недальновидное, нерациональное отношение к ресурсам Ногайской степи. Уже говорилось, что строительство Терско-Кумского канала, наряду с обводнением больших площадей под зерновые, серьезно сократило пастбищные земли. В Ногайском районе Дагестана в течение десятилетий ногайские пастбища безвозмездно занимали представители других кавказских народов. Из соседних горных местностей грузины, аварцы, даргинцы, лаки, чеченцы, ингуши отгоняли свои стада на выпас в Ногайские степи. Постоянный перевыпас привел к истощению больших пастбищных площадей и к распространению болезней среди скота, что способствовало уменьшению его поголовья. На долю самих ногайцев оставалось в пользовании менее 1/3 своей территории. Перегрузка пастбищ превышала норму в несколько раз. Такая экстенсивная эксплуатация пастбищных земель привела район на грань экологического кризиса¹⁵. Этому бессистемному распределению пастбищ для выпаса сопутствует и такое широко распространенное явление, как содержание на пастбищах огромного количества не учтенного никем и нигде личного поголовья скота, включенного в коллективные учтенные стада областей и хозяйств, которым местные органы администрации разрешили выпас на ногайских пастбищах. Особую опасность составляют стада овец, которые, в отличие от лошадей и крупного рогатого скота, вытаптывают и выедают травяной покров пастбищ под самый корень. Экологам хорошо известна хрупкость степной природы: пастбища, разбитые непомерными стадами, восстанавливаются чрезвычайно медленно. Экстенсивное использование пастбищных земель Ногайской степи привело бы в ближайшие годы к катастрофе, если бы излишний выпас животных не был прекращен в результате отчаянной борьбы ногайцев и их общественного органа "Бирлик", приостановившей этот пагубный для степи процесс¹⁶. Но актуальной остается проблема восстановления земель.

Другим тяжким явлением, существующим в Ногайской степи на протяжении последних десятилетий, является бесконтрольная распашка пастбищ для возделывания в основном овощебахчевых культур. Плантации арбузов, лука, принадлежащие новым арендаторам, прежде всего корейцам и армянам, отняли у скотоводческого хозяйства ногайцев обширные земли. При этом, что особенно опасно, временные пользователи арендованных участков отнюдь не озабочены сохранением плодородия чужих почв. Перенасыщая возделанные поля ради сверхприбыли пестицидами, ядохимикатами для ускоренного получения больших урожаев, временные арендаторы в конечном счете выводили пастбищные земли ногайцев из возможного их использования на многие, до 10 лет, годы. Кроме того, продукты такого земледелия, перенасыщенные нитратами и нитритами, шли в питание прежде всего местного ногайского населения, а не самих производителей, вызывая в целых поселках и местностях массовые желудочно-кишечные заболевания у населения, особенно у детей. Эти овощи распространялись далее по территории России, принося вред населению¹⁷.

Пастбищ для ногойского животноводства давно не хватает. При рассмотрении причин этого явления нельзя забывать и о действии самой природы. Помимо антропогенной деятельности, в степи поступательно идет процесс опустынивания под воздействием сил природы, которому следовало бы противопоставить определенную систему мер. К настоящему времени более половины ногойских пастбищных земель или вытоптано скотом, или стало жертвой ветровой эрозии. 52 тысячи гектар пастбищных земель степи превратились в открытые пески. Знаменитые ногойские степные буруны в ряде мест уже стали сыпучими барханами. К этому добавилось еще одно пагубное явление. Строительство Чубутлинского тракта отняло воду на огромной территории степи. Занятая им полоса теперь буквально "высасывает" грунтовую воду из соседних степных земель, активизируя процесс опустынивания, увеличивая аридность этого района степи.

В 1989 г. в Ногойском районе Дагестана из-за нехватки местных пастбищ не было выведено на летние пастбища свыше 160 тысяч голов овец. В конце 1980-х годов несколько лет подряд в Шелковском районе Чечено-Ингушетии хоронили по 18 тысяч овец из-за недостатка живых кормов¹⁸.

Общеизвестно, что природа степи – очень хрупкая экосистема и требует к себе бережного и рационального отношения. Однако последние десятилетия показывают обратную тенденцию в хозяйствовании в зоне Ногойской степи. Как уже говорилось, значительное количество приезжих, некоренных пользователей степных земель, не озабочены сохранением экологии этого района. Поэтому, эксплуатируя экстенсивным способом ресурсы степи, приезжие торопятся выбрать максимум прибыли, ни копейки не вкладывая в восстановление пастбищ и распашных земель степи. В равной мере это относится и к социальным нуждам местного населения, которое привлекалось для работы на полях в качестве наемной, причем очень дешевой рабочей силы. А тем временем, еще в 1971 и 1983 годах, были приняты правительственные постановления о кардинальных мерах по улучшению так называемых Черных земель Ногойской степи. Это касалось прежде всего Кизлярских пастбищ. Однако все эти постановления в целом остались на бумаге и выполнены местным руководством не были¹⁹.

Исконно ногойские районы на территории Ногойской степи – это традиционно скотоводческие районы с максимальной экономической рентабельностью. Однако для равновесия в природе степи необходимо соблюдать разумное соотношение между отраслями хозяйства и не переходить оптимальных границ эксплуатации природных ресурсов. На деле же оказывалось, что, будучи заинтересованными в росте прибыли с овцеводческой отрасли, местные администрации, повсеместно бесконтрольно увеличивая поголовье овец, привели такой экономической политикой к близкой катастрофе. Выбитые и обестравленные пастбища разрастаются во всех местностях Ногойской степи все больше, все шире, а на их восстановление отсутствуют средства.

Рядовые ногойцы, труженики сел, а также передовая часть ногойского общества, активисты "Бирлик" уже давно бьют тревогу по поводу кризиса в Ногойской степи. Проект, который предложен ими для рассмотрения Администрацией республик Ногойской степи, заключается в следующем. Предлагается за счет уменьшения в два раза поголовья овец увеличить разведение их тонкорунной породы. При этом не уменьшится производство шерсти в целом по всем вместе взятым овцеводческим хозяйствам. Для выполнения этого проекта, кроме общих затрат, необходимо вернуть ногойцам все изъятые у них земли и рационально распределить их между основными хозяйственными отраслями. Однако этот проект не был принят.

Экономические интересы республик по отношению к Ногойской степи нашли свое выражение и в том, что с местных карт и официальных документов практиче-

ски исчезло название историко-этнографической области – Ногайская степь. Его заменили иные понятия: "Кизлярские пастбища", "Кочубейская зона отгонного животноводства", "Черные земли". В 1960-е годы прокатилась волна укрупнения коллективных хозяйств. В ряде мест это произошло таким образом, что от укрупнения выиграла та сторона, к которой перешли земли и техника от других хозяйств. Так, например, село Сары-Сув Шелковского района Чечено-Ингушетии потеряло от укрупнения с колхозом "Красный пахарь" всё свое движимое и недвижимое достояние, в том числе 30 тысяч гектаров бурункой пастбищной земли, 4 тысячи гектаров пашни, 27 тысяч голов овец и 1 тысячу голов крупного рогатого скота. 25 гектаров посадок виноградной лозы при этом "объединении" было выкорчевано, что обосновывалось неудобством ухода за этой культурой. В результате такой укрупнительной политики село Сары-Сув умерло при живых его жителях, которые перестали быть самостоятельными крестьянами, превратившись в наемных рабочих укрупненного колхоза и составив 43% общего количества его жителей. Они стали наемной рабочей силой, не пользуясь при этом никакими социальными и культурными льготами, т. к. не являлись изначальными членами крупного колхоза "Красный пахарь".

Следующий факт не менее красноречив. Доведенные до отчаяния жители Сары-Сува в 1978 г. обратились с жалобой на свое положение в печать. В результате местная администрация провела в жизнь проект, который, по ее мнению, должен был способствовать нормализации жизни в этом районе: создать рабочие места на селе, обеспечить жителей всем необходимым в быту. Для этого был организован винодельческий совхоз. При этом почвенный и климатический анализ местности предпринят не был. Последнее же было необходимо, т. к. земли села расположены в бурунской степи, где издавна ногайцы занимались отгонным животноводством. В результате такого бесхозяйственного подхода убыток, нанесенный государству, составил в то время 2 млн. рублей²⁰. Это лишь один из многих примеров типичного для Ногайской степи волюнтаристского подхода к хозяйствованию в экологически хрупком регионе.

По территории степи проведен газопровод. Газ добывают в степи, однако большинство здешних сел не газифицировано. Из-за того, что степь разрезана республиканскими границами, ни вопрос о газификации, ни, что особенно важно для нормальной жизни и хозяйствования людей в степи, проблему транспортной сети решить не представляется возможным. У каждой республики свои интересы, и к общему решению подойти не удастся. А страдают от этого степь и ее жители.

Процесс эрозии возрастающими темпами идет по всей степи. Можно привести такой пример. Государственный племенной завод "Шелковский" в Чечено-Ингушетии по разведению тонкорунных овец – высокорентабельное хозяйство. Но из 32068 гектар общей площади совхоза 2190 гектар – площадь сплошных открытых песков, которые ежегодно разрастаются. Каждый год совхоз дает стране 90 тонн высококачественной шерсти в чистом волокне. Но работники совхоза, критически оценивая природоохранную ситуацию, сомневаются в такой же отдаче их хозяйства, если через пять-десять лет ничего не изменится в отношении к природе степи. Фактом остается то, что почти каждый гектар степи из 180 тысяч гектаров пастбищ остро нуждается в улучшении. Противоэрозийные лесные насаждения в необходимых объемах не высаживаются. Посевы луговых и пастбищных трав не производятся из-за отсутствия нужных объемов запасной пашни. Из требующихся для улучшения бурунов 700 тыс. рублей в 1989 г. было выделено капитальных вложений только 50 тысяч рублей.

Не меньшей в Ногайской степи оказалась в последние годы и проблема водоснабжения. Несмотря на то что уровень Каспийского моря поднялся почти на

1,5 метра, подземные воды Ногайской степи ушли вглубь. Этой проблемы степь не знала с давних пор. Теперь глубина колодцев достигает 5–6 метров. Воды реки Кумы и Чубутлинского канала, которые издавна питали земли степи, теперь разошлись по множеству коллекторов, обезводив обширные в прошлом прекрасные пастбищные земли. В результате немало видов ценных степных трав исчезли из травяного покрова, что ухудшило кормовые качества пастбищ. Большой урон нанесен и животному миру степи.

Среди проблем в сфере общей экологии Ногайской степи есть очень важная проблема – это состояние самих жителей степи. Дело в том, что для самих ногайцев и других местных жителей Ногайская степь – это не просто объект хозяйствования, а природная среда обитания. Ухудшение экологического состояния этой среды прямо связано с состоянием здоровья ее народа. Несмотря на то что в течение десятилетий росла сеть медицинских учреждений и других социальных объектов в населенных пунктах Ногайской степи, сфера социальных услуг здесь оставляла желать много лучшего. Так, в Ногайском районе Дагестана средняя продолжительность жизни составляет всего 52–54 года (при том, что по России – 69,6 лет). Здесь нет такого социального явления, как долгожительство. Такая болезнь, как анемия, стала общей патологией района. За последнее время резко выросло число заболеваний желудочно-кишечного тракта, разного рода опухолевых заболеваний. Высоко число патологий среди беременных. Ежегодно 16–18% детей рождается маловесными (менее 2500 г). Высока в целом младенческая смертность, хотя в последние годы этот показатель стал снижаться. Остро стоит проблема детской инвалидности. Медики наблюдают немало детей с психическими нарушениями, неврологическими отклонениями, с врожденными пороками развития. Среди причин, которые привели к ухудшению здоровья жителей района, следует выделить нарастающее отрицательное влияние внешней среды, профессиональные вредности, недостаточное и плохое питание.

В последние годы более 50% желудочно-кишечных заболеваний, зарегистрированных в районе, а также пик детской смертности приходились на период созревания бахчевых культур и лука, напичканных, как уже отмечалось выше, нитратами. Хуже всего то, что уже после достижения улучшения в области полеводства, когда в результате упорной борьбы ногайских активистов удалось практически прекратить варварское использование ногайских земель арендаторами, они все же оставили после себя печальное наследство. Дурной пример оказался весьма заразительным. Местные овощеводы, видимо вдохновленные примером корейцев, снимавших быстрые и большие урожаи, сами стали применять пагубные для природы и здоровья людей методы хозяйствования, перенасыщая поля ядохимикатами, отравляя самих себя и губя почву.

В Ногайской районе дети недополучают мяса до 60%, молока – до 45%, сливочного масла – до 40%. Уровень жизни в Ногайском районе Дагестана, где живет основное ногайское население, самый низкий по республике. За тридцать последних лет здесь не было сдано в строй ничего существенного из объектов капитального строительства. По детской смертности, по заболеваемости туберкулезом, по уровню преступности этот район в Ногайской степи держит одно из первых мест. Его инфраструктура не развита. Не лучше обстоит дело и в ногайских областях Чечено-Ингушетии.

Немногим лучше положение в Ставрополье. Там, правда, свои проблемы. И прежде всего – это вопрос кадров. Проблема подготовки и использования этнических кадров остро стоит по всей территории расселения ногайцев, кроме Ногайского района Дагестана, где даже районное руководство – из ногайцев. Но там проблема заключается в том, что местное руководство без республиканского прак-

тически ничего не может решить. В других же областях ногойского расселения сложилась тяжелая обстановка из-за того, что коренные скотоводы Ногайской степи – ногойцы – постепенно были практически вытеснены из своей традиционной отрасли – скотоводства. Все лучшие и доходные места в отрасли заняли представители других этнических групп, прежде всего даргинцы, лаки, чеченцы, ингуши.

Проблема кадров – острая социальная проблема, но только одна среди других социальных, экономических, культурных проблем Ногайской степи. Отрицательные явления жизни ногойского населения оказываются еще более сложными и трудноразрешимыми на общем фоне экологического кризиса на всей территории расселения этого расчлененного границами народа. Если бы экологическая проблема Ногайской степи не была бы напрямую связана с политическими, социальными и экономическими сторонами жизни населения степи, то здесь не было бы нужды о них упоминать. Однако такая необходимость в этом есть.

Расчлененные на три части ногойцы как бы перестали быть единым народом. Не имея общего административного центра, ногойцы тем не менее неоднократно предпринимали попытки объединиться для решения своих проблем. После образования их общественного органа "Бирлик" в 1989 г. движение за единение ногойского народа приобрело организованные формы. Большое значение на этом этапе жизни населения Ногайской степи имели съезды ногойского народа и выработанные на них документы. Эти документы отражают чаяния ногойского народа, которому серьезно угрожает опасность исчезновения как этноса. В меньшей степени ногойцы осознают экологическую угрозу их родине – степи. В материалах ногойских съездов сделан акцент на том, что ногойские земли десятилетиями разбазаривались автономными властями. Наступила пора отдать степи долги, сохранить эту своеобразную экологическую нишу, принявшую на свои земли не только ногойский этнос, но и еще 38 представителей других этносов и кормящую все это население. Вот почему ногойское общество "Бирлик" добивается решения не только политических, но и экономических проблем, прямо связанных с нарушением экологического равновесия на землях Ногайской степи.

В результате усилий ногойских активистов значительная часть земель, в частности отданных Грузии, были переданы в ногойский район Дагестана. Ногойские лидеры продолжают настоятельно требовать выплаты аренды от долгого бесплатного пользования их исконными землями, чтобы получить хотя бы часть средств на восстановление погубленных варварским использованием степных земель. Благодаря действиям "Бирлик" приостановлен процесс давней безоглядной раздачи земель в Ставрополье под плантации бахчевых и лука приезжим арендаторам. Теперь стоит проблема восстановить на этих отвоеванных землях традиционную культуру земледелия и скотоводства.

Возникают в степи и новые проблемы. Так, идея проведения в Ногайской степи реформы по введению частной собственности на землю оказывается далеко не простой. Ногойцы весьма озабочены тем, что на их землях в последнее время многое скупается (должности, скот, дома, целые улицы и пр.) богатыми приезжими из других местностей Кавказа. В связи с этим высказываются небезосновательные опасения, что и землю также могут скупить приезжие, а в этом случае ногойцы будут вытеснены со своей земли, как до того приезжие вытеснили их из традиционного скотоводства. Вот почему большинство ногойцев высказывается против введения частной собственности на землю и за сохранение колхозов и совхозов, крупных специализированных хозяйств типа овцеводческого производства в Червленых Бурунах в Ногайском районе Дагестана.

Нехватка топлива, плохое водоснабжение – сегодняшний бич Ногайской степи. Ногойские хозяйства оказались в основном сырьевыми придатками тех адми-

нистративных регионов, в которых они сегодня находятся волею исторической судьбы. Для того чтобы восстановить равновесие в степи, необходима общая перестройка всей ее экономики. Ногайские активисты и простые труженики понимают, что необходимо строить перерабатывающие предприятия, это даст рентабельность хозяйствам и создаст новые рабочие места, разрешив актуальную для ногайцев проблему безработицы, поднимет их жизненный уровень. Очевидно также, что социальные проблемы невозможно решить без создания единого административного организма с общей задачей подъема уровня жизни населения Ногайской степи.

Итак, в заключение следует еще раз подчеркнуть, что экстенсивное использование в течение долгих лет богатств природы Ногайской степи поставило эту территорию на грань экологической катастрофы. Степь разрушается. Уходит вода, выветривается почва, идет эрозия, угрожающе растет опустынивание. Требуется срочное вмешательство в этот разрушительный процесс, в котором повинна в значительной мере неверная хозяйственная политика. Ногайские активисты уже не раз ставили на самых разных административных уровнях вопрос о проведении экологической экспертизы Ногайской степи, но ответов пока не получили.

"Бирлик" настаивает на привлечении внимания широкой общественности у нас в России и за рубежом к экологической обстановке в Ногайской степи, где возникла реальная угроза превращения в ближайшее время этой территории в "единственную пустыню в Европе"²². Ногайские лидеры пропагандируют необходимость организации заповедников в степи. Они ставят перед собой цель организовать и провести экологический международный симпозиум в Ногайской степи, чтобы его участники сами могли воочию убедиться в угрожающем состоянии этого по-своему уникального природного региона Земли. Лидеры ногайского народа осознают, что в целом все проблемы, которыми "больна" Ногайская степь, жестко взаимосвязаны. Поэтому они заявляют, что само хозяйство, равно как и производственные отношения между людьми в Ногайской степи, требуют реорганизации для того, чтобы эффективно использовать природные и человеческие ресурсы, которые еще есть в Ногайской степи.

1. Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Македонию в Персию и обратно. – СПб., 1906; Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев И.М. Ногайцы. – Черкесск, 1988. – С. 11–13 (далее – Ногайцы).

2. Олеарий. Описание путешествия... – С. 404–406.

3. Известия англичан о России в XVI в. – СПб., 1887.

4. Калиновская К.П., Марков Г.Е. Ногайцы. Этнокультурные проблемы и межнациональные отношения // Вестник МГУ. – Сер. 8. История. – 1991. – № 4.

5. Ногайцы. – С. 31–32.

6. Марков Г.Е. Кочевники Азии. – М., 1973; Ногайцы. – С. 35.

7. Калиновская К.П., Марков Г.Е. Ногайцы.; Марков Г.Е. Кочевники Азии. – С. 297.

8. Очерки истории СССР XIV–XV вв. – М., 1953. – С. 297.

9. См.: Попов В.А. Гипотеза об африканском способе производства и специфика формационного развития доколониальных обществ тропической Африки // Новое мышление в Африке: Тез. докл. всесоюз. конфер. африканистов. – М., 1989.

10. Калиновская К.П., Марков Г.В. Ногайцы; Ногайцы. – С. 46–54, 81–85.

11. Ногайцы. – С. 46–54.

12. Ногайцы. – С. 81–85.

13. Калиновская К.П., Марков Г.Е. Ногайцы.
14. Там же; Ногайцы. – С. 81.
15. Там же; Документы и материалы трех всеногайских съездов 1989, 1991, 1992 годов (далее – Документы 1989, 1991, 1992 гг.).
16. Там же.
17. Там же.
18. Калиновская К.П., Марков Г.Е. Ногайцы; Документы 1989, 1991, 1992.
19. Там же.
20. Там же.
21. Там же.
22. Там же; Калиновская К.П., Марков Г.Е. Ногайцы сегодня. Поиски решения политических, социальных, экономических и культурных проблем в Ногайской степи // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М., 1994. – Док. № 44.

Настоящее!..
Все это сбывшийся
Сон, мне столь неотвязчиво
Снившийся.
Но ведь все не во сне
Я выстроил!
Что досталось мне --
Въявь я выстрадал.

Кровью, потом все это пропитано.
И не зря наша сила потрачена --
Все испытано,
Все оплачено,
Все проверено,
Все заработано.

Л. Мартынов

Д.Г. Коровушкин, И.В. Лоткин, Т.Б. Смирнова

НЕСЛАВЯНСКИЕ ЭТНОДИСПЕРСНЫЕ ГРУППЫ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

Изучение особенностей этнического развития дисперсно расселенных национальных групп, проживающих в отрыве от основной массы этноса, вне его территории, многие годы является одним из актуальнейших направлений исследований российской этнографической и исторической науки¹. Интерес к таким этническим образованиям в последние годы возрос в связи с интенсификацией в них современных этнических процессов, которые могут служить индикатором тенденций и направлений развития этносов, к которым они принадлежат. Перед исследователями встает задача изучения путей и специфики этнического развития национальных групп, оказавшихся в иноэтничном окружении, а также выявления факторов, определяющих эту специфику и влияющих на адаптацию (хозяйственную, духовную, языковую) к новым внешним условиям и обстоятельствам. Для обозначения подобных групп в этнографической литературе, наряду с употребляющимися терминами "национальная группа", "малая этническая группа", закрепилось такое понятие, как "этнодисперсная группа"².

Многое для решения конкретных проблем этнического развития этнодисперсных групп дают материалы дискуссий и статьи по проблемам типологии этнических общностей, а также работы общетеоретического характера по теории этноса и современным проблемам этнографии³. В трудах ряда отечественных ученых теоретически осмыслены вопросы сущности и типологии этнических процессов, выявлены причины и основные закономерности их развития, зависимость от тех или иных факторов, определены сравнительные показатели и разработана используемая терминология⁴. Крайне серьезное отношение, сложившееся в отечественной этнологии, к использованию тех или иных терминов можно проиллюстрировать на примере дискуссии о содержании понятия "диаспора", которая была развернута на

страницах ряда научных периодических изданий⁵. Она помогла определиться с понятиями и уберечься от возможных ошибок.

Следует сказать, что отечественными этнографами и историками накоплен огромный опыт реализации исследовательских программ по изучению этнических процессов у целого ряда этносов и их частей в бывшем СССР и за его рубежами⁶. Наряду с трудами теоретического характера появлялись работы об отдельных народах и этнических группах, написанные по результатам конкретных исследовательских программ и разработок в области изучения современных этнических процессов в тех или иных республиках или регионах.

Не осталась в стороне от этого процесса и группа омских этнографов и этносоциологов, многие годы успешно работающих под руководством Н.А. Томилова над изучением вопросов и проблем современного этнического развития целого ряда народов и национальных групп Западной Сибири, их традиционной духовной и материальной культуры⁷. В 2001 г. увидела свет обобщающая монография (под редакцией Н.А. Томилова), посвященная формированию этнических массивов и этнокультурной адаптации неславянских переселенческих групп в Западной Сибири⁸.

Эта статья посвящена истории изучения сельского чувашского, немецкого, латышского и эстонского населения Кемеровской, Новосибирской, Омской, Томской и Тюменской областей Западной Сибири.

Судьба чувашей, переселившихся за пределы собственно Чувашии, конечно же, волновала исследователей этого народа. Однако основное их внимание было направлено на описание и изучение материальной культуры чувашей, проживающих в Поволжье и Приуралье⁹. В последние десятилетия XX в. на волне огромного интереса к изучению современных этнических процессов появились работы, посвященные чувашскому народу¹⁰, при этом ученые, занимающиеся проблемами этнического развития чувашского народа, заинтересовались группами чувашей, по тем или иным причинам оказавшихся вне территории Чувашии¹¹.

Но, как известно, поволжско-приуральским регионом чувашская диаспора не ограничивается. И мы с сожалением должны констатировать, что вопросы этнографии чувашей, переселившихся в Сибирь, фактически остались без внимания исследователей. Пробел в известной степени восполнили экспедиционные работы Сибирской историко-этнографической экспедиции ОмГУ в 1980–1983 гг. (руководитель Н.А. Томилов) и в 1987–1992 гг. (руководитель Д.Г. Коровушкин). В их ходе было обследовано чувашское сельское население Колыванского, Кыштовского и Северного районов Новосибирской области, Знаменского, Крутинского, Любинского, Муромцевского, Тарского и Усть-Ишимского районов Омской области, Нижне-Тавдинского и Ярковского районов Тюменской области. Результаты исследований были опубликованы в работах Д.Г. Коровушкина и его соавторов, посвященных формированию этнического массива, традиционной материальной и духовной культуре, современным этническим процессам у чувашей Западной Сибири¹². Однако некоторые вопросы этнического развития сибирских чувашей остались за рамками вышеозначенных трудов.

Проблемы социально-экономического и этнокультурного развития немецкой диаспоры в России также в разной степени затрагивались в трудах отечественных исследователей. Дореволюционные авторы рассматривали, как правило, историю переселения немцев в Россию, касаясь лишь отдельных аспектов положения немецких колонистов¹³. Большинство этих работ посвящено крупным колониям на юге России и в Поволжье. В начале XX в. появились первые работы о жизни немцев в Сибири¹⁴. В них проблемы переселенцев и социально-экономического развития края рассматривались с точки зрения центральных властей, давалось лишь общее

представление о хозяйственной жизни переселенческой немецкой деревни. С началом антинемецкой шовинистической кампании во время Первой мировой войны прекратился выпуск литературы о немцах, была закрыта немецкая пресса.

В советский период большая часть литературы выходила в образованной в 1924 г. Республике немцев Поволжья. В 1927 г. Ф.П. Шиллером была составлена обширная библиография литературы о российских немцах, содержащая сведения о работах по истории и этнографии немецких поселений с 1764 по 1926 гг.¹⁵ Однако о сибирских колониях, которые значительно уступали по численности населения материнским колониям европейской части России, в этой литературе не было сказано почти ничего.

Самым значительным научным достижением 1920–1930-х гг. в истории изучения немцев России является создание российской немецкой диалектологической школы, у истоков которой стояли Г. Дингес, А.П. Дульзон, В.М. Жирмунский¹⁶. Исследования Георга Дингеса, который считается основателем советской диалектологии, были посвящены проблемам русскоязычных заимствований в диалектах поволжских немцев. Им была создана языковая карта немецких диалектов. В своих работах Г. Дингес выделил основные типы немецких диалектов Поволжья, провел разграничение между относительно "чистыми" диалектами материнских колоний и смешанными диалектами в дочерних колониях. Этот исследователь впервые поставил вопрос о смешении волжских диалектов и выравнивании диалектных систем как результате смешения¹⁷.

В 1922 г. в г. Саратове и в 1924 г. в г. Ленинграде были основаны диалектологические центры. Ленинградский центр возглавлял В.М. Жирмунский. Большинство его ранних работ также было посвящено смешению немецких диалектов. Исследования проводились в немецких колониях Украины, Крыма, Кавказа¹⁸. В.М. Жирмунский выделил важные и второстепенные различия контактирующих диалектов, основав теорию первичных и вторичных признаков немецких диалектов. Большое практическое значение имеет сформулированный им закон отмирания первичных и сохранения вторичных признаков при контактировании различных диалектных систем. В.М. Жирмунским были установлены типы господствующих говоров в украинских колониях и выделены первичные и вторичные признаки диалектов, наиболее отличающихся от литературной нормы – верхнегессенского и швабского¹⁹.

Дальнейшее развитие эта теория получила в трудах А.П. Дульзона. Если В.М. Жирмунский в своих исследованиях исходил из изучения фонетики, то А.П. Дульзон выделил первичные и вторичные признаки в области морфологии, синтаксиса и лексики, углубленно исследовал факторы, определяющие направление процесса скрещивания диалектов. Большое количество этнографических материалов, собранных в ходе диалектологических по замыслу экспедиций, не было обработано и опубликовано. В Архиве РАН в Санкт-Петербурге хранится фонд В.М. Жирмунского, в котором собраны эти рукописные материалы²⁰. В связи с изменением политической ситуации в стране, в 1931 г. ленинградский центр прекратил свое существование, а В.М. Жирмунский вынужден был изменить направление своих исследований. Несмотря на это, ему принадлежит ряд основополагающих работ в области немецкой диалектологии²¹. В 1956 г. вышел его фундаментальный труд "Немецкая диалектология". Эта работа, основанная на огромном фактическом материале, имеет важное методологическое значение. Почти все современные исследователи придерживаются классификации диалектов, предложенной В.М. Жирмунским²².

В конце 1930-х гг. диалектологические и этнографические работы были свернуты. На долгие годы были запрещены не только научные исследования, но даже упоминания о советских немцах в научной литературе. Затянувшийся процесс реа-

билитации немецкого народа не способствовал возобновлению исследований. В 1960-х гг. лишь Л.В. Малиновский работал над проблемами немецкой колониистой деревни. Им исследованы вопросы экономического, социального развития немецкой деревни, проблемы коллективизации сельского хозяйства²³. Л.В. Малиновскому принадлежит и единственная статья этнографического характера, посвященная жилищу немецких колонистов²⁴. Он же впервые провел социологическое обследование немецкого населения Западной Сибири²⁵. Однако в условиях, когда немцев приходилось называть то "некоторыми группами", то "западными меньшинствами", без возможности даже прямо указать национальность, не могло быть и речи о широкомасштабных исследованиях. В 1980-х гг. появились новые работы Л.В. Малиновского, в которых рассматриваются вопросы расселения немцев в Сибири, проблемы развития немецких колоний в дореволюционной России и в 1920–30-х гг.²⁶ Эти труды, безусловно, сыграли значительную роль в изучении истории сибирских немцев, но содержат мало этнографического материала.

Наиболее значительный вклад в изучение этнических процессов среди немецкого населения Советского Союза внесла Т.Д. Филимонова, работавшая в Институте этнографии АН СССР и проводившая этносоциологические исследования среди немцев Закарпатья²⁷. Её ранние работы ценны тем, что содержат богатый этносоциологический и этнографический материал, в частности описание жилища, одежды, пищи, свадебной обрядности немцев Закарпатья. Дальнейшие исследования среди немцев, по свидетельству самой Т.Д. Филимоновой, были запрещены. После перерыва, в 1980-х гг., появились еще две её работы²⁸. Эти статьи носят более общий характер и посвящены уже не какой-либо одной группе немцев, а немцам СССР в целом, но являются менее интересными и содержательными, чем её первые работы. В них содержится много общеизвестных фактов, повторов. Основным источником для их написания послужили Всесоюзные переписи населения, а выводы носят спорный характер. Например, весьма сомнителен тезис о том, что немцы СССР не являются частью немецкой нации ФРГ. Можно поставить под сомнение и вывод, что степень этноассимиляционных процессов в немецкой среде невелика²⁹. Однако работы Т.Д. Филимоновой, несмотря на указанные недостатки, остаются наиболее значительными исследованиями в интересующем нас направлении периода 1970–1980-х гг.

Монографических работ по истории и этнографии российских немцев, за исключением книги о меннонитах³⁰, написано не было.

В конце 1980-х – начале 1990 гг. наблюдается быстрый рост интереса к истории российских немцев. Периодическая печать в то время публиковала статьи и заметки, посвященные немецкому вопросу и затрагивающие в основном проблемы эмиграции и восстановления Немецкой республики³¹. Сотрудники Института этнографии АН СССР в 1986 г. провели этносоциологическое обследование нескольких немецких групп в Казахстане³². Появилось несколько статей историко-этнографического характера³³. К сожалению, результаты этих работ оказались незначительными. Большинство авторов "вращалось" в том круге литературы, который был очерчен ещё Л.В. Малиновским. Многим исследователям явно не хватало источниковой базы, для формирования которой необходим длительный период. Активность некоторых ученых носила конъюнктурный характер, а этносоциологические обследования были разовыми и локальными.

Внимания заслуживают лишь работы С.В. Соколовского, посвященные меннонтам Алтая³⁴. Сделанные им выводы о существовании этноизолирующих барьеров у меннонитов и их ослаблении в результате разрушения традиционной брачной структуры с большой степенью уверенности можно распространить и на другие группы немцев Западной Сибири. Однако материалы, собранные нами, свиде-

тельствуют о прорыве эндогамии и в группе меннонитов и соответственно о течении ассимиляционных процессов в их среде.

Вполне логичным является перемещение центра исследований российских немцев в Сибирь, в основном в Новосибирск, Омск, Барнаул и Кемерово. Это обусловлено размещением в Сибири самой крупной в России территориальной группы немцев (около 417 тыс. человек), образованием немецких национальных районов в Омской области и на Алтае, наличием значительного круга не введенных в научный оборот источников, особенно архивных материалов.

Широкомасштабные этнографические исследования немцев Западной Сибири были начаты с работы Сибирской историко-этнографической экспедиции ОмГУ в 1989 г. (общее руководство – Н.А. Томилов, руководитель немецких отрядов Т.Б. Смирнова). В 1989–1994 и 1996–2000 гг. было проведено несколько маршрутных экспедиций в Баганский, Карасукский, Татарский районы Новосибирской области, Топкинский и Юргинский районы Кемеровской области, Азовский немецкий национальный, Горьковский, Марьяновский, Исилькульский, Любинский, Одесский, Шербакульский, Тарский районы Омской области, в несколько районов Алтайского края. В них собрано большое количество полевых материалов по этнической истории, традиционной и современной культуре немцев Сибири.

В последнее десятилетие XX в. в Западной Сибири прошло несколько научных конференций, посвященных проблемам российских немцев: 1993 г. – Всероссийские научно-практические конференции "Немцы Сибири: история и культура" (г. Омск) и "Немцы Сибири: проблемы исследования этнической общности и перспективы её развития" (г. Новосибирск); 1994 г. – Международная конференция "Мюльхаймской инициативы" и конференция "Омская область – пример решения проблем российских немцев" (г. Омск); 1995 г. – Всероссийская научно-практическая конференция "Люби и знай свой родной язык" (с. Цветнополе Азовского немецкого национального района Омской области), Региональный семинар по проблемам культуры и образования российских немцев (г. Новосибирск).

Российским немцам посвящено также большое количество зарубежной литературы исторического характера. Достаточно сказать, что библиографический указатель, составленный еще в 1959 г. Карлом Штумппом, включал в себя свыше 1,7 тыс. работ³⁵. В архивах западных стран имеется широкий круг источников истории российских немцев, так как в Германии, Канаде, США, Аргентине и других странах проживает большое количество немцев, предки которых эмигрировали из России в разные периоды русской истории. Они продолжают называть себя "русскими немцами", объединяются в землячества. Например, крупные землячества существуют в г. Штутгарте (Германия) и в штате Северная Дакота (США). Они располагают архивами, библиотеками, средствами на издательскую деятельность. Эти публикации часто лишены глубокого научного анализа и рассчитаны на широкого читателя, но содержат богатый фактический материал. Среди научных центров, занимающихся проблемами российских немцев, можно выделить Институт Восточной Европы (г. Мюнхен) и Институт германских и восточно-европейских исследований (г. Геттинген). Западная историография является весьма обширной, поэтому мы ограничимся обзором литературы, наиболее близкой к теме нашего исследования. Большинство этих работ характеризует различные этапы этнической истории российских немцев.

Среди них надо отметить труды пастора Якоба Штаха, лично побывавшего в Сибири и Северном Казахстане во время Первой мировой и гражданской войн³⁶. Серьезные работы, основанные на большом количестве архивных материалов, принадлежат Карлу Штумппу³⁷. Он исследовал различные периоды истории российских немцев, уделяя большое внимание проблемам эмиграции немцев в Россию,

а затем из России в другие страны. Им изучена история появления многих материнских и дочерних колоний, составлены списки эмигрантов, карты расселения немецких колонистов. Однако при описании сибирских колоний К. Штумпп, руководствуясь рассказами очевидцев, допустил немало фактических ошибок. Часто он ошибался при определении даты основания колоний или их конфессионального состава.

Заслуживают внимания работы И. Флейшхауэр, особенно капитальный труд *"Die Deutschen im Zarenreich"*³⁸. Используя материалы германских, американских и российских архивов, исследователь рассматривает историю немцев в России от норманнов до образования АССР немцев Поволжья. Кроме анализа правительственной политики по отношению к колонистам, И. Флейшхауэр излагает историю немецкой буржуазии, прибалтийских немцев, дворянства, интеллигенции. Чуть позже вышла её совместная с Б. Пинкусом (Израиль) работа, посвященная положению немцев в СССР. В 1990 г. появилась книга по истории советских немцев, написанная И. Флейшхауэр в соавторстве с эмигрировавшим из России Гуго Едигом³⁹. Работы И. Флейшхауэр интересны тем, что в них использованы в основном западные источники, но это придает им некоторую односторонность. Подробный анализ этих трудов был сделан в статье Л.В. Малиновского *"История советских немцев в современной историографии ФРГ"*⁴⁰.

Одной из последних крупных работ по истории российских немцев является книга Альфреда Айсфельда *"Die Russland Deutschen"*⁴¹. Она выгодно отличается от указанных выше изданий, прежде всего, использованием широкого круга российских архивных материалов, документов и литературы. Кроме этого, в книге имеется глава, посвященная истории немецких конфессий в России.

Необходимо также отметить исследования эмигрировавшего в Германию Виктора Кригера⁴². Они не носят обобщающего характера, но интересны тем, что посвящены региональным проблемам и содержат этнографический материал (в частности описание хозяйства первых переселенцев в Сибирь).

Материалы, посвященные проблемам сибирских немцев, появились и в немецкой периодической печати⁴³. Несмотря на обилие зарубежной литературы о российских немцах, информацию, содержащуюся в ней, нельзя назвать исчерпывающей. Сибирская группа немцев очень редко привлекала к себе внимание западных исследователей. Они почти не использовали материалы сибирских архивов. Практически все названные нами труды носят чисто исторический характер. Этнографическое же изучение сибирских немцев было вне научных интересов немецких ученых.

Таким образом, необходимо констатировать, что вопросы этнографии и проблемы этнического развития немцев Западной Сибири фактически оставались вне поля зрения как отечественных, так и зарубежных исследователей.

Проблемы истории и этнического развития различных групп латышей и эстонцев, живущих за пределами основной территории расселения своих этносов, конечно же, были освещены в историко-этнографической литературе.

О лютеранских колониях на р. Оми и в Минусинской котловине в 1860–1890 гг. писали В. Гаупт, Н.М. Ядринцев, Н. Лассман, появлялись и публикации в периодической печати⁴⁴. Содержащиеся в этих работах сведения о прибалтийских поселенцах носят крайне противоречивый характер. Так, по мнению Н. Лассмана и Н.М. Ядринцева, прибалтийские колонисты питали отвращение к честному труду, а газета *"Народное богатство"* писала, что ссыльные трудились охотно и прилежно. Кроме того, большинство упомянутых выше публикаций носит отрывочный и описательный характер.

На рубеже XIX–XX вв., в связи с ростом добровольного переселения жителей Прибалтики во внутренние районы России, в Прибалтийском крае усилился интерес к своим соотечественникам, покинувшим родину. В 1900 г. в г. Тарту вышла работа кистера Й. Меомуттеля⁴⁵. Он попытался обобщить сведения об эстонских колониях в России, а также о состоянии школьного и религиозного воспитания в них. Всего в труде Й. Меомуттеля описано 125 эстонских поселений. Что касается Западной Сибири, то, кроме старых лютеранских колоний, автор упомянул и о деревнях Орава и Золотая Нива, основанных добровольными переселенцами.

В 1909 г. в газете "Druva" ("Нива"), выходившей в Санкт-Петербурге на латгальском языке, появилась статья К. Скринды "Где живут латыши, которые выехали в Сибирь"⁴⁶. Ее автор указывает на бедственное положение латгальских крестьян, оказавшихся в Сибири. В 1912–1913 гг. был опубликован цикл статей М. Скуйниека об иммиграции и эмиграции в Латвии со времен Ивана Грозного до начала XX в., включая переселение латышей и латгальцев в Сибирь⁴⁷. М. Скуйниекас привел данные о численности некоторых латышских колоний в Сибири. Деятели революционного движения в Прибалтике тоже уделяли внимание своим соотечественникам, уехавшим в Сибирь. Так, известный эстонский революционер В. Кингисепп протестовал против распространения среди поселенцев националистической идеологии⁴⁸.

В 1918 г. в Тарту вышла монография пастора А. Ниголя обо всех эстонских колониях в России⁴⁹. В работе упомянуты 347 эстонских поселений, перечислены города, где осели выходцы из Эстонии. В монографии также даны интересные сведения о природных и климатических особенностях регионов, в которых оказались выходцы из Эстонии, о хозяйственных занятиях и культурной жизни переселенцев. Вместе с тем, в монографии А. Ниголя допущено немало фактических ошибок при указании местоположения эстонских поселений и дат их основания. Основным вывод А. Ниголя, который за ним повторяли другие эстонских исследователи, заключается в том, что сохранение традиционной культуры той или иной этнической группы определяется ее величиной, географической компактностью и изолированностью от других групп.

В конце 1920-х – начале 1930-х гг. в СССР было издано несколько работ прибалтийских авторов по проблемам этнической истории латышей и эстонцев в России. В первую очередь необходимо упомянуть две монографии К. Шкиллера, посвященные истории формирования латышских колоний в России, а также участию латышских поселенцев в гражданской войне⁵⁰. Для нас же особый интерес представляет его работа "Latkoloniju vesture" ("История латышских колоний"), где приводится список всех латышских и латгальских поселений в Сибири и существовавших в них культурно-просветительных учреждений⁵¹.

В 1932 г. Я. Баллод и А. Эйсуль опубликовали в "Сибирской Советской энциклопедии" статьи о латышах и латгальцах Сибири⁵². В работе Я. Баллода значительное внимание уделено социальному расслоению среди латышского крестьянства Сибири и участию латышей в гражданской войне. В статье А. Эйсуля наиболее ценными являются сведения о хозяйстве и традиционной культуре латгальцев Сибири. Так, например, он пишет о широком распространении знахарства в этой национальной группе.

Изучением экономики, быта и культуры эстонцев в СССР занималось созданное в 1925 г. Эстонское научное общество. Председателем правления этого общества был избран Я. Анвельт. На заседании 10 января 1932 г. аспирант Э. Паклар представил рукопись монографии "Поселения эстонцев в СССР". Впоследствии Э. Паклар продолжал работать над этой темой, однако в конце 1930-х гг. он и его научный руководитель – профессор Х. Пегельман – были репрессированы. Руко-

пись и архив автора до сих пор не обнаружены. Из исследований Э. Паклара опубликованы только сведения о численности эстонских поселений (498) и крестьянских хозяйств (22 265) накануне коллективизации⁵³.

Интересный фактический материал о жизни латышских и эстонских поселенцев в Сибири регулярно появлялся в 1920–1930-е гг. на страницах латышской газеты "Sibirijas Cīņa" ("Борьба Сибири"), а также в эстонских периодических изданиях "Siberi tooline" ("Сибирский рабочий"), "Siberi teataja" ("Сибирский вестник"), "Kommunaar" ("Коммунар") и латгальской "Taisneība" ("Правда"). В 1933 и 1939 гг. вышло в свет многотомное издание "Latviesu konversācijas vārdnīca". В нем приведены подробные сведения по расселению и численности латышей в различных регионах России, в том числе и в Сибири⁵⁴. В конце 1930-х гг. по Сибири прокатилась волна репрессий, были закрыты латышские и эстонские школы, ликвидированы газеты и журналы. Следующие публикации о сибирских латышах и эстонцах появились только четверть века спустя.

В 1964 г. в газете "Омская правда" была напечатана статья А.Д. Колесникова "Как тебя звать, деревня?", где упоминаются и прибалтийские поселения Омской области. В 1966 г. появилась еще одна статья этого же автора "О национальном составе населения Омской области"⁵⁵. По мнению А.Д. Колесникова, с которым не согласны многие исследователи, первыми прибалтийскими поселенцами в Сибири были не латыши, а эстонцы.

В 1967 г. было опубликовано несколько работ, посвященных сибирским латышам и эстонцам. О культурном подъеме в сибирской деревне в 1920–1930-е гг. рассказывала статья В. Грюнберга "Об одной сибирской эстонской газете", напечатанная в журнале "Коммунист Эстонии"⁵⁶. Автор анализирует структуру и содержание газеты "Siberi teataja", ее роль в хозяйственном и культурном просвещении эстонских колонистов. Период нэпа в прибалтийской сибирской деревне исследовал Л.В. Малиновский в работе "Сельское хозяйство западных национальных меньшинств в Сибири (1919–1928 гг.)". По его мнению, к началу коллективизации у сибирских латышей и эстонцев сложилось развитое хуторское хозяйство капиталистического типа⁵⁷. Деятельность латышских и эстонских секций РКП(б) в Сибири была освещена в монографии Я.Ш. Шарапова⁵⁸. В том же году в материалах Всесоюзной студенческой конференции, состоявшейся в г. Вильнюсе, были опубликованы тезисы И. Тынуриста⁵⁹. Это первая работа по этнографии латышей и эстонцев Красноярского края. Она очень важна для исследователей, так как может быть использована для проведения сравнительных исследований. Особо нужно отметить кандидатскую диссертацию Дз. Виксны "Латышская советская культура в Советском Союзе в 20–30-х годах"⁶⁰. Правда, материалы о культуре сибирских латышей, представленные в этой работе, немногочисленны и отрывочны, но зато даны исчерпывающие сведения о строении и функционировании латышских культурно-просветительных организаций в СССР в 1920–1930-х годах. Серьезное внимание в этой работе уделено распространению латышско-русского двуязычия в этот период. Так, по данным Дз. Виксны, в 1927 г. в школах с полным или частичным преподаванием всех предметов на латышском языке учились 35,1% всех латышских детей школьного возраста, на русском – 61,8%, а на местных языках – 3,1%. Наверное, впервые в советской исторической литературе автор упоминает об уничтожении значительной части латышских культурных кадров в конце 1930-х гг. в результате сталинских репрессий⁶¹.

В 1970-х гг. резко возрос интерес к деятельности латышских и эстонских партийных и комсомольских организаций России в годы гражданской войны и восстановительного периода. Эти вопросы освещены в диссертации Л.А. Голишевой⁶², а также в работах А. Бейки⁶³ и В. Раевского⁶⁴. В монографии В. Раевского

наиболее примечательны материалы по оптации латышского гражданства и реэмиграции латышей на этническую родину в начале 1920-х гг.

Из работ по истории лютеранских колоний в Западной Сибири, написанных в этот период, можно отметить статью В. Злобиной⁶⁵. По ее мнению, первыми прибалтийскими колонистами в Сибири были ингерманландские финны, сосланные из Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии. Сравнительным материалом может служить работа В. Наулко об эстонских поселениях на Украине⁶⁶. Во второй половине 1970-х гг. вышла в свет монография В. Маамяги "Эстонские поселения в СССР (1917–1940 гг.)", где значительное место уделено хозяйственному, партийному и культурному строительству в сибирской эстонской деревне⁶⁷. В 1990 г. этот автор выпустил второе издание своего труда, куда включил также материалы по традиционной культуре эстонских поселенцев в СССР и сталинским репрессиям конца 1930-х гг.⁶⁸

В первой половине 1980-х гг. ученые Латвии много внимания уделяли переселенческому движению в Латвии⁶⁹, а также процессам, происходившим в латышских колониях России в годы нэпа⁷⁰. В частности, Я. Беберс указывал на высокую степень социального расслоения латышской деревни 1920-х гг., полемизируя с идеологами латышского кулачества, говорившими о "братском единстве" всех латышей.

В 1985 г. в материалах Омской областной научной конференции "Социально-культурные процессы в Советской Сибири" были опубликованы тезисы Л.В. Малиновского, в которых обоснована необходимость углубленного изучения истории и культуры западных национальных меньшинств Сибири (немцев, латышей, эстонцев и др.)⁷¹. Из трудов зарубежных авторов первой половины 1980-х гг. можно отметить монографию финского исследователя А. Юнтунена, посвященную ссылке финнов в Сибирь, где упоминается и о прибалтийских ссыльных в Сибири⁷².

Исследование сибирских эстонцев во второй половине 1980-х гг. неразрывно связано с работами таллинского лингвиста Ю. Вийкберга⁷³. На огромном фактическом материале им были исследованы языковые контакты сибирских эстонцев с русскими, финнами и другими народами и этническими группами, а также выявлены факторы, способствующие сохранению или утрате национального языка. Можно также выделить вышедшую в 1987 г. монографию А. Спреслиса⁷⁴, посвященную борьбе латышских красногвардейцев за советскую власть в различных регионах страны в 1917–1918 гг. Ценный сравнительный материал приводится в монографиях Г.В. Старовойтовой, где значительное место отведено этносоциальным процессам среди эстонцев г. Ленинграда; А. Рекка-Лебедева⁷⁵, рассматривающего историю эстонских поселений на Дальнем Востоке, и в работе М.В. Саввы⁷⁶, где упоминается об этнических контактах эстонцев Северного Кавказа.

В связи с активизацией национальных процессов в Прибалтике во второй половине 1980-х гг. стало появляться немало публикаций, связанных с периодом 1940–1949 гг., в том числе о депортации граждан прибалтийских республик в Сибирь. Одним из главных направлений статей "свободной" прессы Эстонии и Латвии была попытка доказать, что Советский Союз оккупировал Прибалтику вопреки желанию ее народов. В связи с этим идеализировались всякого рода "лесные братья" и т. п., выступавшие против установления власти Советов. Ярким примером подобного рода "исследований" является статья Х. Стродса "Septīta plauja" ("Седьмая сеча")⁷⁷, где автор анализирует события 1940–1949 гг., опираясь на публикации зарубежных авторов. В том же духе написана монография американца эстонского происхождения Т. Рауна⁷⁸, вышедшая в Калифорнии. Популистские свидетельства этих историков далеки от истины, а некоторые являются откровенной дезинформацией.

Более объективно освещали эти вопросы исследователи и периодические издания, стоявшие на позиции социалистического выбора. В 1988 г. в сборнике "Латвия на грани эпох" была опубликована статья В.О. Каралюна о депортации "антисоветских элементов" 14 июня 1941 г. В 1990 г. документы о событиях 1940–1949 гг. появились в журнале "Известия ЦК КПСС"⁷⁹. Наконец, следует отметить две публикации на эту тему в газете "Советская Латвия" в 1991 г.⁸⁰ Не обошли эти вопросы и сибирские историки⁸¹.

Значительные полевые работы по изучению латышского и эстонского населения проходили в 1986–1990 гг. и в последующие годы (с некоторыми перерывами по настоящее время) в рамках деятельности прибалтийского отряда Сибирской историко-этнографической экспедиции ОмГУ. Были обследованы латышские и эстонские поселения Мариинского района Кемеровской области, Болотнинского, Венгеровского, Кыштовского, Татарского, Тогучинского и Чановского районов Новосибирской области, Знаменского, Калачинского, Кормиловского, Крутинского, Одесского, Оконешниковского, Седельниковского и Тарского районов Омской области, Зырянского, Кривошеинского и Первомайского районов Томской области. Общее руководство экспедиционными работами осуществлялось: в 1986–1987 гг. Н.А. Томиловым, в 1988–1990 гг. – В.В. Реммлером. Прибалтийским отрядом в 1986 г. руководили В.В. Реммлер и Л.Т. Шаргородский, а с 1987 – И.В. Лоткин.

Думается, что исследование этнодисперсных групп может принести не только научную, но и практическую пользу. Оно обобщает опыт хозяйственной, этнокультурной и этноязыковой адаптации переселенцев, имеющих столь разные корни, но волей судеб вынужденных сосуществовать на одной, пусть и обширной, территории Западной Сибири, причем сосуществовать мирно, постепенно притираясь друг к другу, осваивая богатые природные ресурсы и привыкая к суровому климату.

1. Арутюнов С.А. Диаспора – это процесс // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С. 74–78; Арутюнов С.А. [Рец.] "В движении добровольном и вынужденном. Постсоветские миграции в Евразии". – М., 1999. – 319 с. // ЭО. – 2000. – № 4. – С. 146–151; Дробижева Л.М. О проблемах межнациональных отношений и задачах этносоциологии в современных условиях // СЭ. – 1989. – № 1. – С. 41–47; Дятлов В.И. Диаспора: (Попытка определиться в понятиях) // Диаспоры. – 1999. – № 1. – С. 8–23; Семенов Ю.И. Этнос. Нация, диаспора // ЭО. – 2000. – № 2. – С. 64–74; Тишков В.А. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // СЭ. – 1989. – № 5. – С. 3–13; Тишков В.А. Антропология российских трансформаций // ЭО. – 2000. – № 1. – С. 3–19; Тишков В.А. Исторический феномен диаспоры // ЭО. – 2000. – № 2. – С. 43–63; Шнирельман В.А. Мифы диаспоры // Диаспоры. – 1999. – № 2–3. – С. 6–33.

2. Сусоколов А.А. Межнациональные браки в СССР. – М., 1987. – С. 19.

3. Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. – М., 1972. – Вып. 2. – С. 8–38; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983; Брук С.И., Чебоксаров Н.Н. Метаэтнические общности // Расы и народы. – М., 1976. – Вып. 6. – С. 15–25; Кузнецов А.И. О соотношении понятий "общество" и "этническая общность" // СЭ. – 1989. – № 4. – С. 19–31.

4. Арутюнов С.А. Билингвизм и бикультурализм // СЭ. – 1978. – № 2. – С. 3–14; Бромлей Ю.В. Основные тенденции национальных процессов в СССР: (К 60-летию образования СССР) // СЭ. – 1982. – № 6. – С. 3–14; Брук С.И., Губогло М.Н.

Двуязычие и сближение наций в СССР (По материалам переписи населения 1970 г.) // СЭ. – 1975. – № 4. – С. 18–32; Брук С.И., Губогло М.Н. Факторы распространения двуязычия у народов СССР (По материалам этносоциологических исследований) // СЭ. – 1975. – № 4. – С. 17–30; Козлов В.И. Современные этнические процессы в СССР: К методологии исследования // СЭ. – 1969. – № 2. – С. 60–72; Чистов К.В. Традиционные и "вторичные" формы культуры // Расы и народы. – М., 1975. – Вып. 5.

5. Кроме уже указанных работ С.А. Арутюнова, В.И. Дятлова, Ю.И. Семенова, В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана, см. также: Градировский С.Н. Россия и постсоветские государства: Искушение диаспоральной политикой // Диаспоры. – 1999. – № 2–3. – С. 40–58; Милитарев А.Ю. О содержании термина "диаспора": К разработке дефиниции // Диаспоры. – 1999. – № 1. – С. 24–33.

6. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Кондратьев В.С., Сусоколов А.А. Этносоциология: Цели, методы и некоторые результаты исследования. – М., 1984; Пименов В.В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. – Л., 1977; Русские: Этносоциологические очерки. – М., 1992; Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном городе. – Л., 1987; Чуваши: Современные этнокультурные процессы. – М., 1988.

7. Бронникова О.М. Отражение этнических процессов в области духовной культуры казахов Западной Сибири // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. – Омск, 1989. – С. 86–99; Коровушкин Д.Г. Чувашско-русские этнокультурные взаимодействия в Западной Сибири // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (По данным этнографии). – Омск, 1992. – С. 69–72; Коровушкин Д.Г. Чуваши Западной Сибири: Этнодисперсная группа на современном этапе. – Новосибирск, 1997; Корусенко С.Н. Современные этноязыковые процессы у бачатских телеутов // Проблемы этнографии и социологии культуры. – Омск, 1988. – С. 49–51; Корусенко М.А. Современное состояние этнокультурных процессов у барабинских татар (По данным социологического опроса 1991 года) // Ислам, общество и культура: Матер. международ. науч. конф. – Омск, 1994. – С. 82–86; Лоткин И.В. Некоторые направления современных этнических процессов среди латышей и эстонцев Омской области // Проблемы этнографии и социологии культуры. – Омск, 1988. – С. 16–17; Лоткин И.В. Отражение этнических контактов сибирских латышей и эстонцев в названиях населенных пунктов // Традиции в многонациональном обществе. – Минск, 1990. – С. 110–111; Лоткин И.В. Современные этноязыковые процессы у сибирских латышей и эстонцев // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. – Омск, 1990. – Кн. I. – С. 69–71; Лоткин И.В. Современные этнические процессы у латышей и эстонцев Западной Сибири. – М., 1996. – 200 с.; Лоткин И.В. Этнические процессы у латышей и эстонцев Омской области // Этнография, антропология и смежные дисциплины: Соотношение предмета и методов. – М., 1989. – С. 190–200; Луговая М.В., Реммлер В.В. Языковые ориентации и установки на межнациональное общение украинцев Западной Сибири // Этническая история и культура народов советской страны. – Омск, 1991. – С. 59–60; Патрушева Г.М. Развитие современных этноязыковых процессов у шорцев // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: Тез. докл. науч. конф. – Омск, 1985. – С. 119–121; Патрушева Г.М. Динамика этнических процессов у шорцев Кемеровской области в середине 1970-х – середине 1980-х гг.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1992; Проваторова О.М. Межэтнические контакты казахов Западной Сибири как фактор этнического развития // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1984. – С. 180–182; Проваторова О.М. Современные этнические процессы у казахов Западной Сибири: Автореф. дисс. ...

канд. ист. наук. – Л., 1986; Современные этнические процессы у татар городов Западной Сибири // СЭ. – 1972. – № 6. – С. 87–97; Томилов Н.А. О некоторых современных этнических процессах у западносибирских татар // Проблемы археологии и этнографии. – Л., 1977. – Вып. 1. – С. 122–133; Томилов Н.А. Современные этнические процессы в южной и средней полосе Западной Сибири // СЭ. – 1978. – № 4. – С. 9–21; он же. Современные этнические процессы среди сибирских татар. – Томск, 1978. – 209 с.; он же. Этнокультурные процессы у южных народов Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. – Томск, 1981. – С. 3–36; он же. Динамика этнических процессов у сибирских татар в конце 1960-х – 1970-х годах (по материалам томских татар) // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. – М., 1985. – С. 40–54; Томилов Н.А., Коровушкин Д.Г., Реммлер В.В. Изучение динамики этнических процессов у народов и национальных групп России // Межнациональные отношения и национальная политика в СССР. – Омск, 1990. – С. 6–13.

8. Коровушкин Д.Г., Лоткин И.В., Смирнова Т.Б. Неславянские этнодисперсные группы в Западной Сибири (формирование и этнокультурная адаптация). – Новосибирск, 2001.

9. Земляничский Т.А. Чуваши в Самарской губернии // Вестник Среднего Поволжья. – Самара, 1926. – № 1. – С. 111–114; Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чувашей. – Чебоксары, 1928; Иванов Л.А. Национальная одежда и украшения прикамских и южноуральских чувашей // Исторический сборник. – Чебоксары, 1966. – С. 156–180.

10. Григорьева Р.А. Этноязыковые процессы в Чувашской АССР // Расы и народы. – М., 1984. – Вып. 14. – С. 82–94; Григорьева Р.А. О двуязычии чувашского сельского населения // Статистико-этнографические исследования в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1984. – С. 73–80; Гузенкова Т.С. Межнациональное общение в сельской местности Чувашской АССР и некоторые аспекты его оптимизации // Статистико-этнографические исследования в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1984. – С. 142–149; Иванов Л.А. Современный быт и культура сельского чувашского населения. – Чебоксары, 1973; Иванов В.П. Влияние этнических особенностей на культурную жизнь рабочей семьи // Актуальные проблемы истории рабочего класса автономных республик РСФСР. – Чебоксары, 1980. – С. 108–115; Кондратьев В.С. Социальные перемещения сельского населения Чувашии на современном этапе: Этносоциальные аспекты // Статистико-этнографические методы в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1984. – С. 23–32; Фокин П.П. Роль современной чувашской семьи в сохранении и воспроизводстве традиционной духовной культуры // Новые материалы по археологии и этнографии чувашского народа. – Чебоксары, 1985. – С. 61–76.

11. Иванов Л.А. Старинная женская национальная одежда чувашского населения Самарской Луки и Саратовского Правобережья // Бытовая культура чувашей. – Чебоксары, 1985. – С. 67–80; Чувашы Приуралья. – Чебоксары, 1987.

12. Кроме уже названных работ, см.: Коровушкин Д.Г. Тенденции этнокультурного развития чувашей Западной Сибири на современном этапе // СЭ. – 1991. – № 4. – С. 79–84; Коровушкин Д.Г. Чувашская национальная школа в Западной Сибири: Итоги и перспективы развития // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. – Омск, 1990. – Кн. I. – С. 79–80; Коровушкин Д.Г. Этноязыковые процессы у чувашей Западной Сибири // Историко-этнографические исследования в Чувашской ССР. – Чебоксары, 1990. – С. 75–84; Коровушкин Д.Г., Пирогов Ю.В. Современная материальная культура чувашей Западной Сибири // Проблемы этнографии и социологии культуры. – Омск, 1989. – С. 76–79; Коровушкин Д.Г., Пирогов Ю.В. Современные этнокультурные процессы среди чувашей

Западной Сибири // Всесоюзн. науч. сессия по итогам полевых этнограф. и антрополог. исследований 1988–1989 гг.: Тез. докл. – Алма-Ата, 1990. – Ч. 1. – С. 45–47.

13. Писаревский Г.Г. Из истории национальной колонизации в России XVIII в. – М., 1909; он же. Переселение прусских меннонитов в Россию при Александре I. – Ростов-на-Дону, 1917; Штах Я. Очерки из истории и современной жизни южнорусских колонистов. – М., 1916; Schmidt D. Studien über die Geschichte der Wolgadeutschen. – Pokrowsk, 1930. – Bd. I.

14. Морозов А. Переселенческие поселки Омского уезда в 1897 году // Зап. ЗСО ИРГО. – Омск, 1900. – Кн. XXVII. – Вып. 2. – С. 1–23.

15. Schiller F.P. Literatur zur Geschichte und Volkskunde der deutschen Kolonien in der Sowjetunion für die Jahre 1764 – 1926. – Pokrowsk, 1927.

16. Hagin M. Namhafte Wolgadeutsche // НВ 1973 – 1981. – Stuttgart, 1982 – S. 150–157.

17. Dinges G. Ueber unsere Mundarten // Beiträge zur Heimatkundedeutschen Wolgagebiets. – Pokrowsk, 1923. – S. 60–73.

18. Жирмунский В.М. Этнографическая работа в немецких колониях Украины и Крыма // Этнография. – 1927. – № 2. – С. 13–26; он же. Итоги и задачи диалектологического и этнографического изучения немецких поселений СССР // СЭ. – 1933. – № 2. – С. 84–112.

19. Жирмунский В.М. Проблемы переселенческой диалектологии // Общее и германское языкознание. – Л., 1976. – С. 24–76.

20. Архив РАН. Ф. 1001. Оп. 1. Ед. хр. 1. Об истории переселения немецких колонистов и их фольклоре; Ед. хр. 227, 228. О диалектологии; Ед. хр. 342. Каталог народных песен немецких колонистов Украины и др. мест. 1924–1929 гг.; Ед. хр. 350. Народные песни; Ед. хр. 362. Пословицы, поговорки, загадки и заговоры немецких колонистов Украины; Ед. хр. 363. Описание свадебного и других обрядов немецких колонистов Украины и Молдавии, существовавших до I мировой войны (1913–1914 гг.); Ед. хр. 389. О диалектах немецких колонистов в России.

21. Жирмунский В.М. Национальный язык и социальные диалекты. – Л., 1936; он же. Введение в сравнительно-историческое изучение германских языков. – М.: Л., 1964.

22. Жирмунский В.М. Немецкая диалектология. – М.; Л., 1956.

23. Малиновский Л.В. Немецкая деревня в Сибири в период социалистического строительства (1925–1936 гг.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Томск, 1967; Малиновский Л.В. Сельское хозяйство западных национальных меньшинств в Сибири (1919–1928 гг.) // Вопросы истории Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1967. – Вып. 3. – С. 202–213.

24. Малиновский Л.В. Жилище немцев-колонистов в Сибири // СЭ. – 1968. – № 3. – С. 97–105.

25. Малиновский Л.В. Некоторые предварительные результаты социолого-лингвистического обследования немецкого населения Западной Сибири // Сбор и разработка материалов социолого-лингвистических исследований в Сибири. – Новосибирск, 1969. – С. 20–29.

26. Малиновский Л.В. Сельское хозяйство западных национальных меньшинств в Сибири (1919–1928 гг.) // Вопросы истории Сибири. – Томск, 1967. – Вып. 3. – С. 202–213; Малиновский Л.В. К характеристике некоторых групп переселенцев в Сибирь конца XIX – начала XX вв. // Изв. СО АН СССР. – Новосибирск, 1980. – № 1. – Вып. 1. – С. 98–104. – (Сер. обществ. наук).

27. Гроздова И.Н., Филимонова Т.Д. Венгры и немцы Советского Закарпатья // СЭ. – 1970. – № 1. – С. 135–143; Филимонова Т.Д., Шин М.Ф. К вопросу об этно-

культурном развитии немцев Закарпатья // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 116–138.

28. Филимонова Т.Д. Об этнокультурном развитии немцев СССР // СЭ. – 1986. – № 4. – С. 100–111; Филимонова Т.Д. Тенденции этнического развития немцев СССР // Этнокультурные процессы в национально-смешанной среде. – М., 1989. – С. 7–29.

29. Филимонова Т.Д. Об этнокультурном развитии немцев СССР. – С. 109–110.

30. Ипатов А.Н. Меннониты: Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности. – М., 1978.

31. Бокк А.А. Омские немцы // Политинформатор и агитатор. – 1988. – № 19–20. – С. 30–33; Ворсбехер Г. Как мы представляем себе восстановление Немецкой АССР // СЭ. – 1989. – № 6. – С. 29–36; Исаков К. Немцам отступать некуда // Новое время. – 1991. – № 41. – С. 32–34; Симонов В.А. Эмиграция и ее проблемы // Омская правда. – 1992. – 19 мая; Суханова Г. Немцы и казаки хотят дружить // Омский вестник. – 1992. – 26 февраля.

32. Наумова О.Б., Чешко С.В. Современные этнокультурные процессы у казахов и немцев Казахстана: Опыт сравнительного анализа // Этнокультурные процессы в национально-смешанной среде. – М., 1989. – С. 30–77.

33. Кригер В.Э. Немецкая переселенческая деревня Казахстана (на рубеже XIX–XX веков) // Советские немцы: История и современность: Матер. Всесоюз. науч.-практ. конф. – М., 1990. – С. 110–115; Лайгер М.П., Кригер В.Э. География расселения и социально-экономическая характеристика немецкого населения Казахстана в конце XIX века // Вестник АН Казах. ССР. – 1988. – № 11. – С. 79–83; Наумова О.Б., Чешко С.В. Формирование этнической субкультуры мигрантов (Меннониты в Тульской области) // Этносоциальные проблемы сельских миграций. – М., 1990. – С. 78–95; Остроух И.Г., Шервуд Е.А. Немцы в России: Исторический очерк // СЭ. – 1993. – № 3. – С. 40–51; Социально-культурное развитие немцев Казахстана. – Алма-Ата, 1990; Чешко С.В. Время стирать "белые пятна" // СЭ. – 1988. – № 6. – С. 3–16.

34. Соколовский С.В. Брачные круги и эндогамные барьеры: К методике анализа брачной миграции // СЭ. – 1986. – № 4. – С. 67–99; он же. Меннониты Алтая: Устойчивость этноконфессиональной группы в условиях перманентной миграции // Этносоциальные проблемы сельских миграций. – М., 1990. – С. 125–139; он же. Этнографические исследования: Идеал и действительность // СЭ. – 1993. – № 2. – С. 3–13; № 3. – С. 3–14; он же. Меннониты Алтая: история, демография, ономастика. – М., 1996. – 256 с.

35. Stumpp K. Das Schriftum über das Deutschtum in Russland. Eine Bibliographie // НВ. – 1959. – S. 157–223.

36. Stach J. Das Deutschtum in Sibirien // Ostdeutsche Monatshefte. – 1925. – а 5. – S. 1152–1156; Stach J. Das Deutschtum in Sibirien, Mittelasien und dem Ferren Osten. – Stuttgart, 1938; Stach J. Eine deutsche Kolonie in Sibirien // Koloniale Rundschau. – 1925. – S. 339–343.

37. Stumpp K. Aus der Geschichte der russlanddeutschen Kolonisten // Deutsche Poste aus dem Osten. – 1936. – а 6. – S. 15–17; Stumpp K. Grundung der deutschen Siedlungen im Gebiet Odessa und die Herkunft der Einwohner // НВ 1956. – S. 5–14.

38. Fleischhauer I. Die Deutschen im Zarenreich. – Stuttgart, 1986.

39. Fleischhauer I., Jedig H. Die Deutschen in der UdSSR in Geschichte und Gegenwart. – Baden-Baden, 1990.

40. Малиновский Л.В. История советских немцев в современной историографии ФРГ // Вопросы истории. – 1991. – № 2–3. – С. 238–241.

41. Eisfeld A. Die Russland – Deutschen. – Munchen, 1992.

42. Krieger V. Die Deutschen in Turkestan bis 1917 // Die Russlanddeutschen – G stern und heute. – Köln, 1992. – S. 101–117; Krieger V. Deutsche Prasenz in Kasachstan zur Zarenzeit // Deutsche in der Sowjetunion und Aussiedler aus der UdSSR. – München, 1993; Krieger V. Westeuropaische und russlanddeutsche Spursuche ineinem russischen provinziellen Archiv // Referat der Kulturtra-gung der Deutschen aus Russland vom Oktober 1993. – S. 99–107.

43. Die Eroberung hat begonnen // Der Spiegel. – 1992. – а 20. – S. 164–172; Abendfriden in Strasse 4 // Der Spiegel. – 1993. – а 29. – S. 42–45; Bleiben oder nicht bleiben? // Fokus. – 1993. – а 29. – S. 122–123.

44. Гаупт В. Колония ссыльных лютеранского исповедания в Шушенской волости Минусинского округа // Зап. ЗСО РГО. – Иркутск, 1864. – № 7. – С. 16–31; Гаупт В. Состояние колоний ссыльных лютеранского исповедания в Шушенской волости Минусинского округа (1850–1865 гг.) // Вторая памятная книга Енисейской губернии на 1865 и 1866 гг. – СПб, 1865. – С. 58–78; Ядринцев Н.М. Рига, Ревель, Нарва и Гельсингфорс в Сибири // Неделя. – 1878. – № 3; Лассман Н. Минусинский округ – сибирская Италия // Прибалтийский листок. – 1895. – № 1; Народное богатство. – 1863. – № 269; Сибирские ведомости. – 1863. – № 187.

45. Meomuttel J. Eesti asunikud laialises Vene riigis. Esimene katse sonumid koikide Eesti asunduste ule tuua. – Jurjevis (Tartus), 1900.

46. Skrinda K. Kur dzivoja latviesi, kas aizbrauce uz Sibiri // Dryva. – 1909. – а 27, 35.

47. Skujnieks M. Iecelosana un izcelosana Latvija // Domas. – 1912. – а 6. – Lp. 611–615; 1913. – а 7. – Lp. 768–777.

48. Kingisepp V. Seltsid ja uhingud // Kiir. – 1913. – 26 veebr.

49. Nigol A. Eesti asundused ja asupaigad Venemaal. – Tartus, 1918.

50. Skilters K. Latkoloniju vesture. – M., 1928; Skilters K. Pilsonu kars un latvju kolonisti 1917 – 1921 gg. – Minska, 1931.

51. Skilters K. Latkoloniju vesture. – Lk. 133–137.

52. Баллод Я. Латыши // Сибирская Советская энциклопедия. – М., 1932. – Т. 3. – С. 26–28; Эйсуль А. Латгалыцы // Сибирская Советская энциклопедия. – М., 1932. – Т. 3. – С. 25–26.

53. Маамяги В. Эстонские поселенцы в СССР (1917–1940 гг.). – Таллин, 1977. – С. 5.

54. Kolonijas latviesu // Latviesu konversācijas vārdnīca. – R., 1933. – 9. sej. – 17113–17142. sl.; Rizkova // Latviesu konversācijas vārdnīca. – R., 1938–1939. – 18. sej. – 36375–36376. sl.

55. Колесников А.Д. Как звать тебя, деревня? // Омская правда. – 1964. – 28 янв.; он же. О национальном составе населения Омской области // Матер. III Науч. совещ. географов Сибири и Дальнего Востока. – Омск, 1966. – Вып. I. – С. 88–104.

56. Грюнберг В. Об одной сибирской эстонской газете // Коммунист Эстонии. – 1967. – № 4. – С. 44–51.

57. Малиновский Л.В. Сельское хозяйство западных национальных меньшинств в Сибири. – С. 212.

58. Шарапов Я.Ш. Национальные секции РКП(б). – Казань, 1967.

59. Тынурист И. Современные эстонцы и латыши Минусинска // V Всесоюз. студ. конф.: Тез. докл. – Вильнюс, 1967. – С. 39–41.

60. Вискна Д. Латышская советская культура в Советском Союзе в 20–30-х годах: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Рига, 1967.

61. Там же. – С. 15, 24.

62. Голищева Л.А. Национальные отделы в Сибири и их деятельность (конец 1919–1923 гг.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Томск, 1970.
63. Бейка А. С коммунистами на переднем крае // Коммунист Советской Латвии. – 1973. – № 3. – С. 79–81; Beika A. Cilveks, kuru neaizmirst // Cīņa. – 1972. – 8. aug.; Beika A. Latviešu padomju skola Sibīrijā // Skola un ģimene. – 1973. – 4. – Lp. 44–46; Beika A. Talaja Sibīrijā // Padomju Latvijas Sieviete. – 1970. – 2. – Lp. 6–8.
64. Раевский В. Латышские секции РКП(б). – Рига, 1976.
65. Злобина В. Кто такие корлаки? // Советское финно-угроведение. – 1971. – № 2. – С. 87–91.
66. Наулко В. Естонське населення на Україні // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1970. – № 5. – С. 38–42 (на укр. яз.).
67. Маамяги В. Указ. соч.; Maamagi V. Uut elu ehitamas. Eesti vahemusrahvus NSV Liidus (1917–1940). – Tallinn, 1980.
68. Маамяги В. Эстонцы в СССР (1917–1940 гг.). – М., 1990. – 200 с.
69. Муравская Е.И. Миграция прибалтийского крестьянства во второй половине XIX – начале XX вв. – Рига, 1986. – 115 с.; она же. Организация холачества прибалтийских поморов в конце 90-х годов XIX века // Вопросы аграрной истории Прибалтики. – Рига, 1982. – С. 136–156; она же. Прибалтийские крестьяне-рыбаки в переселенческом движении на рубеже XIX–XX вв. // Вопросы аграрной истории Латвии. – Рига, 1984. – С. 55–78.
70. Беберс Я. Расслоение латышского крестьянства накануне коллективизации (1925–1928 гг.) // Вопросы аграрной истории Прибалтики. – Рига, 1982. – С. 174–181.
71. Малиновский Л.В. Изучение истории и этнографии национальных меньшинств Запада в Сибири: К постановке проблемы // Социально-культурные процессы в Советской Сибири. – Омск, 1985. – С. 110–113.
72. Juntunen A. Suomalaisten karkotaminen Siperiaan autonomian aikana ja karkotetut Siperiassa. – Turku; Helsinki, 1983.
73. Вийкберг Ю. Сибирские эстонцы и языковая политика // Билингвизм и диглоссия: Тез. конф. молодых ученых – М., 1989. – С. 13–14; Вийкберг Ю. Эстонские языковые острова в Сибири: Характер изменений, языковые контакты // Матер. V Республ. науч. конф. молодых лингвистов. – Ереван, 1986. – С. 136–137; Вийкберг Ю. Эстонские языковые островки в Сибири: Возникновение, изменения, контакты / АН ЭССР, отд-ние обществ. наук. – Таллинн, 1986; Вийкберг Ю., Раннунт М. Исторический аспект статуса языка (На материале эстонского языка) / АН ЭССР, отд-ние обществ. наук. – Таллинн, 1988; Vaba L., Viikberg J. Siberimaa eestlaste jutustusi (I) // Kodumurre. – Tallinn, 1988. – 19. – Lk. 63–100; Viikberg J. Estonian village in the Far East. Language community and contacts // Sixth Nordic conference on bilingualism. – Vasa, 1990. – P. 57; Viikberg J. Finnish-Estonian contacts in Siberia // Symposium 1988. Abstracts. – Turku, 1988. – P. 113; Viikberg J. Koodivahetus ja Siberi eestlased. Lahtekohti // Keel ja kirjandus. – 1989. – 4. – Lk. 202–205; Viikberg J. Suomalais-virolaista kielisuhteita Siperiassa // Virittaja. – 1989. – 1. – S. 79–88; Viikberg J. The Siberian Estonians and the language policy // Fourth international conference of minority languages. – Leeuwarden, 1989. – P. 76; Viikberg J. Uurimus Siberi soomlastest // Eesti NSV teaduste Akadeemia toimetused. Uheskonnateadused. – 1985. – 3. – Lk. 307–312; Viikberg J. Vanematest eesti asundustest Siberis // Keel ja kirjandus. – 1988. – 5. – Lk. 284–288; Viikberg J., Vaba L. Siberi pohjaeestlasi konetamas // Keel ja kirjandus. – 1984. – 3. – Lk. 145–156; 4. – Lk. 210–223; Keem H., Vaba L., Viikberg J. Siberimaa eestlaste jutustusi (II) // Kodumurre. – Tallinn, 1989. – 21. – Lk. 48–73.

74. Spreslis A. Latviesu sarkangvardi cina par padomju varu 1917–1918 gada. – Rīga, 1987.
75. Рекк-Лебедев А. Дальневосточная Лифляндия: Эстонцы на Уссурийской земле. – Таллинн, 1989.
76. Савва М.В. Иноэтническое окружение как фактор динамики традиционной культуры // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. – Омск, 1990. – Кн. I. – С. 96–97.
77. Strods H. Septīta plauja // Lauku avīze. – 1989. – 20 janv.
78. Raun Toivo U. Estonia and the Estonians. – Stanford, 1987.
79. Вооруженное националистическое подполье в Эстонии в 40–50-х годах // Известия ЦК КПСС. – 1990. – № 8. – С. 166–177.
80. Советская Латвия. – 1991. – 28 июня, 19 июля.
81. Машкарин М.И. Националистическое подполье в прибалтийских советских республиках в 40–50-х годах (По материалам журнала "Известия ЦК КПСС") // Политическая история России в отражении современной периодической печати. – Омск, 1991. – С. 100–106; Самосудов В.М. Антисоветское националистическое движение на оккупированных территориях в годы Отечественной войны 1941–1945 гг. // Политическая история России в отражении современной периодической печати. – Омск, 1991. – С. 95–99.

Т.Н. Золотова

ИЗУЧЕНИЕ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ В РОССИИ (ИСТОРИОГРАФИЯ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА)

Историю накопления и изучения сведений, касающихся восточно-славянских религиозных верований и связанных с ними обрядов годового цикла, в XIX – начале XX вв. мы рассмотрели ранее¹. Предлагаемая вниманию читателя статья посвящена историографическому обзору научной литературы, опубликованной в советский период. В это время научная деятельность этнографов и фольклористов имела свои особенности, связанные с социально-экономическими и политическими особенностями развития страны, что отразилось и на результатах исследований.

В первые годы советской власти в центральной России интерес к изучению народных обрядов и других народных традиций упал. Определенное внимание уделялось лишь фольклору². Исследователь народного быта Е.Г. Кагаров призывал своих коллег изучать народную обрядность как "сферу более стойкую и инертную". Сам он исследовал происхождение земледельческих обрядов и дал их основательную классификацию³.

В Сибири благодаря стараниям ученых М.К. Азадовского и Г.С. Виноградова был создан первый советский фольклорно-этнографический журнал "Сибирская живая старина" (1923–1930 гг.). Это издание сыграло важную роль в сборе и изучении фольклора. В журнале были опубликованы и работы самого Г.С. Виноградова о различных играх и праздниках. Одна из его работ была посвящена детскому народному календарю и стала одной из первых работ по этнографии детства в отечественной науке, хотя, как и многие другие работы этого автора, касалась лишь русского населения Восточной Сибири⁴.

Важным этапом в собирании фольклорно-этнографических материалов и теоретическом осмыслении народных традиций стала научная деятельность из-

вестного русского этнографа и филолога XX в. Д.К. Зеленина. Ценным для науки явилось его требование комплексного подхода к изучению культуры народа с привлечением этнографических, фольклорных, лингвистических, исторических данных. Д.К. Зеленин предлагал последовательно использовать методы синхронно-типологического и историко-генетического анализа для классификации малоизученного материала⁵. Применяя сравнительно-исторический метод, ученый находил параллели в обрядах восточных, южных, западных славян и финно-угорских, тюркских народов. Он пытался найти древнейшие корни праздников и обрядов. Изучив современные ему формы культа предков и культа заложных покойников, он показал, что магические действия и функции появились как защита от нечистой силы⁶. Д.К. Зеленин не только теоретически осмыслил многие проблемы, связанные с народными верованиями, но и был замечательным собирателем фольклора, что определило значение его работ как фольклорных источников (например, этнографическое исследование "Троецыплятница" или "Народный обычай "греть покойника""⁷). Ученый подчеркивал диалектическую обусловленность функции и формы обряда, т. к. "при разложении обряда функция его расширяется и обобщается, иногда обряд превращается в игру, увеселение, заменяется мифом", то есть было прослежено общее направление эволюции обряда⁸.

С началом коренного перелома в экономике и политической жизни нашей страны, когда начались гонения на религию и народные традиции, произошли и перемены в ориентации отечественной этнографии. В 1929 г. на Совещании этнографов Ленинграда было принято решение о "внедрении марксизма в этнографические исследования", и с этого времени темы, связанные с изучением верований, обрядов и всей традиционной культуры русского крестьянства, оказались законсервированными⁹. Поэтому работы, подобные книге Е.Н. Елеонской о сельскохозяйственной магии в центральной России, не публиковались при жизни авторов и увидели свет лишь сейчас¹⁰. Правда, появлялись отдельные публикации в журнале "Советская этнография" об отголосках традиционных праздников и сельскохозяйственных обрядов русских европейской части России¹¹, но в целом исследования в этой области этнографии велись слабо в силу уже указанных причин, и даже публиковались работы, клеймящие "антинародную" сущность православных праздников. Показательной в этом отношении оказалась книга Н. Румянцева "Православные праздники: их происхождение и классовая сущность", в которой автор после кратких сведений о каждом празднике показывал его "вредность" для народа. Так, по его мнению, "христославение – крупная статья дохода в их (церковников) паразитическом бюджете", а участие в этом обряде детей – "пример былого калечения их религиозным воспитанием". Он резко осудил попытки священников "использовать новогоднюю елку для реакционной рождественской проповеди". Опираясь на информацию из газет, автор приводил примеры пьянства и смертельных случаев во время праздников и пытался доказать неправомерность соблюдения традиционных сроков покоса трав и уборки урожая. В результате своих "изысканий" Н. Румянцев сделал вывод о реакционной сущности религиозных праздников и призвал активно внедрять в жизнь революционные праздники 1 Мая, годовщины Великой Октябрьской социалистической революции, день Парижской коммуны, день Красной армии, Международный юношеский день¹².

В годы Великой Отечественной войны было не до праздников и их изучения, а в первые послевоенные годы в том же журнале "Советская этнография" изредка появлялись небольшие публикации по данной проблеме, основанные, как правило, на материалах довоенных исследований¹³. Лишь в конце 1950-х гг. вновь проявился интерес к "праздничной" тематике. В 1957 г. был опубликован значительный труд В.И. Чичерова "Зимний период русского народного земледельческого кален-

даря XVI–XIX вв.", в котором на восточно-славянских материалах была подтверждена еще раз теория аграрного происхождения праздников, выдвинутая В. Маннхардтом. "В основе русского аграрного календаря лежит производственный год крестьянина, в календаре отразились наблюдения земледельца над природой, жизнью земли, созревaniem урожая, а также и его бессилие перед лицом природы, порождающее проведение магических действий в доме и на поле", – писал В.И. Чичеров¹⁴.

В конце 1950-х – начале 1960-х гг. интерес к народным традициям постепенно нарастал. Появились работы, посвященные анализу церковного календаря и быту колхозной деревни¹⁵. В 1963 г. вышла в свет книга крупного советского ученого В.Я. Проппа, в которой на основе метода структурного анализа были изучены отдельные компоненты всего годового цикла праздников и на основе их повторяемости сделан вывод о первичности в календарных праздниках погребальной и поминальной обрядности¹⁶. Реконструируя фольклорные явления, В.Я. Пропп призывал пользоваться только индуктивным методом, то есть идти "от изучения материала к выводам" и вслед за Дж. Фрззером показал плодотворность широких межэтнических сравнений¹⁷. Он показал, как в ходе анализа исходного материала (сказки) путем сравнения, в частности, с обрядом может быть реконструирована историческая действительность прошлого, в которой находятся корни сказочных мотивов¹⁸. Таким образом, В.Я. Пропп разработал новую методику исследования фольклора, основанную на методах структурного, генетического и исторического анализа.

В 1964 г. было принято постановление Совета Министров РСФСР "О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов"¹⁹, что явилось толчком к более интенсивному изучению традиционных обрядов с целью создания на их основе новой обрядности. Проблемы фиксации остатков старых и создания новых праздников и обрядов стали все чаще освещаться на страницах научных и научно-популярных изданий, которые иногда давали и методические рекомендации к проведению праздников²⁰. Но вопросам духовной культуры по-прежнему уделялось мало внимания, и даже вышедший в 1967 г. историко-этнографический атлас "Русские" представлял сведения лишь по материальной культуре²¹.

Положительные перемены произошли в этот период в изучении этнографии русского населения Сибири, так как до 1960-х гг. приоритетным направлением в сибирской этнографии было исследование коренных народов. Огромный вклад в дело изучения материальной культуры русских сибиряков внес коллектив авторов Института этнографии АН СССР во главе с В.А. Александровым. Благодаря их усилиям появились сборники научных трудов, монографии, посвященные различным аспектам русской урало-сибирской этнографии²².

С середины 1970-х гг. разработка интересующей нас проблематики качественно изменилась. Появилось большое количество работ теоретического характера. Ученые все больше стали обращаться к ареальным методам исследования, обобщая и развивая опыт картографирования. Его использовали для установления ареалов бытования отдельных элементов, в том числе обрядовых, и целых комплексов культуры в определенные исторические отрезки времени, пытаясь выяснить особенности и закономерности их формирования и развития²³. Стали больше уделять внимания вопросам происхождения праздников и народного театра, проблемам семантики обрядовых элементов и синкретизма христианства. И.И. Земцовский исследовал мелодику календарных песен²⁴. Г.А. Носова, вычлняя в каждом календарно-обрядовом цикле пережитки древних верований и культов, нашла причину сохранения религиозных обрядов и магических действий в патриархальности и замкнутости российской деревни, в "неустойчивости мелкого крестьянского хозяйства перед стихией природы и социальной жизни"²⁵. Н.И. Савушкина доказывала, что истоки русского народного театра заключаются в обрядовых играх

и святочных сценках²⁶. Н.Н. Велецкая и поддержавшие ее В.Н. Басилов и В.П. Аникин расценили действия с масленичным чучелом как пережитки древнего ритуала проводов на "тот свет", связанные с культом предков²⁷.

Издавались и работы междисциплинарного характера. Так, с привлечением археологических данных исследовали славянские древности филологи В.В. Иванов и В.Н. Топоров, на стыке фольклористики и этнографии была создана серия научных сборников "Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор" со статьями Т.С. Макашиной, Л.М. Сабуровой, В.К. Соколовой, Л.А. Тульцевой, К.В. Чистова, Т.Г. Шаповаловой и других, которые рассматривали различные стороны обрядового фольклора²⁸. Выявлению общеславянских корней и обрядовых особенностей отдельных групп славянского населения были посвящены работы Л.Н. Виноградовой, А.Ф. Журавлева, В.К. Соколовой, Н.И. и С.М. Толстых и других авторов сборника "Славянский и балканский фольклор: генезис, архаика, традиции"²⁹.

Огромный вклад в теоретическое изучение календарной обрядности внес коллектив авторов во главе с С.А. Токаревым, выпустивший в свет серию сборников о календарных обрядах и обычаях народов зарубежной Европы³⁰. Последний, четвертый, сборник этой серии был посвящен анализу исторических корней календарных праздников и их элементов – примет, гаданий, обрядового огня, воды, пищи, масок и ряженья. Здесь же были рассмотрены в целом обычаи и обряды, связанные с животноводством и земледелием, имеющие эротический характер и т. д. В работе были обобщены теоретические изыскания прошлых лет и даны новые оригинальные интерпретации отдельных элементов обрядов³¹.

В конце 1970-х – начале 1980-х гг. в связи с ускорением темпов урбанизации и быстрым исчезновением традиционной культуры на страницах этнографической литературы все чаще стали звучать призывы изучать народные обряды, фольклор и на их основе создавать новые советские обряды, все больше стало издаваться научно-популярных книг с описанием народных и церковных праздников³². Внимание ученых привлекла бытовая и праздничная культура городского населения, чему были посвящены этнографические исследования Л.А. Анохиной, М.Н. Шмелевой, М.Г. Рабиновича и научно-популярная книга А.Ф. Некрыловой. Эти исследования позднее были продолжены А.И. Куприяновым, который изучал праздничные общественные обряды горожан Западной Сибири в XIX в.³³

В определенной степени касаются нашей темы труды историка и археолога Б.А. Рыбакова, исследовавшего на основе археологических материалов происхождение славянского календаря. Это исследование позволяет установить сроки проведения языческих празднеств, их связь с фазами сельскохозяйственных работ, синкретизм языческого и церковного календарей³⁴.

Работа над изучением культуры отдельных этнических и этнографических групп русского и восточно-славянского населения привела к созданию обобщающих исследований по этим группам. Т.А. Бернштам издала труды по культуре и праздничному календарю русских Поморья³⁵. В.К. Соколова выпустила в свет монографию "Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов", в которой были использованы как опубликованные материалы, так и данные архивов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, Географического общества СССР, Государственного музея этнографии (фонд Этнографического бюро кн. В. Тенишева), а также записи фольклорных экспедиций АН СССР, МГУ и ЛГИТМиК. На основе сравнительного анализа автор сделала ряд выводов этногенетического и историко-культурного характера, выявляя корни обрядов и прослеживая их трансформацию на протяжении XIX – начала XX вв.³⁶ Несколько позднее появились книга А.И. Гурского, посвященная зимней поэзии белорусов, и

исследование по традиционным обрядам и обрядовому фольклору русских Поволжья³⁷. Народная одежда как значимая составляющая восточно-славянских традиционных обрядов, в том числе календарных, стала объектом исследования Г.С. Масловой³⁸.

После открытия Сибирского отделения АН СССР разработкой вопросов материальной и духовной культуры русских Сибири занялись сибирские ученые³⁹. Среди них особым образом следует выделить М.М. Громыко, труды которой посвящены исследованию дохристианских верований, трудовых и этических традиций в быту сибирских крестьян⁴⁰. Исследуя смысловое содержание календарных обрядов, она пришла к выводу, что "три основные идеи пронизывают всю систему календарных обрядов: движение времени, взаимовлияние человека и природы ... оберегание, защита от злых сил"⁴¹. М.М. Громыко показала, как социальная структура общества, в частности община, обеспечивала коллективность обрядовых действий и как крестьяне через соблюдение всех этических традиций (поминовение и "прощание" с предками) стремились обеспечить семейное благополучие⁴². Из ее работ видно, как обряд, утрачивая свой первоначальный смысл, разлагался, превращаясь в игру⁴³.

Изучением русской крестьянской семьи Западной Сибири, фольклора, досуга и развлечений сельского населения занималась Н.А. Миненко⁴⁴. На основе опубликованных дореволюционных и неизвестных ранее архивных материалов она рассмотрела опыт природопользования и экологические знания сибирских крестьян в XVIII – первой половине XIX в., составив обобщенный календарь сибирских примет и поверий⁴⁵. Исследуя социальные функции календарных обычаев и обрядов, Н.А. Миненко показала их роль в стабилизации общины и общинного коллективизма, обмене социально значимым опытом, демонстрации имущественных возможностей, воспитании эстетического вкуса, усилении положительных эмоций, физического развития, сближении молодежи, ориентировании в потоке времени⁴⁶.

Анализу проблем этнической истории, материальной и духовной культуры семейских Забайкалья посвятил свои работы Ф.Ф. Болонев. На основе календаря этой особой группы старообрядцев, автор сделал ряд интересных выводов, в частности о скотоводческих корнях Масленицы, формировании Семика в эпоху матриархата, синтезе древнерусского язычества и христианства, сохранении хозяйственной магии до начала XX в.⁴⁷

С конца 1950-х гг. сибирские фольклористы вели активную собирательскую работу. В конце 1960-х – 1970-х гг. были опубликованы первые результаты их исследований – сборники "Народные песни Прииртышья", "Фольклор Западной Сибири", книга Л.Е. Элиасова и И.З. Ярневского по казачьему необрядовому фольклору, работы М.Н. Мельникова по обрядовому фольклору Сибири⁴⁸. Появились статьи Л.В. Новоселовой, посвященные зимнему и весеннему циклам восточно-славянского календаря в Западной Сибири с привлечением дореволюционных публикаций и материалов фольклорных экспедиций Омского педагогического института (ныне университета). Под руководством Т.Г. Леоновой были обобщены итоги фольклорных экспедиций и опубликованы записи календарно-обрядового фольклора смешанного восточно-славянского населения Среднего Прииртышья⁴⁹. Рассматривая фольклорный репертуар жителей сибирских сел с разным составом населения, Т.Г. Леонова пришла к выводу о взаимодействии русских, украинских и белорусских традиций⁵⁰. Важный шаг в изучении процессов взаимовлияния русских, украинских и белорусских песенных традиций был сделан составителями сборника "Календарно-обрядовая поэзия сибиряков" Ф.Ф. Болоневым и М.Н. Мельниковым, которые использовали фольклорные материалы XIX–XX вв., в том числе

записи последних лет из архивов Новосибирского и Омского государственных педагогических институтов⁵¹.

В это же время на основе сравнения календарной поэзии западных и восточных славян Л.Н. Виноградова выявила общеславянские традиции в девичьих гаданиях и колядовании, исследовала генезис и предложила типологию колядования⁵². Теоретически осмыслив народные традиции в фольклоре, К.В. Чистов предложил для рассмотрения такие научные категории, как "вариативность традиции", "инновации", "первичные" и "вторичные"⁵³. К. Жигульский предпринял попытку выявления функций и классификации праздников⁵⁴. Фольклористы, разрабатывая программу курса "Русское устное народное творчество" для студентов филологических факультетов государственных университетов, выпустили учебные пособия по русскому фольклору, где затрагивались и проблемы обрядовых песен⁵⁵. Изыскания западно-сибирских диалектологов привели к созданию словарей русских сибирских говоров, которые могут служить ценным этнографическим источником, в том числе по народным праздникам⁵⁶.

В конце 1980-х гг. в связи с перестройкой всех сфер жизни советского общества и ростом этнического самосознания усилился интерес к народной культуре, и на первый план вышла проблема сохранения и возрождения народных традиций. Появилось множество работ общетеоретического и конкретно-этнографического характера, затрагивавших разнообразные стороны фольклористики, этнографии, истории культуры. Под редакцией К.В. Чистова был издан монументальный труд "Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры", в котором отдельный раздел был посвящен календарным обрядам русских, украинцев и белорусов, их общим и особенным чертам⁵⁷. Вышла в свет интересная, богато иллюстрированная, основанная на архивных и полевых источниках работа Л.М. Русаковой по традиционному изобразительному искусству русских сибиряков⁵⁸.

Ряд ученых занялся активной разработкой проблем этносемиотики. Так, А.К. Байбурин, изучая семантику ритуалов, объяснял их как различные реализации картины мира. Восстанавливая символический смысл обрядов, он прибегал к анализу различных оппозиций "свое – чужое", "биологическое – социальное", "правое – левое", "внутреннее – внешнее"⁵⁹. Этносемиотический подход был реализован и в ряде работ А.С. Мыльникова, В.В. Иванова, А.Л. Топоркова, Т.А. Агапкиной, Е.В. Ревуненковой, Н.Н. Велецкой, Л.Н. Виноградовой, Л. Раденкович, Л.М. Русаковой, Т.А. Бернштам, Л.С. Лаврентьевой, Н.И. Толстого⁶⁰.

В начале 1990-х гг. появилось новое интересное исследование по проблемам семантики архаических фольклорных явлений семейного ритуала В.И. Ереминой⁶¹. Взяв за основу ритуал, автор показал, как изменялись обряды жизненного цикла в процессе их исторического развития, как постепенно отмирали или переосмыслились входящие в них элементы. В.И. Еремина пришла к выводу, что "истоки многих древних мотивов, нашедших отражение в фольклоре... следует искать не в обряде, а в обрядовых формах мышления, в утраченных ритуалом мировоззренческих основах, которые оказываются куда более устойчивыми и консервативными, чем сам ритуал"⁶². Теме современных праздников, имеющих корни в старинных календарных обрядах, посвятили свои работы Л.А. Тульцева и В.А. Липинская⁶³. Л.А. Тульцева также принимала участие в крупнейшем этносоциологическом исследовании наций, которое проводилось в 1970–1980-е гг. в Институте этнологии и антропологии РАН. В рамках этого проекта она обобщила материал по современным формам русской ритуальной культуры⁶⁴.

В начале 1980-х гг. в Омском государственном университете сложилась группа этнографов, в центре внимания которой оказались проблемы этнографии русских сибиряков. Автор настоящей статьи посвятила свои исследования теме кален-

дарных праздников и обрядов русских юга Западной Сибири, В.В. Реммлер исследовал свадебную обрядность сибирских казаков, М.А. Жигунова (Плахотнюк) сделала первые шаги в изучении современной календарной обрядности русских Среднего Прииртышья⁶⁵. Были опубликованы сборники народных песен, собранных в Омском Прииртышье преподавателем факультета культуры и искусств Е.Я. Аркиным⁶⁶.

В 1980–1990 гг. проявился интерес общественности к изучению народных традиций. В это время появились изданные на высоком уровне научно-популярные книги о театрализованных обрядах, народных играх, христианских праздниках, обрядовом фольклоре, календарных приметах⁶⁷.

Подводя итоги историографического обзора, отметим следующее.

1. Состояние советской этнографической науки в целом, и исследований праздничной обрядности в частности, во многом зависело от существовавшей в данный момент времени социально-экономической и политической ситуации в стране.

2. В советский период трудами Д.К. Зеленина, В.И. Проппа, В.И. Чичерова, В.К. Соколовой, С.А. Токарева, Н.Н. Велецкой, К.В. Чистова и других была создана теоретическая база для дальнейшего изучения восточно-славянских праздников и обрядов. Начали активно разрабатываться проблемы этносемиотики на славянском материале.

3. Был накоплен и обработан огромный массив этнографического и фольклорного материала по традиционной праздничной обрядности русских, украинцев и белорусов европейской России и Восточной Сибири (труды В.К. Соколовой, Т.А. Бернштам, Л.А. Анохиной, М.Н. Шмелевой, Г.С. Виноградова, Ф.Ф. Болоньева и других). Приобретен определенный опыт этносоциологического исследования русского населения отдельных областей России и других республик бывшего СССР.

3. Были основательно изучены отдельные компоненты материальной культуры урало-сибирского русского населения (работы В.А. Александрова, В.Ю. Крупнянской, Н.С. Полищук, Л.М. Сабуровой, В.А. Липинской, Л.М. Русаковой и других). Вопросы же духовной культуры были исследованы хуже.

4. Проблемы традиционных календарных праздников русских Западной Сибири рассматривали в своих трудах на основании архивных и опубликованных до-революционных источников М.М. Громыко и Н.А. Миненко. Омские этнографы, используя материалы этнографических экспедиций, начали изучение традиционной и современной обрядности.

5. Важные шаги в сборе и обработке восточно-славянского календарного фольклора были сделаны западно-сибирскими фольклористами (труды Т.Г. Леоновой, Б.Н. Мельникова, Л.В. Новоселовой).

7. В конце советского периода интерес общественности к изучению народных традиций стал возрастать, о чем свидетельствовало увеличение научно-популярных изданий по данной теме.

1. Золотова Т.Н. История собирания и изучения календарной обрядности в России (XIX – начало XX вв.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Матер. науч.-практ. конф. – Барнаул, 2001. – Вып. 4. – С. 64–69.

2. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. – Л., 1963. – С. 10.

3. Кагаров Е.Г. Религия древних славян // Культурно-бытовые очерки по мировой истории. – М., 1918. – Серия А. Русская история. – № 4.; Кагаров Е.Г. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете. – 1929. – Т. 34. – Вып. 3–4.

4. Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири. – Иркутск, 1918; Виноградов Г.С. Детский народный календарь // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1924. – Вып. 2; Красноженова М.В. Взятие "снежного городка" в Енисейской губернии // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1924. – Вып. 2; Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1929. – Вып. 8–9; Азадовский М.К. История русской фольклористики. – М., 1958; Кошелев Я.Р. Русская фольклористика Сибири (XIX – начала XX вв.). – Томск, 1962. – С. 6.

5. Толстой Н.И. Труды Д.К. Зеленина по духовной культуре // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. – М., 1994. – С. 12, 13.

6. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – 511 с.; Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. – М., 1995. – 432 с.; Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. – 1934. – № 5. – С. 3–16; Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (Кульг покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. – С. 230–298.

7. Зеленин Д.К. Народный обычай "греть покойников" // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. – С. 164–178; Зеленин Д.К. Троещипятница (этнографическое исследование) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. – С. 105–150.

8. Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов. – С. 15.

9. Виноградова Л.Н. Путь в науке от "серебряного века" фольклористики до эпохи "великих преобразований" // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. – М., 1994. – С. 16, 17.

10. Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. – М., 1994. – 272 с.

11. Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. – 1932. – № 3. – С. 15–52; Шереметева М.Е. Масленица в Калужском крае // СЭ. – 1936. – № 2. – С. 101–121.

12. Румянцев Н. Православные праздники, их происхождение и классовая сущность. – М., 1936. – 447 с.

13. Гринкова Н.П. Обряд "вождения русалки" в селе Б. Верейка Воронежской области // СЭ. – 1947. – № 1. – С. 178–184; Крюкова Т.А. "Вождение русалки" в селе Оськине Воронежской области (1936) // СЭ. – 1947. – № 1. – С. 185–192.

14. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. – М., 1957. – С. 24; Чичеров В.И. Календарная поэзия и обряд // Русское народное поэтическое творчество. – М., 1956. – С. 216–236.

15. Алмазов С.А., Питерский П. Зачем церкви календарь. – М., 1963. – 110 с.; Село Вирятино в прошлом и настоящем: Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. – М., 1958. – 278 с.

16. Пропп В.Я. Исторические основы некоторых русских религиозных празднеств // Ежегодник музея истории, религии и атеизма. – М.; Л., 1963. – 143 с.; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. – Л., 1963.

17. Пропп В.Я. Об историзме фольклора и методах его изучения // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., 1976. – С. 128.

18. Пропп В.Я. Специфика фольклора // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – С. 25; Пропп В.Я. Русская сказка. – Л., 1984. – С. 16; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986. – С. 23–26; Путилов Б.Н. Проблемы фольклора в трудах В.Я. Проппа // Типологические исследования по фольклору. – М., 1975. – С. 7–25.

19. Постановление от 18 февраля 1964 г. № 203 // Собрание постановлений Правительства РСФСР за 1964 г. – № 3. – С. 22.

20. Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. – М., 1970. – 122 с.; Брудный В.И. Обряды вчера и сегодня. – М., 1968. – 200 с.; Донов А. Праздники Проводов Зимы. – Петрозаводск, 1965. – 68 с.; Дражева Р.Д. Обряды, связанные с охраной здоровья, в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ. – 1973. – № 6. – С. 109–119; Земцовский И.И. Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских // СЭ. – 1973. – № 1. – С. 38–47; Кубанские станции: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. – М., 1967. – 356 с.; Померанцева В. Ярилки // СЭ. – 1975. – № 3. – С. 127–130; Праздник русской зимы. Методические рекомендации к проведению праздника. – Курск, 1962. – 28 с.

21. Русские: историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX – начало XX в.). – М., 1967. – 360 с.

22. Александров В.А. Русское население Сибири XVII – начала XVIII в.: Формирование русского населения в Енисейском крае. – М., 1964; Крупянская В.Ю., Полищук Н.С. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX – начало XX в.). – М., 1971. – 288 с.; Сабурова Л.М. Культура и быт русского населения Приангарья (конец XIX–XX в.). – Л., 1967; Хозяйство и быт западносибирского крестьянства XVII – начала XX в. – М., 1979. – 248 с.; Этнография русского крестьянства Сибири XVII – середины XIX в. – М., 1981; Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. – М., 1969.

23. Носова Г.А. Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX – начала XX в.) // СЭ. – 1969. – № 5; Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. – Л., 1974. – 324 с.

24. Земцовский И.И. Мелодика календарных песен. – Л.: Музыка, 1975. – 224 с.

25. Носова Г.А. Язычество в православии. – М., 1975. – С. 18.

26. Савушкина Н.И. Русский народный театр. – М., 1976. – 152 с.

27. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978. – 239 с.; Басилов В.И., Аникин В.П. Новое в исследовании древнейших ритуалов (О книге Н.Н. Велецкой "Языческая символика славянских архаических ритуалов". – М., 1978. – 239 с.) // СЭ – 1980. – № 4. – С. 160–168.

28. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974. – 340 с.; Макашина Т.С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 83 – 100; Сабурова Л.М. Об изучении народных обрядов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 3–8; Соколова В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. – С. 11–24; Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре // Обряды и обрядовый фольклор. – С. 163–178; Чистов К.В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. – Л., 1970. – С. 9–15; Шаповалова Г.Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ними фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – С. 125–135.

29. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. – М., 1982. – 256; Славянский и балканский фольклор: Генезис, архаика, традиции. – М., 1978. – 270 с.

30. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. – М., 1973. – 351 с.; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. – М., 1977. – 357 с.; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. – М., 1978. – 295 с.

31. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – 224 с.

32. Белов В. Лад: Очерки о народной эстетике. – Архангельск, 1975. – 302 с.; Руднев В.А. Обряды народные и обряды церковные. – Л., 1982; Соколова В.К. К исследованию обрядового фольклора (на примере восточнославянского материала) // СЭ. – 1981. – № 4. – С. 16–25; Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М.: Наука, 1981. – 184 с.; Шерстюк И.А. Редкий пережиток старины // СЭ. – 1982. – № 1. – С. 137–142.

33. Анохина Л.А., Шмелева М.И. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем: на примере городов Калуга, Елец, Ефремов. – М., 1977. – 360 с.; Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XIX – начало XX в. – Л., 1984. – 214 с.; Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. – М., 1978. – 328 с.; Куприянов А.И. Общественные праздники в Омске в первой половине XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XIX в. – Новосибирск, 1985. – С. 53–63; Куприянов А.И. Праздничные общественные обряды и развлечения городского населения Западной Сибири в первой половине XIX в. // Традиционные обряды и обрядовое искусство русского и коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 23–33.

34. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1978.

35. Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. – Л., 1983. – 231 с.; Бернштам Т.А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. – Л., 1977. – С. 88–115; Бернштам Т.А., Лапин В.А. Виноградье – песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. – Л., 1981. – С. 3–109.

36. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979. – 286 с.

37. Гурский А.И. Зимняя поэзия белорусов (По записям XIX–XX вв.). – Минск, 1980. – 166 с.; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. – Л., 1985. – 342 с.

38. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. – М., 1984. – 216 с.

39. Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Новосибирск, 1971 – Ч. I: Приангарье; Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Новосибирск, 1975 – Ч. II: Забайкалье; Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. – М., 1974; Этнография русского крестьянства Сибири XVII – середина XIX в. – М., 1981.

40. Громыко М.М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX веков // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XIX вв. – Новосибирск, 1975. – С. 71–109; она же. Труд в представлениях сибирских крестьян. XVIII – первая половина XIX в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. – Новосибирск, 1975. – С. 110–133; она же. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX века // СЭ. – 1979. – № 5. – С. 35–48.

41. Громыко М.М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян. – С. 72.
42. Громыко М.М. Проблемы и источники... – С. 35–48.
43. Громыко М.М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычай завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVII – начало XX в. – Новосибирск, 1985. – С. 5–29.
44. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1975; Миненко Н.А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // СЭ – 1979. – № 6. – С. 18–31; Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). – Новосибирск, 1979; Миненко Н.А. Живая старина: будни и праздники сибирской деревни в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск: Наука, 1989. – 160 с.
45. Миненко Н.А. Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1991. – 210 с.
46. Миненко Н.А. Социальные функции календарных обычаев и обрядов в сибирской деревне первой половины XIX в. // Традиционные обряды и обрядовое искусство русского и коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 4–22.
47. Болонев Ф.Ф. Масленица у семейских Забайкалья во второй половине XIX – начале XX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVIII – начале XX вв. – С. 143–157; Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. Вторая половина XIX – начало XX в. – Новосибирск, 1978. – 160 с.; Болонев Ф.Ф. Приемы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) // Общественный быт и культура русского населения Сибири. XVIII – начало XX вв. – Новосибирск, 1983; Болонев Ф.Ф. Месяцеслов семейских Забайкалья (праздники в числах). – Новосибирск, 1990. – 76 с.; Болонев Ф.Ф. Русские православные посты. – Новосибирск, 1992. – 56 с.; Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX в. – Новосибирск, 1994. – 148 с.
48. Мельников М.Н. К вопросу о современных праздничных и свадебных обрядах // Сибирский фольклор. – Томск, 1965. – Вып. 1. – С. 121–141; Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. – Новосибирск, 1970; Народные песни Прииртышья. – Новосибирск, 1969. – 167 с.; Элиасов Л.Е., Ярневский И.З. Фольклор казаков Сибири. – Улан-Удэ, 1969. – 364 с.
49. Новоселова Л.В. Народный календарь и его поэзия в Западной Сибири (По старым и новым записям) // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1974. – Вып. 1. – С. 24–42; Новоселова Л.В. Итоги фольклорной экспедиции в Тарский и Седельниковский районы Омской области (обзор и публикация материалов) // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1975. – Вып. 2. – С. 45–63; Новоселова Л.В. Весенний период народного календаря в Западной Сибири (пасхальный цикл) // Сибирский фольклор. – Новосибирск, 1977. – С. 25–45; Новоселова Л.В. К вопросу о структуре паремийного фонда народного календаря (по сибирским материалам) // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1980. – С. 86–95; Поэзия народного календаря // Фольклор Западной Сибири. – Омск, 1974. – Вып. 1. – С. 8–47.
50. Леонова Т.Г. Фольклорный репертуар сибирских сел с разным составом населения (К итогам фольклорной экспедиции 1973 г. в Знаменский район Омской области) // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1975. – Вып. 2. – С. 23–44.
51. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. – Новосибирск, 1981. – 352 с.
52. Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и

балканский фольклор. Обряд, текст. – М., 1981. – С. 13–43; Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. – М., 1982. – 256 с.

53. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. – Л., 1986. – 304 с.

54. Жигульский К. Праздник и культура. Праздники старые и новые. – М., 1985.

55. Аникин В.П. Русский фольклор: Учебное пособие для филологических специальностей вузов. – М., 1987. – 286 с.; Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни: Учебное пособие для педагогических институтов по специальности "Русский язык и литература". – М., 1989. – 320 с.; Русское народное поэтическое творчество. – М., 1986. – 400 с.; Кравцов Н.И. Русское устное народное творчество. – М., 1983. – 448 с.

56. Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна р. Оби. В 3-х томах. – Томск, 1964–1967.; Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна р. Оби. (дополнение). В 2-х частях. – Томск, 1975.

57. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М., 1987. – 557 с.

58. Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. – Новосибирск, 1989. – 176 с.

59. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С. 5. См. также: Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989. – С. 63–88; Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л., 1990. – 166 с.; Байбурин А.К. Ритуал: Свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л., 1990. – С. 3–17; Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. – СПб., 1992. – С. 18–28.

60. Агапкина Т.А. О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. – С. 48–53; Бернштам Т.А. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх "Ящер" и "Олень" (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – С. 17–36; Велецкая Н.Н. Формы трансформации языческой символики в старообрядческой традиции // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 78–99; Виноградова Л.Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. – М., 1989. – С. 101–122; Иванов В.В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – С. 38–62; Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – С. 37–47; Мыльников А.С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – С. 7–37; Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. – С. 122–148; Ревуненкова Е.В. Представления о волосах (Опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. – С. 108–113; Русакова Л.М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьян Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. – С. 99–125; Толстой Н.И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных словесных символов и мотивов // Фольклор и этно-

- графия. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – С. 47–67; Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – С. 89–101.
61. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991. – 208 с.;
62. Там же. – С. 194.
63. Липинская В.А. Народные традиции в современных календарных обрядах и праздниках русского населения Алтайского края // Русские: Семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 111–141; Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. – М., 1985. – 192 с.; Тульцева Л.А. Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX–XX вв. // Русские: Семейный и общественный быт. – С. 45–62
64. Русские: Этносоциологические очерки. – М., 1992. – 464 с.
65. Жигунова М.А., Золотова Т.Н. Новые материалы по традиционной духовной культуре сибирских казаков // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов: Сборник научных трудов. – Омск, 1988. – С. 153–159; Золотова Т.Н. Современное состояние календарной обрядности русского населения Среднего Прииртышья // Современная духовная культура народов Сибири и Севера: Сб. науч. тр. – Омск, 1989. – С. 130–138; Золотова Т.Н. Святочный цикл календарных обрядов русских юга Западной Сибири и Северного Казахстана в конце XIX – первой трети XX вв. // Антропология и историческая этнография Сибири. – Омск, 1990. – С. 162–174; Реммлер В.В. Свадебная обрядность сибирских казаков (По материалам Горькой линии) // Антропология и историческая этнография Сибири. – Омск, 1990. – С. 149–161; Жигунова М.А. Этнические процессы в сфере духовной культуры русских Среднего Прииртышья (Предварительное сообщение) // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. – Омск, 1989. – С. 123–130.
66. Аркин Е. Ты, березка моя. Народные песни Омской области. – Омск, 1987. – 175 с.; он же. Со венком я хожу. Народные песни Омской области. – Омск, 1993. – 256 с.
67. Конович А.А. Театрализованные праздники и обряды в СССР. – М., 1990. – 208 с.; Миловский А. Песнь жар-птицы: Рассказы о народных праздниках. – М., 1987. – 190 с.; Народный месяцеслов. Пословицы, поговорки, приметы, присловья о временах года и о погоде. – М., 1991. – 128 с.

С.Н. Корусенко, Н.В. Кулешова, Н.А. Томилов

ЭТНИЧЕСКАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ НАРОДОВ СИБИРИ*

Исследование современного этнического развития народов тесно связано с изучением их прошлой этнической истории, позволяющей понять особенности этнических процессов, протекающих в настоящее время. При изучении этнической истории какой-либо конкретной этнической общности этнограф прежде всего обращает внимание на собственно этнические аспекты – в первую очередь на изменение в системе компонентов данной общности, вызванные как спонтанным развитием, так и межэтническими контактами, на динамику этнических свойств этих компонентов. В отечественной этнографической науке источникам и конкретным

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 00-06-80181.

методам изучения этнической истории уделяется постоянное внимание. Поиск новых источников и разработка новых методов сбора, обработки собранных материалов особенно актуальны для изучения бесписьменных народов Сибири, когда ученый не всегда имеет возможность опереться в ходе исследования на архивные материалы. Поэтому целый ряд проблем этнической истории изучаются на базе материалов, добытых методом этнографических наблюдений и беседы с информаторами. В качестве основного историко-этнографического источника в ряде исследований выступают данные по отдельным элементам материальной культуры, погребальному обряду, орнаменту, народному искусству, шаманству и др. В этой связи можно выделить целый пласт источников этногенетического характера. Под термином "этногенетика" подразумевается совокупность источников: родоплеменная этнонимия, этногенетические предания и легенды, тамги, генеалогии и т. д.¹

Характерным для современного развития науки является как узкая специализация научных направлений, так и консолидация различных наук, в результате чего происходит возникновение новых научных дисциплин. В то же время "междисциплинарность заложена в особой природе фактов, которыми занимается генеалогия, как фактов общечеловеческого, исторически непреходящего характера"². В настоящее время с полным правом можно говорить о существовании такого научного направления как этническая генеалогия, возникшего на стыке этнографии и генеалогии.

Генеалогия как наука имеет свою богатую традицию. Научный интерес к генеалогии появляется в XVIII в. в связи с бурным развитием исторической науки. Примерно с середины XIX в. в этой дисциплине "начинает утверждаться новое направление, в котором превалирует исследовательское начало в отношении реконструкции родословных и осмысление самих генеалогических данных"³. Успехи в генеалогии в дооктябрьский период были большей частью связаны с изучением родословий дворянства, чем наука себя якобы "скомпрометировала". Разработка этой вспомогательной исторической дисциплины в советский период на долгое время фактически прекратилось.

В отечественной исторической науке генеалогические исследования возродил Степан Борисович Веселовский (1876–1952 гг.), крупнейший специалист по древнерусской генеалогии. В 1930–1940-е годы он был чуть ли не единственным историком, который систематически занимался генеалогическими изысканиями. Этот ученый показал тесную связь генеалогии с исторической географией, топонимикой, ономастикой, значительно расширил круг генеалогических источников, разработал методы их анализа. Своей научной деятельностью С.Б. Веселовский "показал многогранность генеалогии и те новые, иногда неожиданные возможности, которые она дает для решения конкретных исторических задач"⁴. Выдающееся место в генеалогической историографии России XVI–XVII вв. занимают исследования А.А. Введенского (1891–1965 гг.), создавшего классические труды по генеалогии русских крестьян-купцов Строгановых⁵.

В последние годы генеалогические методы исследования все шире применяются в отечественной исторической науке, что определяется резко возросшим интересом к роли человека в истории. М.М. Громыко, в частности, показала плодотворность и необходимость использования применительно к сибирской тематике такого массового источника, как генеалогия⁶. Генеалогия обращается к изучению массовых социальных процессов и явлений, входит во взаимосвязанный комплекс специальных исторических дисциплин, данные и методы которых обогащают друг друга⁷. Хотя предмет генеалогической науки еще до конца не определен, по-разному трактуются ее задачи⁸, добытые ею факты привлекаются для исследования

проблем исторической демографии, исторической географии, изучения наследственности, воздействия на человека социальных и природных фактов и т. д.⁹

Определение генеалогии именно как научного направления постоянно претерпевало изменения, то ограничивая ее рамки только установлением родственных связей, то расширяя их до невероятных размеров. Предлагаем следующую дефиницию генеалогии: "Генеалогия – наука, устанавливающая происхождение человеческих индивидов и отношения родства между ними, а также изучающая семейно-родственные группы, их связи и отношения в исторической динамике". Объектом генеалогии является человек в составе семейно-родственных групп. Роль генеалогии в историческом исследовании определяется прежде всего тем, что человек выступает одновременно как основной субъект исторического процесса и как объект исторического исследования. Все исторические закономерности проявляются через деятельность людей. В свою очередь каждый человек относит себя к определенной этнической общности, одним из этнодифференцирующих элементов которой являются традиционные семейно-родственные институты и отношения, изучением специфики развития которых и занимается этническая генеалогия, в результате чего исследуется процесс этнического и шире – социального развития конкретных этнических образований.

В данном контексте необходимо разграничивать такие понятия, как "генеалогический источник" и "генеалогия как научное направление". Дело в том, что в 1960–1970-е годы появляется ряд работ, в которых архивные генеалогические сведения используются в качестве исторического источника. Например, при изучении народов Сибири данные родословных привлекались для анализа состава и характера крестьянской семьи Западной Сибири феодального периода¹⁰, использовались для датировки возникновения населенных пунктов в процессе освоения Сибири в XVIII–XIX вв.¹¹ Почерпнутые из архивов генеалогические данные в сопоставлении с современными полевыми материалами привлекались и этнографами при изучении традиционного семейного быта русского населения Приангарья и Забайкалья¹². В литературе указывалось на еще один существенный аспект возможного использования генеалогических материалов, а именно при исследовании вопроса о малых социальных группах внутри крестьянской общины, ее внутренней структуры¹³. Необходимо отметить, что в указанных работах генеалогии служат не основным, а вспомогательным источником, а круг изучаемых на их основе проблем ограничен. Здесь же следует отметить тот факт, что изучение генеалогий так называемых непривилегированных сословий требует как использования огромного количества источников, разнообразных по своему содержанию, так и специфических методов работы¹⁴. Одним из основных направлений этнической генеалогии и стала разработка методики генеалогических исследований в зависимости от имеющихся источников и поставленных перед исследователем задач.

Исследования на стыке этнографии и генеалогии при изучении народов Сибири регулярно проводятся в основном с 1960-х гг., когда этнографы в экспедициях стали записывать родословные коренных народов Сибири. Как пишут Г.М. Афанасьева и Ю.Б. Симченко, "в числе прочих этнографических данных, получаемых путем опроса, генеалогические описания являются наиболее корректным материалом. Прежде всего они содержат объективные факты, достоверность которых поддается проверке". Они же отметили многоплановость использования генеалогических описаний: "Генеалогические описания являются источником, позволяющим проследить эволюцию отдельных человеческих общностей или их составляющих с различных позиций. Так, генеалогические описания могут быть основой для широкого круга демографических реконструкций, определения порядка репродукции различных поколений данной популяции, самых разнообразных ис-

следований в медико-генетическом аспекте, историко-этнографических описаний бесписьменных в прошлом народов и многих других направлений общественных и естественных наук"¹⁵.

В области этнической генеалогии были разработаны специальные методики, первой из которых была методика составления семейно-кустовых генеалогических схем. Впервые ее применили к своим исследованиям Ю.А. Филипченко и В.В. Бунак¹⁶, а затем она усовершенствована в трудах сибиреведов-этнографов Г.М. Афанасьевой, В.И. Васильева и Ю.Б. Симченко. Эта методика генеалогических описаний отрабатывалась на материалах, собранных у различных народов в течение более чем двадцати лет. В итоге названными исследователями этнографии народов Сибири были собраны генеалогические материалы по корякам, чукчам, эскимосам, эвенкам, манси, нганасанам, ненцам, энцам. В данной статье мы не будем останавливаться на описании этой методики, т. к. она подробно раскрыта в ряде работ Г.М. Афанасьевой, В.И. Васильева, Ю.Б. Симченко¹⁷.

Необходимо заметить, что вышеупомянутые авторы использовали собранные генеалогические материалы для решения разных задач. Так, В.И. Васильев успешно применил эту методику при записях родословных ненцев и энцев. Собранные с помощью этой методики данные дают полную картину этнического, родового и патронимического состава населения, зафиксированного в сельских советах, или территориальных групп, раскрывают ход этнического развития каждой этнической или этнографической группы на протяжении 80–100 лет, а с учетом других источников и значительно глубже¹⁸. Генеалогии, составленные по полевым и документальным материалам за период с XVII по XX вв., использованы в качестве основного источника Г.М. Афанасьевой при анализе фактической системы брачных связей, а также при выяснении процесса формирования современных группировок нганасан. Это, в конечном счете, позволило реконструировать порядок репродукции в обособленной популяции при известной ограниченности ее численности¹⁹. Специальное внимание уделено в указанном исследовании Г.М. Афанасьевой приемам сбора и оценки информации родословных. Ею же совместно с Ю.Б. Симченко на примере изучения чукчей разработана методика составления генеалогических описаний и карточек, которые могут быть обработаны машинным способом²⁰.

Хотелось бы оговориться, что, несмотря на то, что мы говорим в целом о методике составления семейно-кустовых генеалогий, ее, пожалуй, нельзя рассматривать как нечто общее. Генеалогическое описание состоит из опроса, фиксации и обработки поступающих данных. Первые две задачи осуществляются одновременно. Однако уже в этот период заметна разница в формах сбора и фиксации разными исследователями в зависимости от задач исследования. На третьем же этапе – обработки генеалогических данных, методика тем более разнообразна. Методика составления семейно-кустовых генеалогий в ее, так сказать, классическом варианте хорошо применима к изучению изолированных локальных групп. Г.М. Афанасьева и Ю.Б. Симченко отмечают, что "... осведомленность населения о своих родственных связях находится в прямой зависимости от истории формирования поселка. В том случае, если основной состав населения сформировался на базе автохтонов, выявление достаточно компетентного информатора не представляет особой трудности. Как правило, один или несколько таких человек хорошо ориентируются в сложных переплетениях кровнородственных связей односельчан. При необходимости с их же помощью можно привлечь к работе наиболее сведущих людей, которые окажут содействие в затруднительных вопросах, являясь зачастую представителями тех семей, по линиям которых обнаруживаются пробелы. Если же данный населенный пункт сложился в результате объединения разрозненных территориальных групп населения, ограничиться небольшим числом хорошо осведомленных инфор-

маторов не удается. В таких обстоятельствах опросу последовательно подлежат все семьи, отмеченные в похозяйственной книге"²¹.

Мы специально останавливаемся на этом моменте, так как при генеалогическом изучении тюркоязычного населения Западной Сибири нам пришлось столкнуться именно с тем, что население каждого поселения чаще всего является многокомпонентным в этническом отношении. Поэтому в данном случае были выработаны специфические методы сбора и обработки генеалогий. Впервые сборы генеалогического материала были произведены под руководством Н.А. Томилова на рубеже 1960–1970-х гг. среди томских татар. Цель этих сборов была следующая – выяснить этнический состав тюркского населения Томского Приобья. Выявить различные компоненты в составе татарского населения по похозяйственным спискам сельских советов было невозможно, поскольку в них регистрируется только общая принадлежность к национальности татар. Таким образом, генеалогические материалы явились тем источником, единственным в своем роде, который позволил не только определить этнический состав, но и выделить этнические и этнографические группы тюркоязычного населения Западной Сибири. Методика Н.А. Томилова в разных ее вариантах была использована и другими омскими этнографами. Этногенеалогические исследования проводились в течение многих лет, и хочется более подробно остановиться на результатах, достигнутых путем применения специфических способов генеалогического исследования.

Как показали наши обсчеты родословных, каждый населенный пункт имеет особенности этнического состава населения. Поэтому, чтобы выяснить этнический состав целой группы (этнической или этнографической), практически необходимо получить полные сведения по каждому селению, иначе говоря, провести сплошное обследование взрослого населения данной группы. Несколько слов о выборке при работе по записям генеалогий. До начала сбора генеалогий использовались списки населения из похозяйственных книг сельских советов. В ходе работы с ними выяснялся круг родственных лиц, и объем родословных, которые необходимо было записать, соответственно сокращался (исключались параллельные генеалогические линии родных братьев, сестер, детей при живых родителях, проживающих в данном населенном пункте). Такая предварительно проделанная работа дает возможность сократить объем выбранных для обследования генеалогических линий. Эта выборка требует, на наш взгляд, одного условия – обязательных записей в каждом селении родословных всех жителей, имеющих разные фамилии, т. к. именно фамилии являются своего рода индексами генеалогических линий. При записи генеалогии фиксировались: фамилии (у женщин обязательно девичьи), имя, отчество информатора, время, место его рождения, этническая принадлежность, сведения об образовании и занятиях. Такие же сведения записывались относительно родителей информатора и других родственников по отцовской и материнской линиям. Фиксировались все перемещения информаторов и их родственников, сведения о заключении браков. Собранный генеалогический материал не является однородным по своей информативной ценности. Большая часть сведений относится к концу XIX – началу XX в., однако встречаются и более ранние сведения (середина XIX в.).

К настоящему времени завершены генеалогические исследования томских (Н.А. Томилов)²², барабинских (Н.В. Кулешова)²³, курдакско-саргатских татар (С.Н. Корусенко)²⁴. Генеалогическим опросом в обследованных деревнях томских татар охвачено 96,5%, барабинских – 56,4%, курдакско-саргатских – 74,8% всего взрослого населения.

Одним из основных моментов данных генеалогических исследований является характеристика современного этнического состава татарского населения, связанная прежде всего с выделением в их составе коренных сибирских и пришлых

поволжско-приуральских татар и их потомков, а также выходцев из смешанных в этническом отношении семей. Кроме того, ставилась задача соотнести полученные цифры с этногенетическим самосознанием наших информаторов. Обращаем внимание на то, что в данном случае речь идет не об этническом самосознании (определение своей принадлежности к какой-либо этнической общности и т. д.), выражающемся прежде всего через этническое самоназвание, а об определении себя по происхождению. Таким образом, учитывается не только, кем себя считает респондент, но и кем он является на самом деле по результатам анализа его родословной. Очень интересные выводы можно получить путем сравнения результатов исследований современного этнического состава томских, барабинских и курдакско-саргатских татар. Прежде всего кратко изложим результаты проведенных работ.

Как уже отмечалось ранее, генеалогическое обследование томских татар было проведено в конце 1960-х – начале 1970-х гг. При анализе генеалогического материала выяснилось, что большинство населения составляют коренные сибирские татары (46,8%). Достаточно высоким оказался процент поволжско-приуральских татар (23,7%). Но в первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что почти 30% оказались выходцами из смешанных в этническом плане семей (в большинстве случаев смешение сибирских и поволжско-приуральских татар, в меньшинстве – татар и потомков сибирских бухарцев, в свою очередь бывшими потомками выходцев из Средней Азии, в основном узбеков и таджиков). Как таковых, бухарцев выделить не удалось, они все слились с татарами, как с коренными, так и с пришлыми. При определении своего происхождения 14,6% татар – выходцев из этнически смешанных семей – назвали себя сибирскими татарами. Отсюда и общая цифра определивших себя таким образом поднялась до 61,4%, тогда как число считающих себя поволжско-приуральскими татарами увеличилось лишь до 31,9%. Таким образом, у томско-татарского населения явно преобладает тенденция считать себя по происхождению сибирскими татарами.

Генеалогические исследования барабинских татар начались в середине 1970-х гг. На основе анализа родословных татар дана относительно полная характеристика современного этнического состава барабинско-татарского населения в целом и его компонентов в отдельности. По генеалогиям четко выявляются два основных этнических компонента татарского населения Барабы – коренные барабинские татары (бараба) (34,5%) и поволжско-приуральские татары и их потомки (43,4%). Представители обеих групп большей частью сохраняют свое этническое самосознание, что проявляется в самоназваниях. С учетом данных этносоциологических опросов, проведенных в Барабе в 1971 г. и 1991 г., можно утверждать, что для коренного населения барабинско-татарских аулов характерно самосознание двух уровней. Первый – это осознание себя частью сибирских татар, второй – осознание своей принадлежности к коренным барабинским татарам – "бараба". Так, к сибирским татарам отнесли себя 8,5% опрошенных. Часть опрошенных (9,2%) обозначили себя просто татарами, являясь скорее всего выходцами из смешанных в этническом отношении семей.

Генеалогии в массовом объеме оказались перспективными для изучения степени смешения коренных барабинцев и "пришлых" поволжско-приуральских татар. По семейным родословным выявляются относительно ранние переселения татар Поволжья и Приуралья в аулы Барабы единичного характера. Значительное увеличение численности татар из-за Урала приходится на последнюю четверть XIX – первую четверть XX в. Внутри этого периода наиболее интенсивные переселения наблюдались в 1900-е гг. и в начале 1920-х гг., что объясняется социально-экономическими факторами. В 1900–1920-х гг. изменилось соотношение численности коренных и "пришлых" татар по сравнению с 1897 г. Сложившиеся пропорции

в целом сохранились до 1970-х гг. С помощью генеалогий в составе татар из Поволжья и Приуралья и их потомков выявлены группы казанских татар, мишарей, башкирских (уфимских) татар и др. Преобладающей по численности является группа татар – казану. Несмотря на некоторую первоначальную обособленность, представители обеих основных этнических групп татарского населения Барабы вступали в брачные связи. Выходцы из этнически смешанных семей коренных барабинцев и "пришлых" татар большей частью осознают себя барабинскими татарами.

Коренные барабинские татары "распределены" по аулам Барабинской степи неравномерно. Менее всего их выявляется в восточной части Барабы, в аулах бывшей теренинско-чойской группы, которая была в свое время самой малочисленной. В северо-западной Барабе сосредоточены аулы с преобладающим коренным тюркоязычным населением.

Сбор генеалогий татарского населения, проживающего на территории расселения курдакско-саргатских татар (Тевризский и Усть-Ишимский районы Омской области и карагайский узел Вагайского района Тюменской области), осуществлялся в конце 1970-х – середине 1980-х гг. При анализе родословных выяснено, что в настоящее время татары этого региона – не монолитное этническое образование. В их составе выделяются два основных этнических компонента – коренные курдакско-саргатские татары, чаще всего именующие себя сибирскими татарами, которых здесь большинство (по данным генеалогий – 79,9%), и пришлые поволжско-приуральские татары (10,2%). Больше всего пришлых татар (18,4%) в Тевризском районе Омской области (бывшая Коурдакская волость), в Усть-Ишимском районе Омской области их – 7,2%. Меньше всего пришлых татар прослеживается по данным генеалогий в Вагайском районе Тюменской области (карагайский узел) – 1,1%. Генеалогии помогли выяснить степень смешения этих двух компонентов: 9,9% татар – это выходцы из этнически смешанных семей. С помощью генеалогий удалось выяснить, что постепенно пришлое татарское население усваивает этническое самосознание коренных сибирских татар. Особенно активен этот процесс в этнически смешанных семьях.

Сравнивая результаты генеалогического обследования томских, барабинских и курдакско-саргатских татар, можно найти ряд общих моментов в их этническом развитии. Во-первых, во всех этих группах в настоящее время выделяются два основных компонента – это сибирские и поволжско-приуральские татары. Наибольшее количество последних фиксируется в Томском Приобье и Барабинской степи. Во-вторых, несмотря на то что браки сибирских и поволжско-приуральских татар в XIX в. рассматривались как нежелательные, в XX в., по данным родословных, их прослеживается огромное количество. Это, в конечном счете, привело к тому, что в настоящий момент довольно четко выделяется группа смешанных в этническом плане татар, родители или более ранние предки которых состояли в национально-смешанных браках. Чаще всего выходцы из таких семей определяют себя просто татарами или сибирскими татарами, объясняя это тем, что они родились в Сибири. В-третьих, в целом потомки поволжско-приуральских татар сохраняют свое этническое самосознание. Небольшая часть их постепенно "переходит" на этническое самосознание сибирских татар (особенно эффективен этот процесс в этнически смешанных семьях), однако у большинства из них сохраняется этногенетическое сознание, то есть, осознавая свою принадлежность к сибирским татарам, потомки поволжско-приуральских татар очень хорошо помнят об этнической принадлежности своих предков. И здесь можно говорить скорее не столько об этнической принадлежности, сколько о территориальном признаке ("сибирские" – потому что живут в Сибири).

Анализ родословных не ограничивается только изучением современного этнического состава населения. Одним из существенных моментов использования современного генеалогического материала является сопоставление его с данными других источников, прежде всего архивных, таких, как переписи населения XVIII–XIX вв. Это позволяет реконструировать генеалогии населения, в результате чего раскрываются многие страницы этнической истории. Перед нами возникает реальная картина формирования современной этнической общности на протяжении двух-трех столетий. Перспективным в этом плане явилось бы использование и более ранних материалов, в частности ясачных книг конца XVI–XVII вв.

Значительные научные результаты в совмещении генеалогических материалов с архивными данными получены московским этнографом Г.М. Афанасьевой при решении ею проблемы выявления "... этнодемографических особенностей формирования обособленных популяций автохтонов Крайнего Севера на примере нганасан"²⁵. Что же касается изучения записей родословных и архивных материалов (первичных документов переписей населения), а также стыкования этих двух групп источников на примере не обособленного населения, а, наоборот, подверженного разнообразным и достаточно плотным межэтническим контактам, то здесь определенный научный опыт получен омскими учеными²⁶. Так, С.Н. Корусенко провела по специально разработанной методике исследования количественного, этносоциального и пофамильного состава населения курдакско-саргатской группы сибирских татар, реконструкцию генеалогических линий по материалам переписей населения конца XVIII–XIX вв. и соединение их с современными родословными. Именно соединение ранних хронологических уровней записей современных родословных с архивными материалами подтвердило репрезентативность генеалогического источника в целом и его многостороннюю информативность. Эти результаты открывают новые широкие перспективы в изучении этнической истории, этнодемографического и этносоциального состава этносов в исторической динамике.

Возможности использования данных родословных, особенно при сплошном генеалогическом обследовании населения, далеко не исчерпываются отмеченными нами моментами. Возникает, например, перспектива соединить их с данными о браках, почерпнутыми из метрических книг и из записей актов гражданского состояния. Возможно, что информативной будет корреляция данных родословных с антропологическими материалами, серии которых собирались бы среди населения, охваченного и генеалогическими записями. Генеалогии дадут, видимо, возможность изучать отдельные стороны этносоциальных процессов методами этносоциологии не только в современности, но и на более ранних этапах. Так, генеалогии дают возможность представить демографическую ситуацию в разные хронологические периоды, определить половозрастную, социально-профессиональную характеристики населения, зафиксировать изменение социального положения членов семей, выделить семейно-брачные связи и т. д. Новые научные перспективы открывает сопряжение генеалогических данных с материалами генетических обследований, которые в последние десятилетия охватили и часть народов севера Сибири²⁷. Что касается исследования современного этнического и этносоциального состава, то здесь генеалогии, по нашему мнению, должны занять положение основного источника. Сегодня фактически одной из важнейших задач является убедить этнографов постоянно заниматься сбором массовых генеалогических материалов. Но пока в области этнической генеалогии в отечественной науке работают буквально единичные ученые.

Ранее мы уже упоминали о том, что генеалогический материал использовался рядом исследователей, занимающихся вопросами заселения Сибири русскими, но

только в качестве вспомогательного источника. Начатые омской исследовательницей М.Л. Бережновой генеалогические обследования русского населения Среднего Прииртышья открывают большие возможности в плане исследования формирования локальных групп русских. В то же время эти исследования привели к необходимости создания особой методики в связи с их трудоемкостью²⁸.

Собранный омскими этнографами генеалогический материал (свыше 20 тысяч современных родословных народов Западной Сибири) является хорошим заделом для дальнейших проведенных этногенеалогических исследований.

1. Абрамзон С.М., Потапов Л.П. Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материале тюркоязычных кочевников) // Советская этнография. – 1975. – № 6. – С. 34–41; Гутков Ф.Х. Генеалогические предания осетин как исторический источник. – Орджоникидзе, 1989. – 176 с.; Кузеев Р.Г. Этногенетика башкир (к вопросу об этнографическом источниковедении) // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. – Томск, 1981. – С. 28–30; он же. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала (этногенетический взгляд на историю). – М., 1992. – 347 с.; Лувсанвандан Б. Раннемонгольские племена (Этногенетические изыскания на основе устной истории): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1998. – 26 с.; Усманов М.А., Шайхиев Р.А. Образцы татарских народно-краеведческих сочинений по истории Западной и Южной Сибири // Сибирская археография и источниковедение. – Новосибирск, 1979. – С. 85–103 и др.

2. Медушевская О.М. Генеалогия в зарубежных исследованиях // Генеалогические проблемы: Сб. науч. тр. – М., 1994. – С. 52.

3. Аксенов А.И. Очерк истории генеалогии в России // История и генеалогия. – М., 1977. – С. 79.

4. Бычкова М.Е. Степан Борисович Веселовский – генеалог // История и генеалогия. – М., 1977. – С. 56.

5. Писаренко Э.Е. Генеалогия дома Строгановых в научном наследии А.А. Введенского // Генеалогия. Источники. Проблемы. Методы исследования. – М., 1989. – С. 133–136.

6. Громыко М.М. Социально-экономические аспекты изучения генеалогии непривилегированных сословий феодальной Сибири // История и генеалогия. – М., 1977. – С. 197–236.

7. Аксенов А.И. Генеалогия московского купечества XVIII в. Из истории формирования русской буржуазии. – М.: Наука, 1988. – С. 3–4; Генеалогия. Источники. Проблемы. Методы исследования. – М., 1989. – С. 3.

8. Кобрин В.Б. Перспективы развития генеалогических исследований // Генеалогия. Источники. Проблемы. Методы исследования. – М., 1989. – С. 4–5.

9. Казаченко Б.Н. Генетико-демографический подход в антропологических исследованиях. Результаты генеалогического изучения // Вопросы антропологии. – М., 1990. – Вып. 84. – С. 75–86; Казаченко Б.Н., Пасеков В.П. Нетрадиционный способ сбора, представления и ручной обработки больших массивов генеалогических данных // Вопросы антропологии. – М., 1989. – Вып. 82. – С. 54–66; Медушевская О.М. О проблемах генеалогии // Советские архивы. – 1989. – № 6. – С. 28–29 и др.

10. Александров В.А. Русское население Сибири XVII – начала XVIII вв.: (Енисейский край). – М., 1964. – С. 109–140; Бояршинова З.П. Крестьянская семья

Западной Сибири феодального периода // Вопросы истории Сибири. – Томск, 1967. – Вып. 3. – С. 13–17 и др.

11. Колесников А.Д. Русское население Западной Сибири в XVIII – начале XIX вв. – Омск, 1973. – 440 с.; Мамсик Т.С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. – Новосибирск, 1989. – 240 с. и др.

12. Лебедева А.А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта (XIX – начало XX вв.) // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. – М., 1969. – С. 157–161; Сабурова Л.М. Культура и быт русского населения Приангарья. – Л., 1967. – С. 165–170.

13. Громыко М.М. Социально-экономические аспекты изучения генеалогии непривилегированных сословий феодальной Сибири // История и генеалогия. – М., 1977. – С. 201.

14. Борисенко М.В. К характеристике источниковой базы по истории семей сибирских крестьян-переселенцев (конец XIX – начало XX вв.) // Известия Омского госуд. историко-краеведч. музея. – 1993. – № 2. – С. 61–69; он же. О путях поиска источников по истории сельских семей Сибири в 1900–1950-х гг. // Вестник архивиста. Инф. бюл. Рос. об-ва историков-архивистов. – М., 1993. – № 6.

15. Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Методика генеалогических описаний и использование их для сбора сведений о номенклатурах родства и брачных нормах // Материалы к серии "Народы и культуры". – Вып. XXI: Методика этнологических и антропологических исследований. – Кн. 1. – М., 1992. – С. 5.

16. Бунак В.В. Антропометрия. Практический курс. – М., 1947. – С. 296–300; Филиппченко Ю.А. Статистические результаты анкеты по наследственности среди ученых Петербурга // Известия бюро по евгенистике. – Л., 1922. – № 1. – С. 22–38; он же. Результаты обследования ленинградских представителей искусств // Известия бюро по евгенистике. – Л., 1924. – С. 29–48.

17. Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Опыт генеалогических описаний (на примере чукчей) // Советская этнография. – 1986. – № 3. – С. 106–115; они же. Методика генеалогических описаний... – С. 43; Васильев В.И. Куноватские ненцы (опыт этнической реконструкции) // Этнокультурные явления в Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 118–130; он же. Проблемы этногенеза и этнической истории народов Севера (на самодийских материалах) // Советская этнография. – 1977. – № 4. – С. 3–14; он же. Семейно-кустовые генеалогии как метод этноисторического исследования (на материалах северосамодийских народов) // Использование методов естественных и точных наук при изучении древней истории Западной Сибири. – Барнаул, 1983. – С. 102–103; он же. Основные проблемы этногенеза и этнической истории северных самодийцев // Урало-Алтаистика: Археология. Язык. – Новосибирск, 1985. – С. 119–124 и др.

18. Васильев В.И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. – М., 1979. – 241 с.; Перевалова Е.В. Брачно-родственные отношения северных хантов // Экспериментальная археология. – Тобольск, 1991. – Вып. 1. – С. 118–128; она же. Этническая история северных хантов (обдорско-куноватская группа) в начале XVII – начале XX вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1997. – 23 с.

19. Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства инганасан (Проблемы репродукции обособленных популяций). – М., 1990. – Ч. 1–3. – 872 с.

20. Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Опыт генеалогических описаний (на примере чукчей). – С. 106–115.

21. Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Методика генеалогических описаний и использование их для сбора сведений о номенклатурах родства и брачных нормах. – С. 11–12.

22. Томилов Н.А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья: Этническая история, быт и духовная культура. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1983. – С. 7–54; он же. Проблемы этнической истории (По материалам народов Западной Сибири). – Томск, 1993. – С. 136–152 и др.

23. Кулешова Н.В. К характеристике современного этнического состава тюркоязычного населения Барабинской степи // Индустриальные тенденции современной эпохи и гуманитарное образование. – Омск, 1992. – Т. 1. – С. 31–34; она же. Локальные этнические компоненты в составе барабинских татар XIX–XX вв. (По данным генеалогий) // Региональные проблемы межнациональных отношений в России. – Омск, 1993. – С. 172–175; она же. О чем рассказывают генеалогии барабинских татар // От Урала до Енисея (Народы Западной и Средней Сибири). – Томск, 1995. – Кн. I. – С. 36–45; она же. Проблемы этнической и этносоциальной истории татар Барабинской степи XIX–XX вв. (По материалам генеалогий): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1995. – 17 с. и др.

24. Корусенко С.Н. Генеалогии как историко-этнографический источник по изучению курдакско-саргатских татар // Проблемы этнографии и социологии культуры. – Омск, 1988. – С. 49–51; она же. Генеалогии и этническая история курдакско-саргатских татар // История и культура Сибири. – Омск, 1996. – С. 39–42; она же. Основные результаты исследования этнической истории и современного этнического состава курдакско-саргатских татар // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (По данным этнографии). – Омск, 1992. – С. 75–79; она же. Этнический состав и межэтнические связи татар Среднего Прииртышья в конце XVIII–XX вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1996. – 17 с. и др.

25. Цит. по: Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан... – С. 5.

26. Корусенко С.Н. Восстановление исторической памяти (проблемы этнической генеалогии) // Региональные проблемы межнациональных отношений в России. – Омск, 1993. – С. 155–160; она же. Методика реконструкции генеалогий татарского населения Западной Сибири // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск; Уфа, 1997. – С. 74–76; она же. Опыт реконструкции этнической истории курдакско-саргатских татар конца XVIII–XX вв. // Антропология и историческая этнография Сибири. – Омск, 1990. – С. 121–130; она же. Опыт совмещения архивных материалов и данных генеалогий (на примере курдакско-саргатских татар) // Национальные и социально-культурные процессы в СССР. – Омск, 1990. – Кн. I. – С. 50–54; Корусенко С.Н., Томилов Н.А. Генеалогии курдакско-саргатских татар и материалы переписей населения XVIII–XIX вв. (опыт совмещения) // Томилов Н.А. Проблемы этнической истории. – С. 202–216 и др.

27. Гольцова Т.В., Сукерник Р.И. Генетическая структура обособленной группы коренного населения Северной Сибири – нганасан (тавгийцев) // Генетика. – 1979. – Т. 15. – № 4; Рычков Ю.Г., Шереметьева В.А. Популяционная генетика алеутов Командорских островов (в связи с проблемами истории народов и адаптации населения древней Берингии) // Вопросы антропологии. – 1972. – Вып. 40. – С. 45–70; Рычков Ю.Г. и др. Генетика и антропология популяций таежных охотников-оленоводоов Сибири (эвенки Средней Сибири) // Вопросы антропологии. – 1974. – Вып. 47. – С. 3–26; Вып. 48. – С. 3–17 и др.

28. Бережнова М.Л. Использование данных генеалогии при изучении погребального обряда русских сибиряков // Интеграция археологических и этнографи-

ческих исследований. – Омск, 1999. – С. 81–83; Бережнова М.Л., Корусенко С.Н. Использование архивных фондов для изучения этнического состава населения Западной Сибири конца XVIII–XX вв. // Музей и общество на пороге XXI века: Матер. Всероссийск. науч. конф., посвященной 120-летию Омского государственного историко-краеведческого музея. – Омск, 1998. – С. 247–248; они же. О методах изучения этнической истории русских Сибири // Русские старожилы: Матер. III Сибирского симпозиума "Культурное наследие народов Западной Сибири". – Тобольск; Омск, 2000. – С. 268–270.

З.Е. Кабульдинов

ФОЛЬКЛОР КАЗАХОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Одним из самых крупных этнополитических образований в Западной Сибири было объединение тюркоязычных племен на территории Среднего Иртыша, Тобола, Ишима и Туры, в котором главенствующую роль играли керейты¹. Это отмечает и один из исследователей родоплеменного состава казахов Среднего жуза М.С. Муканов: "В начале XIII в. керей бежали в степи Северного Казахстана под ударами Чингисхана ..., жестокость монголов вызывала бегство некоторой части керейтов со старых кочевий. Многочисленные роды керейтов двинулись вниз по Иртышу, от его истоков вплоть до реки Оми, оседая в различных местах долины Иртыша, а также на запад от него, вплоть до кочевий племени аргын и кипчак ..." ²

О том, что предки казахских родов Керей и Уак начали заселять юг Западной Сибири еще в начале XIII в. свидетельствуют и некоторые памятники устного творчества казахов Омской области, в частности известная поэма "Елимай", созданная на рубеже XVII–XVIII вв. знаменитым батыром Кожабергенем-жырау Толыбайсыншыулы, уроженцем юга нынешней Омской области. Поэма была написана по горячим следам джунгарской агрессии. Насколько эта поэма была популярна среди казахов области, свидетельствует, к примеру, такой факт. Еще в 30–40 гг. XX в. мужчину, который отказывался исполнить музыкальный номер на тоях (праздниках), упрекали словами: "Даже не знаете "Елимай" Кожабергенов?" ³

Это поэма – призыв к объединению перед лицом угрозы физического уничтожения казахского народа джунгарскими захватчиками. Этот уникальный памятник устного народного творчества в связи с идеологической конъюнктурой советского периода не был введен в научный оборот, поэтому приведем наиболее ценные, на наш взгляд, отрывки из поэмы:

Тутас ел бытырамай орнаган бак
Баласы Орта жуздын Керей-Уак
Кут конып. Кыдыр дарып ерте кезден
Мекенды Сыбырды олар турган узак

Мы жили в счастье, живя в единстве,
Сыновья Среднего жуза⁴ Керей-Уак.
Издrevле под покровительством святого Кыдыра⁵
Кочевали они долго в Сибири.

Тогайын Омбы озеннын журтым кыстап

Зимники моих предков располагались в лесах по
берегам Оми.

Баптаган алгыр тазы, буркыт устап
Бес жуз жыл Керей коныс еткен Сыбыр
Корпаган жаудан халкын кару устап

Держали охотничьих тазы⁶ и беркутов.
Пятьсот лет керей кочевали в Сибири,
Защищая свою землю от врагов с оружием в руках

Ертиске еки беттеп елим конган
Тоскейге коймен жылкы, туйе толган

Народ мой кочевал по двум берегам Иртыша.
Кочевья наши были полны лошадей, овец и
верблюдов...

Строки из этой поэмы свидетельствуют о кочевании в начале XIII в. кереев и уаков не только по берегам Иртыша, но и реки Оми⁷. Видимо, керей и уаки продолжали кочевать в районе Среднего Прииртышья до рубежа XVII–XVIII в., пока они не были оттеснены вторжением джунгарских (калмыцких) полчищ. Далее в поэме говорится, что в начале XVIII в. казахи-керей, потеряв берега Иртыша и Оми, были вынуждены с боями отступить на запад к Есильколю⁸ и держать там оборону от наседавших врагов:

Керейден Омбы озенин тартып алды
Ертиске орнап калмак жатып алды
Кок шалгын казак жерин канга бояп

У кереев отобрав реку Омь,
Прочно засели по берегам Иртыша калмыки.
Перекусав в цвет крови плодородную землю
казахов,
Степь мою враги испоганили.

Жауыздар сахарамды асыр салды

Бес гасыр ата бабам коныстанган

Землю, на которой кочевали мои предки пять
веков,

Орманда иши аланга кыстау салган
Ертиске Омбы озени куяр жерин
Айнала тогайын калмак алган

Землю, на которой построили зимние жилища,
Место, где река Омь впадает в Иртыш,
Кругом все леса заняли калмыки.

Амалсыз Ертис бойын тастап шыктык
Душпаннын бой бермесин абден уктык

Мы были вынуждены бросить берега Иртыша.
Мы поняли, что враг не откажется от своих
замыслов.

Ор казып Есилколде жолын богеп

Чтобы задержать врага, мы вырыли рвы на
Есильколе.

Согысып колма колда калмакты уттык

Это сражение мы выиграли у калмыков.

Душпанда кетсе дагы журттын кеги
Токтады жау Есилколден отпей бери
Бул майдан еки жакка да ауыр согып
Ат пен коп тогилды ердин тери

Хотя и не смогли до конца врагам
отомстить,
Остановился враг на Есильколе.
Эта война была трудна для обеих сторон.

Кстати, автор упоминает о погребении в районе Есильколя двух своих скакунов-тулпаров – Каскаата и Турата. Из полевых материалов автора следует, что на территории современного Исилькульского района Омской области есть аулы Каскат и Турат, название которых жители близлежащих аулов связывают с погребением там голов двух лошадей⁹.

Об отступлении на запад казахов-кереев, отмеченных в поэме, пишет и М.С. Муканов: "Присоединение Сибири к России, нашествие калмыков в казахскую степь вызвали перемещение казахского племени кереев, некогда обитавших по Тоболу, Туре и Оми, как об этом говорится в "Сибирской летописи". Они откочевали и обосновались южнее Сибири, заняв территории Северного Казахстана. После изгнания джунгар часть родов племени керей заняли отдельные места в долине Иртыша ..." ¹⁰

О кочевании в первой половине XVI в. казахов-кереев из подродов Есбола и Есеналы на территории юга Омской области свидетельствует еще один памятник устного народного творчества – "Айтыс Жолдыбая и Баймаганбет кожи" ¹¹. В силу того, что этот айтыс впервые вводится в научный оборот, мы решили привести краткое содержание и основные выводы по этому айтысу. Он был записан автором данной статьи на территории современной Омской области у Рахимжана Абдрах-

манова. Сам же айтыс¹² имел место в 1914 г. между известными на весь Омский уезд поэтами-импровизаторами – Жолдыбаем из рода керей и Баймагамбетом кожа в местности Отын уйген¹³.

Предыстория этого айтыса такова. Незадолго до песенного состязания группа паломников из Омского уезда Акмолинской области отправилась в хадж в священные для всех мусульман места – Мекку и Медину. Среди паломников был отец некого Орынбая – престарелый Абан. Возвращаясь из хаджа, еще в пути, Абан тяжело заболел. Двое его земляков и родственников, которые были убеждены, что больному осталось жить считанные дни, оставили его на произвол судьбы. Вернувшись домой, они сообщили Орынбаю, что его отец умер и они "с почестью" похоронили его на святой земле, а ему привезли принадлежавшие Абану вещи и деньги. Сын "умершего" Абана Орынбай, поверив в искренность их слов, устроил поминки. Но, когда уже готовились "сороковины", в дом пришли другие хаджи, прибывшие с очередной партией. Это были казахи разных волостей Омского уезда Акмолинской области: Енсибай из аула Састомар, Жексен из аула Керебай, а также другие их земляки: Муса, Жалпак, Мусек, Когабай, Абдеш, Теке и Тасболат. Они-то и передали Орынбаю личное послание от его отца, в котором он просит наказать своих обидчиков, бросивших его в пути больным, так, чтобы они стали "живыми покойниками".

Орынбай, недолго думая, попросил Жолдыбай акына сочинить в адрес обидчиков отца стихи о человеческом коварстве, предательстве и лжи, особенно отвратительные в тех, кто имеет высокое звание хаджи. И на одном из тоев, где собрались почтенные люди со всей округи, были произнесены стихи-обвинение в адрес мирно сидевших и ни о чем не подозревавших двух хаджи. Уйдя с того тоя опозоренными, они, желая как-то себя обелить, предприняли ответный шаг. За вознаграждение они попросили другого, не менее известного поэта Баймагамбета кожу в стихотворной форме достойно ответить на "выпады" Жолдыбая. После обнаружения ответного стихотворения дело приняло характер стычки между поэтами. Акыны айтыс начали с традиционного в таком случае копания в родословных: своей и соперника. Опуская маловажные, на наш взгляд, части айтыса, приведем те из них, которые высвечивают отдельные стороны истории омских казахов. Айтыс начал Баймагамбет кожа:

...Торт шармен атам Кожа Ашми Гизат
Торт жуз жил жети атана кылдым суннат
Казагым, тубин калмак, байка озинди
Жолдеке. пирим согар, тилинди тарт ...

Мои предки от Ашми Гизата
400 лет семерым твоим предкам делали
обрезание.
Казах, смотри, твои корни идут от калмыков.
Жолдыбай, прикуси язык свой. а то мои духи-
покровители побьют.

Жолдыбай отвечал:

... Жирене жеткиземин мен кара сарт
Калкыма соз тигизбей тилинди тарт
Котине кок найза алып тусеин
Касылсан Коканына косынды тарт ..."

Я тебя отправлю, черный сарт, на твою землю.
Не трогай мой народ, прикуси свой язык.
Синее копье вонзаю в твою задницу,
Если невтерпеж, то отправляйся в свой Коканд.

На что Баймагамбет кожа сказал следующее:

Пара жеп. кудай сактар, ант ишпеик
Бекер коркып токталман кан ишпеик

Храни всевышний от взяток, если ты дал клятву.
Зачем, чего-то боясь, мы будем пить кровь друг другу?

Озиннин Есболыннан жау шыккан сон
Бекерге мен тоқтаймын кимды силап
Кожа жок жана шыккан затым сурап
Торт жуз жыл жети атана пир болып ем

Енди суал кыласын мени сынап
Бурыннан кайда журген бул онерин
Кум болар айтсандагы бул жигерин

Если враг нашелся с твоего рода Есбол.
Зачем я буду сдерживать себя, кого-то уважая?
Нет сейчас новых безродных кожа¹⁴.
400 лет мы были духовными учителями
семи твоим предкам.
А теперь ты сплетни собираешь, меня проверяя?
Почему ты этим раньше не занимался?
Все равно твои выпады превратятся в песок...

Не обращая внимания на отдельные слова – эпитеты поэтов, остановимся лишь на некоторых из них, к примеру, на выражении "400 лет мы были духовными учителями семи твоим предкам". Если айтыс приходил в 1914 г., то нетрудно подсчитать, когда предки Баймагамбет кожи начали миссионерскую деятельность среди омских казахов-кереевцев. Получается, что это был 1514 г. В грамотности ходжей можно не сомневаться, потому что они в степи распространяли не только ислам, но и грамотность. И они не только знали время начала миссионерской деятельности своих предков, но и хорошо ориентировались в родословной тех казахских родов, среди которых они распространяли веру. Поэтому маловероятно, что Баймагамбет кожа по ошибке мог прибавить сотню-другую лет, тем более при скоплении огромного числа людей.

Но и у него проскользнуло выражение, которое заставляет усомниться в том, что история действительно насчитывает 400 лет. Это – выражение "семь предков". Если понимать его дословно – в прямом смысле слова, то простой арифметический подсчет приведет к тому, что из 400 лет у нас останется чуть более 200. Но, видимо, данное выражение (семь предков) следует принимать просто как фигуру речи, ведь число семь у тюркоязычных народов, в том числе и у казахов, – число священное и магическое и, скорее всего, было употреблено акыном для усиления пафоса стихов.

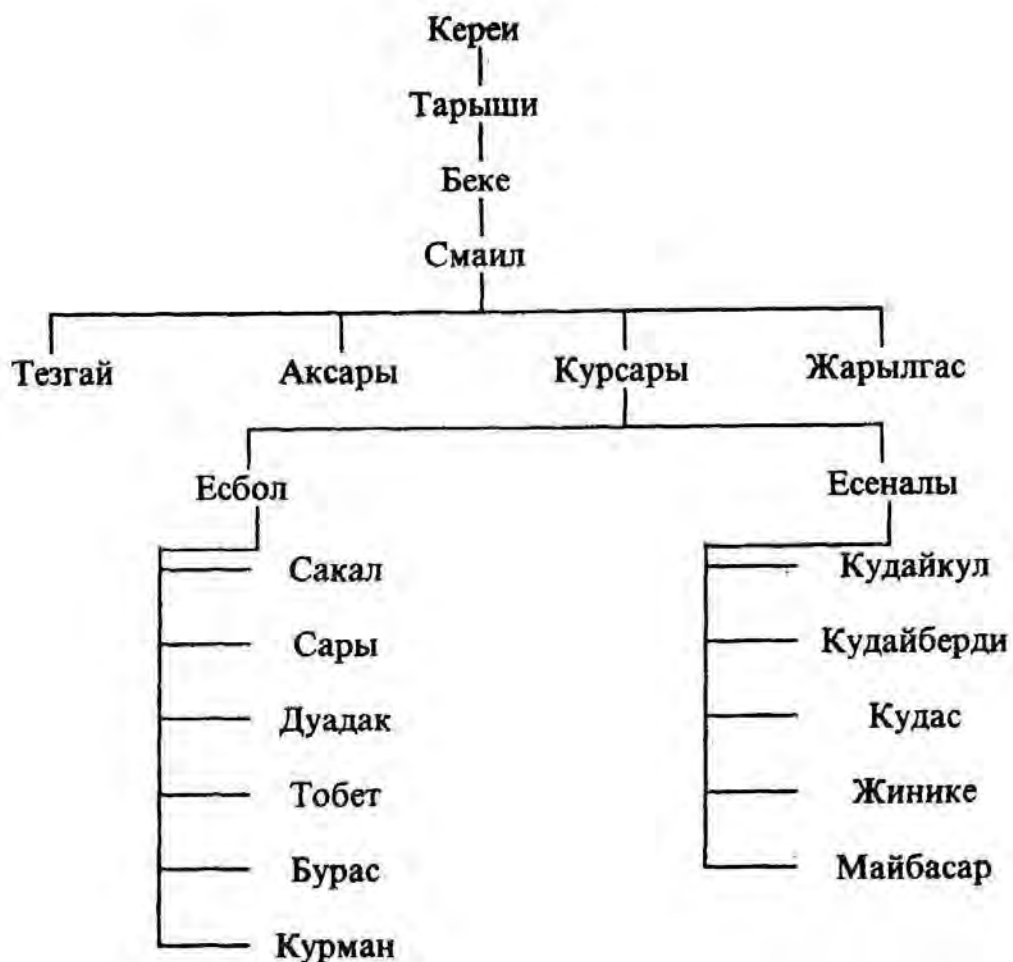
И, наконец, следующий отрывок из айтыса проясняет ситуацию. Баймагамбет кожа сказал:

Кудайберди, Кудас пен Бурас, Курман
Акелген Туркестаннан сонау пирин
Есбол мен Есеналы боламысын
Мен журмин егизиннин сынарындай

Кудайберди, Кудас, Бурас и Курман
Привезли моих предков с далекого Туркестана.
Если ты потомок Есбола и Есеналы,
То я буду как брат этим близнецам.

Здесь упоминаются имена Кудайберди, Кудаса, Бураса и Курмана, которые якобы привезли дальних предков Баймагамбета кожа из Туркестана, а также имена Есбола и Есеналы, потомками которых считает себя часть казахов-кереев Омской области¹⁵. И чтобы эти имена не повисли в воздухе, обратимся к генеалогии омских казахов-кереев, которая была записана автором статьи летом 1989 г.¹⁶

Данное шежире (генеалогия) содержит все упоминавшиеся Баймагамбетом кожа имена, причем Есбол и Есеналы названы родными братьями. Ту же информацию мы черпаем из айтыса и материалов по казахскому землепользованию, собранную экспедицией Ф. Щербины. Встречаем и в айтысе, и в шежире имена Кудайберди, Кудас, Бурас и Курман. Известно, что Кудайберди и Кудас – дети Есеналы, а Бурас и Курман – Есбола. Если, учитывая данные этого шежире, провести подсчет времени от сегодняшних дней до времен Есеналы и Есбола, получаем более 450 лет.



Возможно ли, исходя из фольклорных материалов, установить, куда же Кудайберди, Кудас, Бурас и Курман привезли предков Баймагамбета кожи? Как рассказал Кайкен Шарипов, знаток истории рода керей, потомки одного из сыновей Есбола – Сары, родного брата Бураса и Курмана, в XVI–XVII вв. кочевали по обоим берегам Иртыша на территории трех районов современной Омской области – Черлакского, Таврического и Павлоградского, то есть в 100–120 км от Омска вверх по Иртышу. Это подтверждается и наличием соответствующей топонимики: Байсары – сегодняшнее село Тихвинское Павлоградского района, Кайдаул (сын Сары или Байсары) – аул на территории того же района. На кладбище аула Кайдаул сохранилось захоронение Кульжабая, известного как сына Кайдаула. Кульжабай был похоронен ровно 300 лет тому назад перед самой откочевкой рода в район современного г. Степаногорска.

Таким образом, памятники устного народного творчества казахов Омской области, подтвержденные генеалогиями, данными топонимики, а также историческими преданиями дают нам возможность реконструировать некоторые фрагменты из истории казахов Омской области и казахского народа в целом. Так, например, есть все основания полагать, что заселение юга Омской области отдельными родоплеменными объединениями казахов, в частности кереев, началось еще в начале XIII в. Их потомки жили на местах, освоенных предками, вплоть до рубежа XVII–XVIII вв. С начала XVI в. среди казахов-кереев начали свою миссионерскую деятельность ходжи.

1. История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. – Алма-Ата, 1972. – Т. 2. – С. 183–184.

2. Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза: Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1972. – С. 11.
3. Данная поэма записана со слов известного сказителя Исакова Бейсембая Садуакасовича из аула Бараба Шербакульского района Омской области в 1990 г.
4. Средний жуз состоит из следующих племен: аргын, найманы, кыпчаки, керей, уаки и конраты. Причем керей и уаки кочевали всегда вместе. Об этом см.: История Казахстана с древнейших времен до наших дней. – Алматы, 1997. – Т. 2.
5. Кыдыр (у тюркоязычных народов) – святой, приносящий людям счастье.
6. Тазы – порода казахских гончих собак.
7. Город Омск и реку Омь казахи называют "Омбы", что в переводе на русский язык означает местность, где лежит глубокий и рыхлый снег.
8. Исилькуль – районный центр на территории Омской области, получивший название от озера Есильколь.
9. Полевые материалы автора. 1990 г.
10. Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза. – Алма-Ата, 1974. – С. 36.
11. Кабульдинов З.Е. Айтыс у казахов Омского Прииртышья как исторический источник // Социально-политические и демографические аспекты развития Казахстана: Межвуз. сб. науч. тр. – Алматы, 1995. – С. 18–23.
12. Айтыс – песня-импровизация в форме диалога-состязания двух поэтов (акынов).
13. Отын уйген – аул на территории Таврического района Омской области, исчез в начале 1970-х гг.
14. Кожа (ходжа) – потомки пророка Мухамеда, занимавшиеся миссионерской деятельностью.
15. Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по исследованию степных областей Акмолинской области. Омский уезд. – Омск, 1902. – Т. 2. – С. 43. Приложения (схема родов).
16. Полевые материалы автора. 1989 г.

М.А. Корусенко

ЭВОЛЮЦИЯ ЯВЛЕНИЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ (К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ПОЯВЛЕНИЯ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОДЕЖДЫ ТЮРКСКОГО НАСЕЛЕНИЯ НИЗОВИЙ Р. ТАРА)*

Прежде чем начать изложение материала и его анализ, позволю себе несколько общих замечаний. При изучении элементов культуры любого народа, очевидно, что культура развивается, видоизменяется; какие-то элементы в ней исчезают, а какие-то появляются, например принимаются извне, и т. д. Понятно, что воссоздание этапов эволюции элементов изучаемой культуры, а на этой основе и направления развития культуры в целом – одна из важнейших задач той сферы культурологии, которая изучает традиционные культуры, и этнографии. Это особенно важно, если изучаешь такие этнокультурные общности, средневековая, не говоря уже о древней, история которых слабо отражена в письменных источниках.

* Настоящая работа подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 00-06-80285 и Фонда поддержки молодежных проектов СО РАН.

В этой статье речь пойдет именно о такой этнокультурной общности, достаточно четко очерченной в пространстве и, если так можно выразиться, "растянутой" во времени. Общность включает в себя часть современного тюркоязычного населения бассейна р. Тара – аялинскую группу тарских татар и их предков.

Хронологические рамки работы определены как (XVI) XVII–XX вв. Территориально работа ограничена областью, именуемой Тарским Прииртышьем; конкретный регион – низовья р. Тара (от устья до п. Муромцево). Согласно современному административному делению, это территория Большереченского и Муромцевского районов Омской области, где расположены деревни, в которых проживает изучаемое население. К ним относятся населенные пункты Берняжка, Инцисс, Чеплярово и д. Юрт-Бергамак, которая исчезла в 1989 г., а ее жители по большей части переехали в расположенную поблизости д. Окунево. При подготовке статьи были использованы этнографические материалы, собранные в д. Берняжка, которая расположена на правом берегу р. Иртыш между дд. Секменево и Черняево. При изучении истории Берняжки было выяснено, что до конца XIX в. она была расположена в устье р. Тара, отсюда ее раннее название – Тар-Тамак.

Археологическая часть работы целиком базируется на материалах курганно-грунтового могильника Бергамак II. В настоящий момент в низовьях р. Тара исследовано еще несколько позднесредневековых могильников (Окунево III, IV, VII, Чеплярово XXVII).

Характерной особенностью этого района является то, что переселенцы из европейской части России появились здесь лишь в середине XIX в. Переписи XVII–XIX вв. свидетельствуют, что первые переселенцы (поволжско-приуральские татары) поселились в этом районе между X ревизией 1858 г. и Всероссийской переписью населения 1897 г.¹ Можно предположить, что до конца XVIII в., то есть до стабилизации военно-политической обстановки в Барабинской степи, не было сильно здесь и влияние выходцев из Средней Азии, обобщенно именуемых бухарцами (сартами). Их воздействие на культуру тоболо-иртышских татар началось с XIV в. и было связано прежде всего с исламизацией местного населения².

Несмотря на то что в целом проблемы этнической истории тарских татар достаточно разработаны, некоторые из них ещё ждут своего решения. В частности, оказался практически не изучен этнографами погребальный обряд этой группы татар. Историю и историографию, а также некоторые подходы к изучению погребального обряда сибирских, и в частности тарских, татар мы рассмотрели в отдельной работе³, которая в ближайшее время будет опубликована.

В качестве основных источников в работе были использованы археологические и этнографические материалы. По отдельным сюжетам исследования привлекаются письменные и лингвистические источники. В качестве последних выступают различные словари. При подготовке статьи были использованы "Арабско-русский словарь" (1962), "Киргизско-русский словарь" (1940), "Персидско-русский словарь" (1953), "Русско-арабский словарь" (1959), "Русско-киргизский словарь" (1957), "Русско-турецкий словарь" (1946), "Русско-узбекский словарь" (1954), "Татарско-русский словарь" (1966), "Русско-татарский словарь" (1997), "Узбекско-русский словарь" (1959), "Турецко-русский словарь" (1945), "Словарь диалектов сибирских татар" Д.Г. Тумашевой (1992), а также "Древнетюркский словарь" (1969). Чтобы не перегружать работу справочным аппаратом, при использовании лингвистических материалов приводится только ссылка на язык, а выходные данные словарей опускаются.

Несколько слов об использованной методике реконструкции явлений традиционной культуры. В этой работе применён методический прием, суть которого состоит в воссоздании тех конкретно-исторических условий, в которых существо-

вали люди, культуру которых мы изучаем как археологические и этнографические комплексы. Фактически мы пытались представить себе, какой была культура изучаемой локальной группы, опираясь при этом на памятники, которые последовательно создавались в истории: поселение Бергамак III и могильник Бергамак II – поселение Бергамак XXIII ("Старые Юрты") – современная д. Юрт-Бергамак и ее некрополь. Таким образом, была локализована во времени и пространстве одна группа населения, потомки которой составляют современную этническую общность аялыньских татар. Реализованный подход есть развитие идеи Д.Г. Савинова о поиске "этнографических ситуаций" в археологии (1994). Исследованные археологические и этнографические (современные) объекты послужили тем "скелетом", на который были наложены этнографические данные по погребальному обряду и погребальным комплексам, собранные в ряде населённых пунктов в низовьях р. Тара.

Как мы упоминали ранее, археологическим источником в настоящей статье выступают материалы раскопок курганно-грунтового могильника Бергамак II. Этот памятник расположен в Муромцевском районе Омской области в 2 км к юго-востоку от кордона Бергамак на первой надпойменной террасе правого берега р. Тара. Могильник предварительно обследован Л.В. Татауровой (1990); в 1991, 1993, 1996 гг. на памятнике проводил аварийные работы С.С. Тихонов⁴. В настоящее время раскопано 52 погребения*, в некоторых из них обнаружены детали повседневной и праздничной одежды, обуви, украшения и т. д.

Курганно-грунтовой могильник Бергамак II можно назвать эталонным памятником. В его культурном слое содержатся незначительные вкрапления, возможно, от небольшого поселения бронзового века. Комплекс изначально изучался как одно целое, специфика его формирования позволила охватить исследованием самые разные типы захоронений. Важным условием написания этой статьи оказалась полная доступность полевой документации, а также участие автора в изучении могильника в 1993 и 1996 гг. Все это позволило рассматривать могильник Бергамак II как отправную точку исследования. Полученные результаты можно будет использовать в дальнейшем при изучении других могильников низовий Тары. К ним относятся курганно-грунтовые могильники Ом III, IV, VII и Чеплярово XXVII. Эти могильники находятся рядом с д. Окунево Муромцевского района Омской области, по отношению к памятнику Бергамак II – ниже по течению Тары. Еще ниже по течению Тары, чем комплекс у д. Окунево, располагается могильник Чеплярово XXVII.

Археологические материалы, полученные из могильника Бергамак II, автором этих строк были проанализированы в отдельной работе⁵. В ней был реконструирован погребальный обряд того населения, которое использовало могильник в (XVI?) XVII–XVIII – начале (середине?) XIX вв. Этот хронологический отрезок взят нами как условная временная граница существования комплекса.

В процессе изучения материала по ряду признаков было выделено несколько групп погребений, которые, как нам кажется, относятся к различным хронологическим этапам существования памятника⁶. К первой группе мы относим погребения под насыпями, которые по контуру ограничены ровиками, часто с перемычками в СЗ и З части. На поверхности холма фиксируются западины. Ориентация могильной ямы в большинстве случаев совпадает с ориентацией холма. Зафиксирована ориентация З-В, ЗСЗ-ВЮВ, ЗЮЗ-ВСВ. Стенки могильной ямы варьируют от наклонных к вертикальным, форма ямы – от овальной к подпрямоугольной с округлыми краями.

* В 1997 г. на памятнике продолжались работы, было раскопано ещё 18 погребений (автор раскопок – К.Н. Тихомиров). В данной работе эти материалы не использованы.

Надмогильные и внутримогильные сооружения в этой группе погребений представлены рамами, срубами, различными вариантами перекрытий, колодами. Практически все срубы несут следы огня. В погребальном обряде использовалась береста и, возможно, материал типа войлока, сукна или кошмы (подстилки, обертки).

Вариации в ориентации костяков – от ЗСЗ-ВЮВ к З-В, небольшое количество ориентировано по линии ЗЮЗ-ВССВ. В положении черепа выявлено несколько основных позиций: глазами на север, юг (ЮЗ), "прямо-вверх". Исходя из расположения нижней челюсти скелета, нами сделано предположение, что под головой у умерших имелась подкладка. Положение ключиц свидетельствует о том, что тела части умерших плотно оборачивали. Положение рук умерших также, видимо, было неслучайным. Насчитывается несколько вариантов их размещения в области таза.

Часть могил содержала вещевые комплексы ("богатые" и "скудные"), которые были интерпретированы нами как остатки одежды и обуви. Найденный вещевой инвентарь и в мужских, и в женских погребениях имеет явно сопроводительный характер. В части взрослых могил такой инвентарь отсутствовал. Это свидетельствует о существовании социальной стратификации населения, оставившего данный могильник. Детей в основном хоронили в неглубоких могилах, иногда грунтовых, и без инвентаря. Обнаруженные в некоторых детских захоронениях вещи мы интерпретировали как различные обереги.

Анализ материалов позволяет предположить, что у населения производившего захоронения в описываемый хронологический период, видимо, существовали разные варианты обрядовых действий после устройства надмогильных сооружений. Об этом позволяют сделать предположение некоторые находки. К материальным следам этих действий следует отнести предметы, найденные в ровиках и самой надмогильной насыпи: фрагменты сосудов, кости животных, ножи и т. д. Большое значение в погребальном обряде имел огонь: было принято окуривать могильные ямы, что подтверждается находками обгорелых плашек на дне могил, и частично сжигать надмогильные сооружения. Вполне обоснованным нам кажется отнесение к этой группе и коллективных погребений, и одного из кенотафов (М. 32), которые соответствуют приведенному выше описанию. Мы полагаем, что данная совокупность погребений относится к ранним этапам существования могильника (конец XVI (?) – конец XVII в.)⁷.

Ко второй группе отнесены захоронения, совершенные под насыпями с ровиками без перемычек, а также под насыпями без ровиков. На поверхности холмов в большинстве случаев фиксируются западины. Ориентация могильной ямы – ЗСЗ-ВЮВ, З-В. Особенности стенок могильной ямы такие же, как и в первой группе. Надмогильные и внутримогильные сооружения расположены как на уровне дневной поверхности, так и в могильной яме. Пожалуй, наиболее характерным элементом этой группы погребений является доска с бортиками из М. 22, которая очень похожа на современные доски для обмывания, бытующие у тарских татар. Ориентация костяков аналогична ориентации могильных ям – так же, как и в первой группе, здесь встречаются различные варианты уже описанных положений черепа, нижней челюсти, ключиц и рук. Вещевые комплексы либо отсутствуют, либо скудны. Найденные детские погребения по-прежнему отличаются неглубокими ямами, отсутствием инвентаря, часть из них – грунтовые. Зафиксировано использование огня и бересты в погребальном обряде, отсутствуют предметы в надмогильном холме и околomoгильном пространстве. К этой группе отнесен кенотаф (М. 25), коллективные погребения не выявлены. Все это позволяет отнести данную группу погребений к концу XVII – концу XVIII в.

Третья группа погребений практически не исследована и представлена только двумя захоронениями (М. 28,37). Их мы отнесли к "условно-взрослой" группе. Они

характеризуются отсутствием надмогильной насыпи и ровиков. Ориентация могиленной ямы – ЗСЗ-ВЮВ и ЗЮЗ-ВСС. Форма могилы и ее стенок аналогична двум предыдущим группам. То же, вероятно, можно сказать об ориентации костяков, положении черепа, ключиц и рук. Сооружение, отнесенное нами к разряду надмогильных, обнаружено в этой группе захоронений только одно – плаха на уровне материка. Малое количество исследованных погребений не дает возможности охарактеризовать полностью все их особенности. Украшения, найденные в одном из погребений, позволяют считать его женским. Возможно, частично раскопанные грунтовые детские погребения также можно отнести к этой группе захоронений. В целом же, эта группа погребений, выделенная пока гипотетически, соответствует периоду конца XVIII – начала (середины?) XIX в.

Погребения конца XVII – начала (середины?) XIX вв., выделенные в особые этапы (второй и третий, по нашей схеме) развития могильника (с некоторой осторожностью заметим – и погребального обряда), характеризуются полным отсутствием следов повседневной (в смысле – не специальной погребальной) одежды. Для уточнения времени появления специальной погребальной одежды, которое мы предварительно относим к концу XVIII – середине XIX вв., необходимо рассмотреть современную терминологию, относящуюся к ней.

В течение ряда лет автор этой статьи проводил этнографические изыскания в населённых пунктах, где проживает тюркоязычное население, которое можно назвать (даже с учётом влияния переселенцев из Средней Азии и позже России) прямыми потомками жителей этого района XVII–XVIII вв.⁸ Особое внимание мы уделяли сбору терминологии, в том числе и названиям частей погребальной одежды.

Полученные данные позволяют отметить, что пожилые люди заранее готовят ткань на погребальную одежду и 3 полотенца для переноски и опускания тела в могилу. Обычно это белая ткань, которую информаторы называют по-разному: *коленкор*, *мануфактура*, *товар*, *ак-товар*, *ак-нарзя*. *Ак-нарзя* мы прочитали как сложносоставное слово, где *ак* – слово, распространённое в большинстве тюркских языков, обозначающее *белый*; *нарзя*, *нарся*, *нерсе* – вещь, ср. кирг. *nerse* – вещь, узбек. *нарса* – вещь, предмет, то есть *ак-нарзя* – белая вещь, синоним слову *товар*. Легко заметить, что все упомянутые термины свидетельствуют о том, что эта ткань была покупная, хлопчатобумажная. Нам встретилось лишь одно свидетельство, что, убирая умершего, использовали льняной холст. Изготавливают одежду для покойника обычно пожилые женщины *пошлыклар* (сиб. тат., старухи). Информаторы отмечали, что молодым, особенно беременным женщинам, нельзя этого делать.

Во всех обследованных населённых пунктах погребальная одежда вообще называется *кэфэн*, *кафын*, *кэфинник* (сиб. тат. *кибен* – саван; ср. араб. *كفن*, *кафан* в том же значении), *охиратлык* (сиб. тат. *ахирэт*, *ахират* – загробная жизнь; ср. узбек. *охират* – день страшного суда, потусторонний мир, тот свет, загробная жизнь, араб. *الآخرة* в том же значении).

Состав этой одежды значительно различается в каждой деревне. Так, в деревне Инцисс она состоит из следующих частей: рубахи туникообразного кроя (попросту говоря, прямоугольного куска ткани с отверстием для головы) длиной до середины бедер, штанов, платка у женщин и чалмы у мужчин. Следов использования обуви не зафиксировано. Другой информатор дополнил описание женской погребальной одежды нагрудником *кукракча* (сиб. тат. *кҮкрэк* – грудь). Одетое так тело оборачивают большим белым полотном, часто просто простыней, которое называют *чатыр*, *мануфактура*, просто *коленкор*. Определённого числа обертываний таким полотном нет, но тем не менее многие наши собеседники отмечали, что сначала нужно покойного завернуть в короткую простыню (до 1,5 м длиной), затем в длинную (около 2,5 м длиной). От ткани, из которой был изготовлен *кафен*,

отрезают нити, которыми и завязывают сверху полученный кокон. Наши собеседники специально обращали внимание, что шить эту одежду нельзя, можно только наметывать (наживуливать), ножницами работать тоже нельзя – только ножом.

В д. Юрт-Бергамак об одежде для умерших рассказали несколько иначе – здесь были упомянуты носки из того же материала, что и вся одежда, которые надевают на ноги.

У жителей деревни Берняжка одежда покойного состоит из куска ткани, закрывающего тело от бедер до колен, *этаплек* (перевод данного термина вызвал у нас затруднение, ближайшая аналогия сиб. тат *этэл* – подкладка на спинке рубашки), рубахи *очмак кюльмага* (сиб. тат., нижняя рубаха; ср. каз. тат. – *эчке кулмэк*), на голову женщинам одевают платок *яулык*, мужчинам – *чалму*. После этого тело оборачивают белым материалом, мужчин – 2 раза, женщин – 3 раза. Затем верхний слой ткани, обернутой вокруг тела, сшивают нитками без узлов *туин* и в трех местах перевязывают завязками.

Другие информаторы уточнили эту схему. По их рассказам, *очмак кульмак* – кусок полотна с отверстием для головы, сзади доходящий до пят, впереди – до колен. На паховую область укладывают кусок ткани *атаплек* (по звучанию и по смыслу прямая аналогия к уже упомянутым штанам *этаплек*). Далее умершего заворачивают еще в два куска полотна: *эчке цоатыр* или внутренняя рубаха (термин *эчке цоатыр* – составной, где сиб. тат *эчке* – нижний; *общетюрк. иц, эч* – внутреннее, внутренняя часть; т. е. *ицке, эчке кулмэк* – нижнее платье; *цоатыр*, ср. перс. *حادر* – *чодур, чадор* – покрывало⁹) и *тыпикэ цоатыр* – верхняя рубаха (сиб. тат., тарский говор *тышка, тыш якка* – наружу).

Имеются и другие сведения. Так, рубаху для покойного называют *киляк* (ср. узбек. *кяйлак* – рубашка¹⁰). Различают их у мужчин и женщин по длине: у первых – до колен, у вторых – до пят. Упоминаются и более простые варианты погребальной одежды – рубаха, платок (или чалма), верхнее полотно. Интересно и упоминание головного убора в погребальной одежде мужчин – *тостар*. У курдакских татар эта деталь погребальной одежды называлась так же¹¹. Исследователи отмечают широкое бытование этого термина в значении широких покрывал у барабинских и томских татар и чулымских тюрков в XVIII–XIX веках¹². В Средней Азии по крайней мере со средневековья фиксируется сходный термин *дастар* для обозначения одного из вариантов чалмы (ср. перс. *داستر* *dāstar* – чалма, тюрбан, платок)¹³.

В д. Чеплярово одежда покойника состоит из подгузника – *чивряк*, штанов – *штан*, рубашки – *килек, килят*, передника и косынки – *яулок, яулык* у женщин и чалмы у мужчин. Далее тело оборачивают материей, в которой информаторы называли три слоя: первый – *кульмак*, второй – *кульмак* и, наконец, третий – *кафенек*. Верхний слой материи перевязывается в трех местах (на голове, поясе и ногах) завязками – *бау*. По другим сведениям, рубах у покойного две, верхняя называется *тошкэцотыр*. Встречено упоминание и о нагрудниках, которые входят в комплект одежды умершей женщины.

По еще одному сообщению, одежда умершего состоит из штанов – *штан*, нижней рубахи до колен – *эчке кульмек*, верхней рубахи до пят – *усун кульмек* (букв. длинная рубаха), платка *яулык* или чалмы. Затем тело покойника заворачивают в *октовар кафеннык*, который перевязывают завязками *сирата чичеля боу* (примерный перевод: "то, чем завязывают для кладбища").

Информаторы называли и иные термины, которыми обозначались детали погребальной одежды. По этим данным, одежда умершего состоит из нижнего и верхнего *чаптра*. Верхний длиннее нижнего. Кроме этого, в состав одеяния входят штаны, вырезанные из белой ткани – *айактун* (сиб. тат. *айақтун* – штаны, возможная этимология данного термина – сиб. тат. *айақ* – нога, ср. каз. тат. *аяк*; сиб. тат.

тун – одежда, т. е. буквально получаем "одежда ног", которые кладут поверх тела), и рубахи – *ахырат-рубах* (букв. загробная рубаха). Рубаху надевают через голову и закрывают ей кисти рук. На голову покойного надевают чалму или платок. Нам рассказали также об использовании упрощенного варианта одежды умершего: нижняя рубаха *кафенный* и мешок, который надевают через голову и завязывают.

При работе с материалами по традиционной одежде тарских татар нами было отмечено совпадение некоторых терминов, которые используются для обозначения частей погребальной и, если можно так выразиться, не погребальной одежды, бытующей у живых. Речь, прежде всего, идёт о терминах типа: *айактун*, *кукракча*, *штан*, *эчке (ички) килек*, *кулмек*, *яулык*, *тастар*. Совпадение их с названиями частей современной одежды, в частности, и аялынцева заставляет нас обратиться к специальным исследованиям по одежде сибирских татар.

Наиболее цельно одежда курдакско-саргатских и тобольских татар конца XIX – первой трети XX в. рассмотрена в исследовании Е.Ю. Смирновой¹⁴. Описанный ею комплекс состоит из нательной одежды, верхней одежды, распашной плечевой и т. д. Чаще всего совпадают названия погребальной одежды с названиями нательной одежды и следующего за ней "слоя". По данным Е.Ю. Смирновой, мужская нательная одежда состояла из штанов, нижней рубахи – *ич штан*, *ички кулек*¹⁵; женская нательная одежда состояла также из нижней рубашки *ич кульмяк*, штанов *айактун*, *штан*, *ич штан*, нагрудника *кукракча*¹⁶. Совпадение, как видим, достаточно полное.

Следующий слой одежды – верхние рубахи и штаны у мужчин и платья у женщин. В комплексе погребальной одежды они называются *штан*, *усун кульмек* (длинная рубаха), *килек* (платье). Совпадают названия женских головных уборов. *Яулык* – это и головной убор умершей, и платок, который носят живые. Названия мужских головных уборов *тастар* и *чалма*, видимо, отражают заимствования, связанные с принятием мусульманства. В комплексе одежды, описанном Е.Ю. Смирновой, их нет, очевидно, приведённые термины бытовали в специфических комплексах одежды (например, священнослужителей). Заметим, однако, что термин *тастар*, по нашему мнению, появился раньше, чем началась исламизация тарских татар.

Другие названия погребальной одежды также свидетельствуют об иноэтничных заимствованиях – это название савана *кафэн*, *охыратлык*, имеющего широчайшие аналогии в погребальной одежде народов Средней Азии. Вполне оправданно, как нам кажется, связать заимствование этих терминов с влиянием бухарцев на тарских (шире, сибирских) татар. К этому же ряду можно отнести термин *чотыр (чапир)*, встречающийся в различных сочетаниях.

Время проникновения этих терминов в культуру аялынцева можно, по нашему мнению, приблизительно датировать, исходя из следующих фактов. При сборе информации мы обратили внимание на названия тканей, из которых в настоящее время шьют погребальную одежду, – *ак-нарзя*, *ак-товар*, *товар*, *коленкор*, *мануфактура*. Как уже отмечено, ткани, обозначенные этими терминами, явно покупные, что позволяет предварительно отнести появление этих терминов к концу XVIII – началу XIX вв.

Для уточнения предварительно обозначенных хронологических рамок бытования таких тканей необходимо отметить следующее. Опираясь на обнаруженные в узбекском языке соответствия термину *ак-нарзя*, можно сделать вывод о том, что ткани, которые называли *ак-нарзя*, *ак-товар*, *товар*, возможно, попадали в Сибирь из Средней Азии. Е.Ю. Смирнова считает, что кустарные среднеазиатские ткани появились в Сибири раньше, чем фабричные ткани российского производства. Время появления российских тканей Е.Ю. Смирнова относит к концу XIX – началу

XX вв¹⁷. К категории российских по происхождению тканей терминологически тяготеют *коленкор* и *мануфактура*. В эти же хронологические рамки укладывается появление *коленкора* у киргизов¹⁸. Таким образом, появление тканей кустарного производства и соответственно терминов, их описывающих, можно отнести к XVII–XVIII вв. Этому выводу не противоречат и определения тканей из могильника Бергамак II, сделанные В.Б. Богомоловым¹⁹.

Важно оценить также, насколько полно реконструирован нами комплекс погребальной одежды, ведь основаниями для этого были в основном терминологические материалы. Отметим, что в современных материалах по погребальной одежде отсутствуют описания верхней распашной плечевой одежды с рукавами и без них. Е.Ю. Смирнова приводит описание этого типа одежды и ее название – *камзол*. Женская одежда этого типа удивительно похожа на некоторые наши реконструкции, сделанные по материалам нескольких погребений могильника Бергамак II.

В качестве примера приведём сделанную нами реконструкцию одежды из погребения № 17 А, основанную на том, где (пространственно) были обнаружены находки (Рис. 1). При изучении этих материалов особое внимание мы обратили на две группы находок, концентрирующихся в грудной и поясной областях костяка.

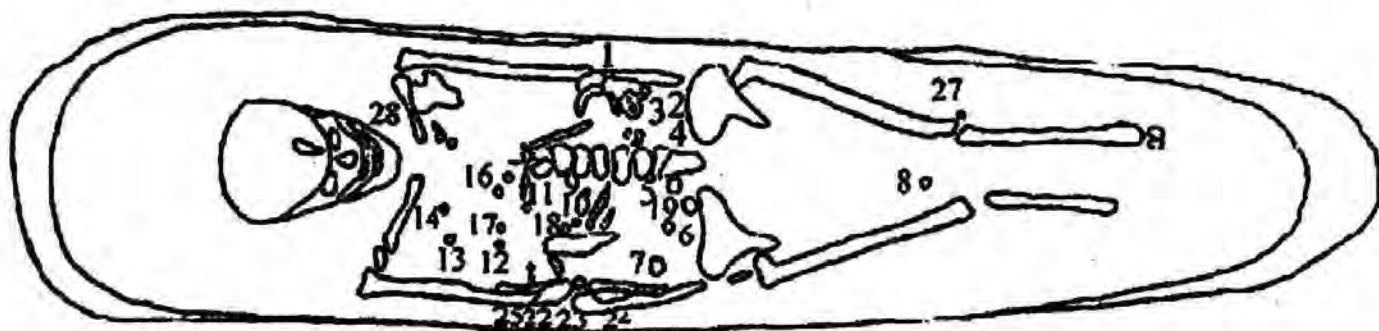


Рис. 1. План погребения № 17 А. Могильник Бергамак II. Автор работ – С.С. Тихонов. 1993 г. Рисунок подготовлен по материалам отчета о раскопках и публикации²¹

Находки:

- | | |
|--|-------------------------------|
| 1. Железное изделие | 18. Серебряная пуговица |
| 2, 3. Бронзовые жетоны | 19. Бронзовый бубенчик |
| 4. Серебряное изделие | 22, 23. Бронзовые жетоны |
| 5, 6, 7. Бронзовые бубенчики | 24. Бронзовая бляшка с ниткой |
| 8. Бронзовый напёрсток | 25. Бисер |
| 9, 10, 11, 12, 13, 14. Серебряные пуговицы | 26. Кольцо с печаткой |
| 15. Бусы | 27. Серебряное изделие |
| 16. Бронзовый жетон | 28. Серебряные бусы |
| 17. Бисер | |

Группа 4. Скопление серебряных пуговиц №№ 9–14, 18. Их расположение, как нам кажется, свидетельствует о том, что они были нашиты на одежду.

Группа 5. Бубенчики №№ 5–7, 19. Их расположение позволяет предположить, что они были нашиты на одежду вдоль подола.

Эти находки позволяют предположить, какая одежда была одета на умершую. С известной долей вероятности можно говорить о ней как о плечевой распашной одежде правого запаха типа *камзол*. Возможно, у *камзола* были короткие, до локтей, рукава. Обнаруженные в области грудной клетки предметы из группы 4, а также и предметы группы 5, видимо, были нашиты на внешнюю сторону правой полы, которая перекрывала неукрашенную левую²⁰.

И здесь представляется уместным привести отрывки из описаний камзолов, выполненные Е.Ю Смирновой. Она пишет: "... Праздничные безрукавки украшались рядами нашитых по бортам и подолу *монет* (*кумиш*) и проложенными в тех же местах *позументами* (*сукма*)...". Весьма ценно и другое наблюдение автора: "...Вообще же на безрукавку пришивали практически любые бляхи ювелирной работы, иногда фрагменты сломанных украшений (например, поясной застёжки или наконечника), красивые пуговицы и др. Связано это не только с недостатком монет (использовалась наряду с вышедшей из обращения и современная разменная монета), сколько тем, что традиционные украшения ломаются, ... использовать их сложно, а потерять жалко. Поэтому имеющиеся части старых украшений пришиваются ... дополняя, а иногда и заменяя, традиционную отделку..."²².

Можно предположить, что бытовавший у курдакско-саргатских татар в конце XIX – первой трети XX вв. тип верхней распашной плечевой одежды и способы её украшения имели генетическую близость с одеждой, реконструированной по материалам могильника Бергамак II. Напомним, реконструкция выполнена по материалам, отнесенным к раннему этапу существования могильника (конец XVI (?) – конец XVII в.).

В материалах, полученных из более поздних погребений, уже нет следов использования одежды типа камзол, что можно считать свидетельством использования в погребальном обряде уже не повседневной одежды, а специальной, сделанной для умершего. Представляется, что момент замены комплексов погребальной одежды приходится на промежуток между XVIII и началом XIX вв.

1. Корусенко С.Н. Этносоциальный и пофамильный состав татарского населения нижней Тары (последняя треть XVIII–XX в.) // Этнографо-археологические комплексы: проблемы социума и культуры. – Новосибирск, 1997. – Т. 2. – С. 184–185.

2. См., например: Белич И.В. Ханское кладбище // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск; Уфа, 1997. – С. 9–14; он же. О начале исламизации сибирских татар // История, краеведение и музееведение Западной Сибири. Проблемы этнографии и социологии культуры. – Омск, 1988. – С. 103–107.

3. См.: Корусенко М.А. Историография проблемы, источники и некоторые методические приёмы и методики для изучения погребального обряда сибирских татар в XVII–XX вв. – 20 с. – В печати.

4. Архив МАЭ ОмГУ. Ф. 2. П. 90-1–90-4: Тихонов С.С. Отчёт о раскопках в устье р. Бергамак Муромцевского района Омской области летом 1993 г. – Омск, 1994.; Архив МАЭ ОмГУ. Ф. 2. П. 118-1–118-4: Тихонов С.С. Отчёт о раскопках могильника Бергамак II в Муромцевском районе Омской области в 1996 г. – Омск, 1997.

5. Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовой р. Тара XVII–XVIII вв. (по археологическим и этнографическим материалам): Дисс. ... канд. ист. наук. – Омск, 1999. – 261 с.

6. Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения.... – С. 61–63.

7. Отправной точкой для хронологической привязки этого памятника служит датировка по нюрнбергским счётным жетонам, выполненная О.А. Милищенко. Счётные жетоны были обнаружены в ряде погребений первой группы. Жетоны из могил 35 и 43 принадлежат нюрнбергскому мастеру Хансу Краувинкелю и датируются концом XVII в.; жетоны из могилы 17 А принадлежат Конраду Лауферу и датируются второй половиной XVII в. Находка из могилы 30 при тщательном изу-

чении оказалась монетовидной подвеской, сделанной в подражание жетонам Хан-са Краувинкеля и Вольфа Лауфера, и условно датируется второй половиной XVII – началом XVIII в. При сопоставлении этого нумизматического материала с тем, который послужил основанием для датировки могильника Кыштовка II (Молодин В.И., 1979; Мельников Б.В., 1991; подробнее см.: Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения... – С. 54–55), мы и установили примерную временную границу существования этой группы погребений.

8. Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения... – С. 72–74.

9. О.А. Сухарева, рассматривая традиционную туникообразную среднелазийскую одежду, отмечала, что *чадра* (*чодур*) – женские покрывала, специфический вид выходной одежды персиянок, развилась из головной накидки – большого платка (*плата*). Об этом см.: Сухарева О.А. Опыт анализа покроев традиционной "туникообразной" одежды в плане их истории и эволюции // *Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки*. – М., 1979. – С.92.

В случае с деталью погребальной одежды тарских татар, мы, вероятнее всего, имеем место с расширительным толкованием термина *чадор* как покрывала не только женского, но и мужского.

10. М. Рузиева приводит данные о структуре погребальной одежды узбеков, содержащие множество совпадений в описаниях деталей одежды и их названий с сибирско-татарскими материалами. В частности, она упоминает детали савана – рубаха *куйлак*, штаны – *иштон*. См.: Рузиева М. Посмертная и траурная одежда узбеков г. Ташкента // *Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки*. – М., 1979. – С. 170.

11. Белич И.В., Богомолов В.Б. Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // *Экспериментальная археология*. – Тобольск, 1991. – Вып. 1. – С. 167.

12. Томилов Н.А. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. – Томск, 1980. – С. 153.

13. Мукминова Р.Г. Костюм народов Средней Азии по письменным источникам XIV в. // *Костюм народов Средней Азии*. – М., 1979. – С. 74.

14. Смирнова Е.Ю. Одежда татарского населения среднего Тоболо-Иртышского междуречья в конце XIX – первой трети XX века: Дисс... канд. ист. наук. – Омск, 1998. – 278 с.

15. Там же. – С. 24–25.

16. Там же. – С. 61, 64.

17. Там же. – С. 150.

18. Смешко Т.Н. Ткани в одежде киргизов (вторая половина XIX – начало XX в.) // *Костюм народов Средней Азии*. – М., 1979. – С. 224–225.

19. Богомолов В.Б. Ткани XVII в. тюркского населения бассейна р. Тары // *Этнографо-археологические комплексы: проблемы социума и культуры*. – Новосибирск, 1996. – Т. 1. – С. 112–117.

20. Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения... – С. 44.

21. Татауров С.Ф., Тихонов С.С. Могильник Бергамак II // *Этнографо-археологические комплексы: проблемы социума и культуры*. – Новосибирск, 1996. – Т. 1. – С. 77–79.

22. Смирнова Е.Ю. Одежда татарского населения... – С. 73–74.

О ГОЛОВНЫХ УБОРАХ КУРДАКСКО-САРГАТСКИХ ТАТАР*

Если рассматривать в целом круг аналогий, связанных с головными уборами курдакско-саргатских татар, то выясняется, что развитие их происходило в рамках общей тенденции, которую можно условно назвать "азиатской". Классическая статья О.А. Сухаревой "Древние черты в формах головных уборах народов Средней Азии"¹, в которой детально рассматривается развитие как мужских, так и женских головных уборов среднеазиатского населения от наиболее архаичных форм, не потеряла актуальности и доныне. Эта статья во многом избавляет нас от необходимости сравнивать конкретные головные уборы курдакско-саргатских татар с такими же у ряда народов. Мы считаем такой анализ лишним, поскольку он не даст практически новых результатов, особенно если учитывать достаточно поздний материал по головным уборам курдакско-саргатских татар, которым мы располагаем. С нашей точки зрения, более уместным будет выявление некоей культурной общности, куда входят и сами курдакско-саргатские татары и соответственно их головные уборы. В последнее время нами предпринят ряд попыток определить общность сходных культурных явлений, сложившуюся в результате процессов культурной диффузии на территории Западно-Сибирской равнины, через понятие "диффузно-культурный ареал"². Поэтому в настоящей работе мы будем касаться лишь тех культурных параллелей и аналогий головным уборам курдакско-саргатских татар, которые находятся в рамках этого диффузно-культурного ареала и подтверждаются этимологически.

Шапки (в целом) курдакско-саргатских татар находят, например, прямые аналогии в комплексе одежды древних тюрков. В частности, типы тюбетеек курдакско-саргатских татар в виде невысокого конуса или пирамиды укладываются в типологию головных уборов, предлагаемую В.Д. Кубаревым по материалам древнетюркских изваяний Алтая³. Так, широко распространенные у курдакско-саргатских татар тюбетейки, верх которых составлялся из различного количества клиньев и имел форму невысокой пирамиды или выкраивался в виде круга с вырезанным сектором и приобретал после сшивания форму невысокого конуса можно соотнести с I типом головных уборов древних тюрков, а именно – с шапочками конической или сфероконической формы, плотно облегающими голову. Такая форма головных уборов была наиболее распространенной у кочевников Средней и Центральной Азии, и мы можем связать тюбетейки курдакско-саргатских татар с общетюркской культурной традицией.

Мужские и женские головные уборы курдакско-саргатских татар с точки зрения покроя, материалов, изготовления и пр. рассмотрены нами в ряде работ⁴. В этой статье мы будем исследовать наиболее информативные, с нашей точки зрения, предметы, а именно – женский головной убор *сарауц* и мужскую тюбетейку *кэбец*.

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, грант 00-06-80285.



Таблица I. Курдакско-саргатская татарка в головном уборе *сарауц* и накиннутом поверх платке

Женский головной убор типа *сарауц* (Таблица I, II) был распространен не только среди курдакско-саргатских, но и у остальных групп тоболо-иртышских татар, а также у томских татар и барабинцев⁶. Упоминание об этом головном уборе и краткая характеристика его присутствует во всех, правда немногочисленных, работах, посвященных традиционной одежде сибирских татар⁷. В большинстве работ авторы выявляют очень широкий круг аналогий, в том числе с головными уборами многих сибирских народов – бурят, нганасан, селькупов, южных хантов, эвенков, а также башкир, чувашей, восточных мари, удмуртов, коми, коми-пермяков и др. Вне всякого сомнения, авторы этих работ сме-

шивают конкретный головной убор типа *сарауц* с действительно широко распространенными головными повязками. Собственно головная повязка, в том числе и на жесткой основе, архаичная по своей сути, имела очень широкое распространение, выполняя первоначально простую функцию поддерживания волос⁸. В связи с этим возникает необходимость сузить круг рассматриваемых аналогий, придерживаясь точки зрения Г.М. Василевич, которая заключается в следующем: когда совпадения в области материальной культуры могут быть соотнесены с общностью в языках, становится более вероятным факт, что исследователи имеют дело с генетическим родством⁹. Такой подход позволит нам рассмотреть происхождение и развитие головного убора типа *сарауц* с наибольшей степенью достоверности, а затем, на основе структурирования головных уборов, близких по типу, мы попытаемся выполнить реконструкцию и определить его изначальную, наиболее архаичную форму.

Наиболее точную аналогию *сарауц* курдакско-саргатских татарок находит в головных уборах крышенок Заказанья и Восточного Закамья – *сюреке*, которые никогда не носились мусульманками¹⁰. *Сюреке* "представляли собой полоску ткани, нашитую на картон или бересту, украшенную вышивкой... К верхнему краю основной полосы пришивали кусок ткани... из ситца или пестряди... Этот кусок при надевании убора покрывал темя, затылок, шею и спускался на спину. Конец его орнаментировался вышивкой или бахромой..." Таким образом, если учесть наличие пришивного клапана (Таблица II, рис. 1), *сарауц* курдакско-саргатских татарок практически идентичен *сюреке* крышенок. У крышен, особенно закамских и заказанских, вообще сохранились более архаичные формы костюма, чем у мусульманок, что связано с изолированностью этой группы вплоть до начала XX века¹¹ и отсутствием влияния тюркских народов. Следовательно, можно связать наличие сходных черт в *сарауц* и *сюреке* с более древней культурной общностью, чем тюркский мир.

В литературе головные повязки крышенок рассматриваются как один из архаичных элементов комплекса головных уборов поволжских финнов. Например, у мари в IX–XI вв. была распространена налобная повязка на жесткой основе¹². Тем не менее лишь факт наличия в комплексе одежды сходной повязки-диадемы не дает нам основания связывать *сарауц* именно с финно-угорской культурной традицией.

Поэтому обратимся к одному из элементов *сарауц*, а именно – к упомянутому выше рулику из ткани, обвитой золотой нитью (Таблица II, рис 1–2). Такого именно рода спиральные украшения отмечены как традиционно финские¹³. Более того, у поволжских финнов (мурома) в средневековые зафиксированы женские головные уборы в виде жгутов, обвитых металлическими спиральками¹⁴. В состав женского головного убора мордвы с X в. входит *пулокерь* – накосник, основу которого составляла трубка из луба, обмотанного бронзовой спиралью¹⁵. Интересно, что у прибалтийских финнов (корела) в XII–XIV вв. фиксируются головные украшения *сюкере*, которые представляли собой диадему, сплетенную и свитую из тонких серебряных проволочек¹⁶. Попутно заметим, что еще в XIX в. у замужних ижорских женщин бытовала архаическая прическа, в состав которой входили жгуты волос *сюкярет*, уложенные на висках¹⁷.

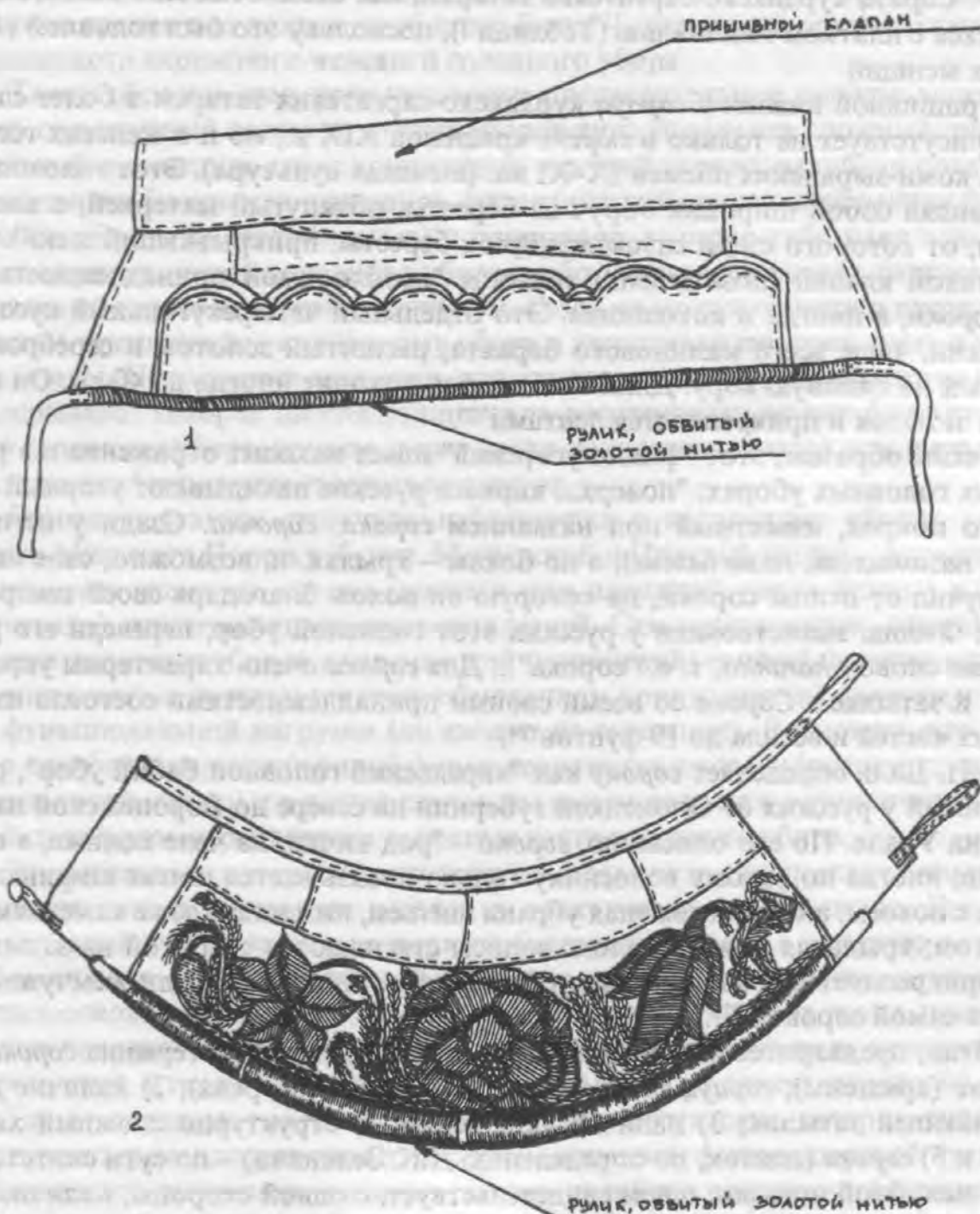


Таблица II. Рис. 1. Головной убор *сарауц* с клапаном, украшенным позументом.

Рис. 2. Головной убор *сарауц*, украшенный золотым шитьем

Таким образом, очевидна связь *сарауц* курдакско-саргатских татарок, через *сюреке* кряшенок, с головными уборами финно-угорских средневековых племен. Кстати, в женских погребениях жемайтских могильников, относящихся к V–VIII вв., обычны головные венки из бронзовых спиралей¹⁸. Кроме того, в литературе неоднократно отмечалось, что женские головные уборы этого типа представляли собой сложный комплекс, состоявший в основном из повязки, венчика и покрывала. Так, рассмотренный кряшенский *сюреке* состоял из собственно *сюреке*, наушников *чичеге* и покрывавшего все это платка. У кряшен бывш. Челнинского кантона к *сюреке* прикрепляли покрывало в виде полотенца, называвшееся *тас-тар*¹⁹. Женский головной убор мордвы состоял из покрывала, придерживавшегося на голове налобной повязкой и металлическим венчиком²⁰. Есть версия, что венчик служил девичьим убором, а головной убор с покрывалом носили замужние женщины²¹. *Сарауц* курдакско-саргатские татарки, как было отмечено выше, носили в комплексе с платком или шалью (Таблица I), поскольку это был головной убор замужних женщин.

Пришивной клапан в *сарауц* курдакско-саргатских татарок в более сложном виде присутствует не только в *сюреке* кряшенок XIX в., но и в женских головных уборах коми-зырянских племен IX–XI вв. (вымская культура). Этот головной убор представлял собой широкий обруч из бересты, обтянутый материей, с закрытым верхом, от которого сзади спускался кусок бересты, прикрывавший шею²². Кроме того, такой клапан (позатылень) является "необходимой принадлежностью русской *сороки*, а иногда и кокошника. Это отдельный четырехугольный кусок цветной ткани, чаще всего малинового бархата, расшитый золотом и серебром и наклеенный на липовую кору. Длина его сторон достигает иногда до 40 см. Он надевается на затылок и прикрепляется лентами"²³.

Таким образом, этот "финно-угорский" пласт находит отражение и в русских женских головных уборах: "поверх... каркаса русские накидывают узорный платок особого покроя, известный под названием *сорока*, *сорочка*. Сзади у него хвост (также *назатылень*, *позатылень*), а по бокам – крылья, и, возможно, свое название он получил от птицы сороки, на которую он похож благодаря своей пестрой расцветке. Финны заимствовали у русских этот головной убор, перевели его русское название словом *harakka*, т. е. "сорока"... Для *сороки* очень характерны украшения на лбу и затылке... *Сорока* со всеми своими принадлежностями состояла из 14 отдельных частей и весила до 19 фунтов"²⁴.

В.И. Даль определяет *сороку* как "карельский головной бабий убор", распространенный у русских от Олонецкой губернии на севере до Воронежской на юге, а также на Урале. По его описанию, *сорока* – "род кички, на челе пониже, а с боков повыше; иногда по такому волоснику только повязывается шитая ширинка, и это сорока с повоем; а сорока сажена убрана шитьем, низанием, даже камнями либо жемчугом; крылатая или с крылом: волосы стягиваются сдеригой на затылке, сорока прикрепляется сзади крыльями, лопастями; иногда спереди жемчужная подвязь, на самой сороке..."²⁵.

Итак, предварительно отметим следующее: 1) сходство термина *сорока* (рус.) с *сюреке* (кряшены), *сарауц* (курд.-сарг. тат.), *сюреке* (корела); 2) наличие детали, закрывающей затылок; 3) наличие украшений; 4) структурно сложный характер *сороки* и 5) *сорока* (платок, по определению Д.К. Зеленина) – по сути синтез покрывала и налобной повязки, о чем свидетельствует, с одной стороны, наличие хвоста на затылке и то, что сорока надевается поверх каркаса, а с другой – наличие украшений на лбу.

Относительно каркаса как составной части русского головного убора, поверх которого надевалась сорока, можно сказать, что у одного из финно-угорских по-

волжских племен (мордва) в женском головном уборе, состоявшем из покрывала, налобной повязки и венчика, покрывало не облегалo голову, в лобной части приподнимаясь над ней благодаря подложенной снизу жесткой основе. Возможно, основой головного убора служила сшитая из ткани или войлока шапочка, на которую надевали покрывало и венчик²⁶. Поэтому мы в качестве структурной единицы головного убора типа *сарауц* отметим еще отдельный изготовленный каркас или жесткую основу, выполнявшую формообразующую роль, в результате чего весь головной убор приобретал законченный вид. По данным М.Л. Бережновой, у русских юга Западно-Сибирской равнины сохранились отдельные упоминания о женском головном уборе, подобном кичке с рогами (*сонец, капор, каптур*), который крепился на основе, надеваемой непосредственно на голову. Эта основа в виде обруча из ткани "в последние годы воспринималась информаторами как средство улучшить свой внешний вид: "Если у какой [женщины] волосы жидкие были, шили рубчик из тряпок под платок, чтоб выше было"²⁷, хотя такой обруч по сути – основа архаичного каркасного женского головного убора.

Таким образом, суммируя некоторые предварительные выводы, можно определить структурный состав головных уборов типа *сарауц* как сложный, многокомпонентный и выделить его составляющие: жесткий каркас, налобная повязка с украшениями из бисера или вышивкой, металлический спиральный венчик (или жгут из ткани, обвитый золотой нитью) и покрывало, которое либо накидывалось поверх названных частей головного убора, либо надевалось поверх каркаса и удерживалось на голове повязкой и венчиком. Сюда же можно отнести и кусок материи (бересты), крепившийся к головному убору и прикрывавший темя, шею, а иногда и часть спины. Не вызывает сомнения, что эта деталь является рудиментом головного покрывала, которая впоследствии стала восприниматься как фрагмент собственно головного убора, причем сверху стали накидывать платок или шаль, так что произошло дублирование сходных элементов.

Отмеченная выше структура наблюдается и в головных уборах замужних женщин Минского Полесья (бывш. Мозырский и Пинский уезды) – *пухоука, голова* и *ламец*, состоящих из основы (повязки или шапочки), чехла (чепца) и наметки (покрывала), различающихся лишь деталями²⁸. Сам исследователь отмечает сходство этих головных уборов с черемисской (марийской) *сорокой*, а также останавливает внимание на толстом шнурке, обмотанном вокруг основы *пухоуки* и не несущем функциональной нагрузки (он ничего не скрепляет). Возможно, что шнурок этот в еще более редуцированной форме сохранился в *сарауц* (рулики из ткани, обвитые золотой нитью) и в таком случае мы имеем дело не с металлическим венчиком, а со шнуром, скреплявшим основные части головного убора.

Все названные элементы присутствуют в *сарауц*, хотя в процессе его развития произошел синтез отдельных деталей в практически единое целое. Изначально этот головной убор состоял из каркаса (превратившегося в жесткую картонную или берестяную основу), налобной повязки с украшениями (ткань, которой обтягивалась основа), металлического венчика или шнура (рулик из ткани, проходящий по краю повязки-диадемы) и покрывала (сохранившегося в виде клапана, закрывающего темя, а также в виде свободно набрасываемого платка или шали).

Таким образом, головной убор курдакско-саргатских татарок типа *сарауц* представляется нам достаточно отчетливым влиянием финно-угорской культурной традиции, хотя, например, у южных хантов налобная повязка, носящая название *саровать*, не имеет ничего общего со структурой рассмотренного выше головного убора, а выполнена полностью из бисера.

Предпринятая нами попытка реконструировать архаичную форму головного убора типа *сарауц* позволила нам очертить достаточно широкий ареал его распро-

странения, выявить некоторые тенденции его развития, но не решила вопроса о происхождении этого головного убора. На наш взгляд, основа лежит достаточно глубоко (у финно-угров мы имеем дело лишь с ее редуцированными или измененными формами), а именно – в иранской культурной традиции. В основе *сарауц*, скорее всего, лежит чалмообразный головной убор, зафиксированный на кушанских статуэтках из Согда²⁹, различные формы которого в той или иной степени присутствуют в комплексах женской одежды народов Средней Азии. Локальные варианты, обусловленные различными факторами, тем не менее сводятся к практически единой структуре такого сложного головного убора: 1) шапочка (или твердый каркас), надеваемая непосредственно на голову; 2) чалма в виде куска ткани, накрученная поверх шапочки; 3) налобная повязка; 4) большое покрывало, завершающее всю композицию.

Так, женский головной убор таджиков состоит из чалмы *салла*, большого головного платка и налобной повязки *сарабандак*, причем последние могли быть и жесткими³⁰. У узбеков Хорезма одним из типов головного убора был так называемый узбекско-таджикский, состоявший из шапочки с накосником, прямоугольного платка, закрывающего грудь, налобной повязки *пеишонабанд* и большого верхнего платка *румол* или *сарбанд*³¹. У нуратинских таджичек чалмообразный головной убор состоял из шапочки *култапушак*, чалмы *салла* и куска ткани *лачак* под подбородком. Существовал особый способ повязывания чалмы, который назывался *кучкорак*: поверх чалмы повязывали сложенный косой полоской цветной шелковый платочек *пеишонабандак*³². В Самарканде по выходе замуж молодуха до рождения первого ребенка носила девичью шапочку *туппи*, но поверх надевала повязку *пеишонабанд* из сложенного наискось платка и накидку на голову *сарандоз*. Полный женский головной убор в Самарканде состоял из шапочки, к которой прикрепляли широкую плетеную шелковую тесьму *банди кулута*, наворачываемую на шапочку, куска ткани – *лачак* – под подбородком и чалмы *салла*³³. Напомним, что в *пухоуке* полесских женщин также присутствует шнур, который ничего ни к чему не привязывает, то есть роль его прочно забыта. *Банди кулута* и его роль в самаркандской женской чалме были также забыты уже в 1870-х годах. В головном чалмообразном уборе узбеков Хорезма – *лачек* – поверх основы в виде высокой плоской шапочки *тахья* также наматывались шнурки *кур*³⁴.

У туркменок бытовал свадебный головной убор на каркасной основе – *хасаба*, выполненный из жгутов травы, обтянутый тканью, с большим количеством украшений, имевший форму цилиндра или расширяющийся кверху. Тюрбанообразные головные уборы туркменок состояли из основы (мягкой шапочки или твердого каркаса), полотнищ ткани и платков, а также украшений головного убора. В литературе эти черты головных уборов туркменок рассматриваются как архаические и восходящие к тем же кушанским статуэткам³⁵. У одного из туркменских племен – сарыков – вышитый красный суконный чехол, надевавшийся на твердый каркас, назывался *солоуч*³⁶.

Казахский свадебный головной убор *сзукеле* состоял из жесткой основы, на которую надевался собственно *сзукеле* из тонкого фетра, обшитый яркой тканью, а поверх набрасывалось большое покрывало *желек*. На территории бывш. Тургайской области молодые женщины носили в начале XX в. головной убор *сулама* (*сзукеле жаулык*), восходящий к *сзукеле* и состоящий из основы – плотного каркаса из картона (войлока) – в виде высокого усеченного конуса, обшитого тканью, конец которой свободно спускался на спину. Такой головной убор был свойственен всему северо-восточному Казахстану. Головной убор замужней казахской женщины состоял из нижнего покрывала и тюрбана или чалмы. Следы использования твердого каркаса для тюрбана молодых женщин зафиксированы в бывш. Акмо-

линской области и в восточной части Семиречья. Чалмообразный головной убор был обязательным для замужней казашки, и исследователи связывают это с общей среднеазиатской традицией³⁷.

Скифские женские головные уборы, напоминавшие "позднейшие русские кокошники", представляли собой тканевую основу с золотыми пластинами. Иногда к такому головному убору добавляли снизу начельные ленты из кожи или ткани с украшениями; сверху накидывалось покрывало, ниспадавшее на спину и плечи³⁸. Скифский костюм вообще, его отделка и принцип построения связываются исследователями с общеиранской, среднеазиатской традицией³⁹.

При анализе терминов, связанных с рассматриваемым головным убором, выясняется вот что: наиболее часто для обозначения чалмы употребляется термин *салла*, относительно значения которого высказывается мнение, что происходит он от средневекового тюркского термина "корзина, носилки"⁴⁰, но в более позднем толковании *салла* означает лишь головной убор, и механизм перенесения названия остается исследователям неясным. Тем не менее та же О.А. Сухарева отмечает, что в XVIII в. в Бухаре женская чалма имела плетеный каркас, "лукошко", по сообщению Филиппа Ефремова⁴¹. Последний факт, в соотнесении с указанной выше особенностью женского головного убора туркменок (*хасаба*) – каркаса из жгутов травы, может стать подтверждением того, что архаичный женский чалмообразный головной убор имел в основе жесткий плетеный каркас. Относительно термина *хасаба* скажем, что он не диссонирует с нашими умозаключениями, поскольку в форме *qasab* фиксируется в древнетюркском языке с XI в. в значении "полотно, шитое золотом и серебром; парча"⁴² и характеризует внешний вид головного убора, его декор, но отнюдь не материал, из которого изготовлена плетеная основа. Интересно, что по данным Д.Г. Тумашевой, у тобольских татар термином *тубал* обозначается и лукошко, и круглый футляр, а в качестве примера в словарной статье приведено выражение "пурек тубалы" – круглая шапка⁴³.

С термином *салла* мы можем связать, с одной стороны, *сылавыч* мишарей Мордовии, представлявший собой чепец с лопастью сзади и накошником в виде открытой трубочки, в которую пропускались косы (шапочки с такого рода накошниками характерны для многих народов Средней Азии), а с другой – упоминавшийся вышитый чехол *солауч*, надевавшийся сарычками поверх жесткого каркаса и *сулама* казашек.

В то же время термины *сарауц* (курд.-сарг. тат.), *сюреке* (кряшены), *сорока* (рус.), *саровать* (ханты), *һараус* (башкиры), *сарандоз* (Самарканд), *сарбанд* (узб. Хорезма, бухарские ирони), *сарабандак* (таджики) несут в себе отчетливую общую основу, которую мы выводим от персидского "сар" – голова. Отсюда в прямом переводе *сарандоз* – "накидка на голову" (от "сар" – голова и "андаз" – бросать, кидать), *сарбанд* – "головная повязка" (от "сар" – голова и "банд" – повязка), а термины *сарауц*, *сюреке*, *сорока*, *саровать* и *һараус* явно восходят к общей основе *сар*. Значение их может быть определено как "головной убор". Известно, что в тюркских языках широко распространен словообразовательный аффикс *-гоч/-гуч/-гыч*. Наиболее раннее появление термина *sarayuc* в письменных источниках – словарь Махмуда Кашгарского (XI в.), в значении "покрывало, закрывающее голову и лицо женщины"⁴⁴. Здесь очевидно характерное для тюркских языков присоединение к корню *sağ-* словообразовательного аффикса *-уц* в сочетании с эпентезой фонемы [а], поскольку для тюркской фонетики неприемлемо сочетание смычной дрожащей [р] и глубокой фриктивной [γ] фонем. Следовательно, в термине *сарауц/сарауц/сорооч* произошло слияние персидского корня "сар" ("голова") и тюркского словообразовательного аффикса *-гуч*, давшее в итоге значение "головной убор". Кроме того, общность происхождения подтверждается и на морфологическом уровне –

структура рассмотренных головных уборов, несмотря на множество вариантов, в достаточной степени едина. Справедливости ради следует отметить и наличие головных уборов, название которых можно связать с древнетюркской основой *su-* (тянуть, протягивать), от чего древнетюркск. *suluq* (чалма): *салла* у узбеков, *селде* у киргизов и др.

Наши выводы могут быть подтверждены еще и тем, что древний чалмообразный женский головной убор, к которому, по нашему мнению, восходит *сарауц* курдакско-саргатских татарок, изначально связывался с рождением ребенка. Древние кушанские статуэтки в "архаической чалме" изображают, по мнению исследователей, богиню-мать⁴⁵, а свадебный туркменский головной убор *хасаба* связывается с древним культом богини плодородия⁴⁶. В Средней Азии существовал обряд надевания чалмы на женщину после рождения первого ребенка – *саллабандон*, знаменующий переход женщины в следующий возрастной класс⁴⁷. У народов Поволжья, например мордвы, полный головной убор описанного типа носили замужние женщины⁴⁸, как и сороку у русских⁴⁹. Зафиксированный М.Л. Бережновой валик из ткани, который надевали под платок русские женщины на юге Западно-Сибирской равнины и который является рудиментом архаичного каркасного головного убора, также был принадлежностью костюма исключительно замужних женщин⁵⁰. У курдакско-саргатских татарок *сарауц* впервые надевали на невесту во время свадьбы при переходе ее в категорию замужних женщин. В этом случае мы наблюдаем тенденцию утраты связи между сменой головного убора и первым материнством, отмечаемую исследователями⁵¹, при сохранении самого факта надевания женского специфичного головного убора.

Сам факт ношения замужними женщинами головного убора каркасного типа имел достаточно широкое распространение и подчас выходил за рамки традиционного комплекса одежды, проявляясь в самых неожиданных местах. Так, по воспоминаниям начальника канцелярии Министерства двора Российской империи А.А. Мосолова, на придворных балах начала XX в. "...замужние женщины являются в диадемах, а барышни – с цветами в волосах"⁵². То, что упоминаемые диадемы представляли собой два ряда крупных бриллиантов ("равé", т. е. "мостовая"), никоим образом не заслоняет собственно архаическую традицию ношения специального женского головного убора рассматриваемого типа. А о глубокой архаичности традиций может свидетельствовать, например, то, что головной убор старообрядческих православных монахинь ("иночество") состоял из камилавки (шапки), наметки (головного покрывала) и апостольника (покрывала на шею и грудь)⁵³, то есть по сути представлял собой один из вариантов женского каркасного головного убора.

Таким образом, женский головной убор курдакско-саргатских татарок типа *сарауц*, по нашему мнению, ведет происхождение от древнего иранского женского чалмообразного головного убора. Посредниками в распространении головного убора этого типа на обширной территории, включающей Волго-Камский регион, Урал, Западную Сибирь и отчасти европейскую Россию, стали носители культуры, которую можно связать с финно-угорской традицией. Иранский компонент в культуре угорских народов Западной Сибири прослеживается по археологическим материалам с эпохи бронзы – раннего железа⁵⁴, а последние исследования, касающиеся материальной культуры хантов, свидетельствуют о сохранении многих иранских компонентов в одежде восточной группы хантов вплоть до середины XX в.⁵⁵. Мы считаем наличие архаичного женского головного убора *сарауц* у курдакско-саргатских татар опосредованным результатом участия в их этногенезе групп угорского населения, массовая ассимиляция которого началась в лесном Прииртышье с начала XIII в.⁵⁶.

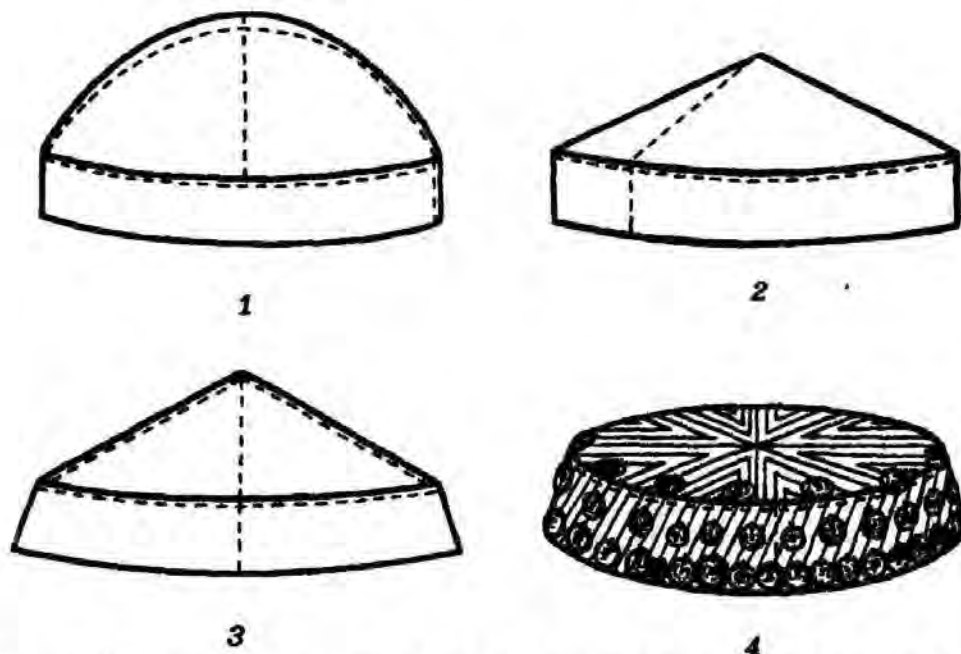


Таблица III. Рис. 1. Мужской головной убор кэбец полусферической формы. Рис. 2. Мужской головной убор кэбец конической формы. Рис. 3. Мужской головной убор кэбец в форме четырехгранной пирамиды. Рис. 4. Мужской головной убор кэбец в виде усеченного конуса, украшенный монетами

Как нами было отмечено ранее⁵⁷, основное название тюбетейки у курдакско-саргатских татар, как и у всех почти групп сибирских татар, – *кэбец /кабец /кобец /кэбеч /кабач*. Интересно, что подобного термина для обозначения мужских шапочек из ткани не зафиксировано ни у тюркских народов, ни у финно-угров, хотя наличие контактов различного уровня позволяет, как правило, выявить круг аналогий в культуре этих народов. Собственно типы покроя и декора рассматриваемых головных уборов легко систематизируются и укладываются в определенную "азиатскую" культурную традицию. Казалось бы, и термин должен быть понятным и иметь параллели в других языках и культурах. Тем не менее мужские шапочки этого типа у поволжских татар называются *кэлэпуш* и *такья*⁵⁸, у чувашей – *тухья*, у удмуртов – *такья*⁵⁹, у узбекско-таджикского населения Бухарского оазиса – *аракчин*, *туппи*, *калануш*⁶⁰, у населения Фергано-Таджикского региона – *дупи*, *каллэпуш* и *аракчин*⁶¹, у туркмен – *тахья*, *тайха*, *борик*, *калпак*⁶², у узбеков Хорезма – *тахья* и *топпи* (*топпы*)⁶³ и т. п.

На первый взгляд, термин *кэбец* "повисает в воздухе". Однако мы попытаемся его этимологизировать, исходя из значения корня "qар", присутствующего в тюркских языках и зафиксированного в словаре Махмуда Кашгарского в двух значениях: I. сосуд, мех, бурдюк, мешок; II. (мед.) оболочка плодного пузыря, послед⁶⁴. Тюрки Южной Сибири одним словом "кап" называли послед, рубаху и мешок⁶⁵. У казанских татар кап переводится как куль. В киргизском языке кап означает, наряду с мешком, и футляр, оболочку, ножны, как и в алтайском. В турецком языке к этим значениям добавляется и более широкое значение – наружный покров, крышка, верх. Вполне логичным представляется, что в термине *кэбец* нашла отражение древнетюркская основа qар в значении "оболочка, покров", тем более что примеров производных слов в тюркских языках более чем достаточно: древнетюркские *qараq* (крышка, крышка), *qарсиq* (мешочек), *qаруаq* (колпачок, надеваемый на саадак); турецкие *карата* (закрытие, покрытие, скрывание; комплект одежды), *кармаси* (торговец готовым платьем и обувью), *карнисе* (ист. парадная ме-

ховая одежда, шуба); киргизские *qarсыq* (мешок, мешочек), *qarqaq* (крышка, покрывало). Совершенно очевидна связь основы "кап" с одеждой, которая представляет собой именно оболочку, покров и т. п. В частности, для тюрков Средней Азии (каракалпаков, кыпчаков, тюрков-курама) еще в начале XX в. были характерны "дождевики", надеваемые в непогоду поверх одежды и представлявшие собой как бы мешок. Назывались они *кебенэк*, *купэ* или *коппо*⁶⁶. У узбеков термином *кебанак* обозначался войлочный халат, верхняя одежда чабанов в непогоду, а в турецком языке *kebe* означает плащ из грубого войлока, бурку, кошму, а *kerenek* – дождевой плащ из войлока. На Северном Кавказе как у тюркоязычных народов, так и у осетин, адыгейцев, кабардин, черкесов (несомненно под тюркским влиянием) также распространена пастушеская одежда из бумажного войлока, причем в отдельных случаях "пришивалось нечто вроде капюшона или круглого колпака... иногда носимого и поверх папахи"⁶⁷. В Карачае и Балкарии наиболее распространенным названием такой одежды было *гебенек*, у кабардинских пастухов – *гуэбэнеч*, у осетин-дигорцев – *габана*, у абхазов – *агуабанак*⁶⁸. Казахи также называют одежду из войлока *кебенек*⁶⁹.

Славянскими народами также были восприняты, скорее всего от тюрков, и термины, и собственно одежда. Так, у украинцев *кобеняк* – верхняя, главным образом дорожная одежда из толстого сукна с капюшоном⁷⁰. В одежде белорусов XVI–XVIII вв. бытовал *кобеняк/копеняк*, представлявший собой плащ без рукавов для защиты от непогоды⁷¹. У русских также была распространена в XIII–XVII вв. войлочная одежда в виде плаща-дождевика с капюшоном⁷². В.И. Даль зафиксировал в Архангельской и Вологодской губерниях России термин *кабат* – "длинная верхняя рубаша, надеваемая крестьянами сверх кафтана", а для Казанской губернии – *кибка* – "чувакская женская верхняя рубаша, которую и русские бабы носят в работе, как лоповые извозчики в Нижнем мордовские рубахи"⁷³. Об использовании русским населением Архангельской губернии наверхниц – чехлов из ткани, надеваемых на кафтан, шубу или малицу во время мокрой, грязной и пыльной работы под названием *кабат* пишет Н.Ф. Прыткова. Она отмечает, что один и тот же тип наверхниц бытовал у северных хантов, русских и коми (ижемцев) – туникообразного покроя, с прямыми длинными рукавами и круглыми вырезом для головы⁷⁴.

Итак, становится ясным, что одежда, в названии которой имеется древнетюркский корень *qar*, представляла собой по сути покров, оболочку, причем сшита была чаще всего из войлока или сукна. Основа "кап" сохранялась в терминологии одежды очень обширного региона вплоть до XX в., причем и в языке сибирских татар в различных значениях – от оболочки, чехла до конкретных обозначений одежды. Пользуясь "Словарем диалектов сибирских татар" Д.Г. Тумашевой, приведем несколько примеров. *Кэпрэн/кибрэн/кипрэн/капсау* – нижняя наволочка, наперник; *кип* – внешний вид; *кап* – мешок, сумка, карман; *капкак/йапкак* – крышка; *каптал* – халат, в который раньше заворачивались женщины, кафтан; *кып* – обшивка, материя на верх шубы; *кытлау* – покрывать материей шубу⁷⁵. С точки зрения фонетики в корне "кап", после присоединения к нему словообразовательного аффикса -ач/-еч/-ец, звук [п], попадая в интервокальную позицию, озвончается и превращается в [б], результатом чего стал термин *кэбец/кабец/кобец/кэбеч/кабач*. Роль же словообразовательного аффикса здесь состоит в указании на назначение предмета.

Как видим, ни один из рассматриваемых терминов не относится к головным уборам, однако мы связываем название *кэбец* именно с основой "кап", что, на наш взгляд, вполне логично и не диссонирует ни с одним из смысловых оттенков в приведенных названиях. Тем не менее, чтобы приблизиться все-таки к головным уборам, обратимся к такой детали войлочных плащей-дождевиков (которая была поч-

ти обязательной), как капюшон, причем наиболее характерен в этом смысле *гебенек* карачаевцев и балкарцев. На помещенном в монографии Е.Н. Студенецкой изображении этого *гебенек* отчетливо виден капюшон, максимально приближенный по форме к сферическому головному убору, скрепленному с плащом лишь неширокой перемычкой на затылке⁷⁶. Вполне возможно, что термином *гебенек* могли обозначать и отдельно капюшон как составную часть войлочного дождевика, а впоследствии – и самостоятельный головной убор. Кстати, в славянских языках эта основа в названиях головных уборов сохранилась вплоть до наших дней. Например, мужской головной убор из войлока с широкими полями у украинцев в XVI–XVIII вв. назывался *капелюх*, у белорусов – *каптур*⁷⁷. Последний термин у русских в этот же период применялся для обозначения зимнего головного убора замужних женщин, который надевался поверх повседневно носимого⁷⁸. В уже цитировавшейся нами работе М.Л. Бережновой упоминается головной убор замужних женщин юга Западно-Сибирской равнины, одним из названий которого был *каптур*⁷⁹. Кроме того, В.И. Даль приводит термины *кибалка*, *кибка*, употреблявшиеся в Курской, Орловской и Пензенской губерниях России в значении "твердо выстеганный подкапок, волосник, шапочка под повязку"⁸⁰.

Чтобы завершить тему широкого распространения в различных языках терминов одежды, восходящих к древнетюркской основе *qar* в значении покрова, оболочки, крышки и т. п., напомним, что широко распространенное (в том числе и в русском языке) название одного из видов верхней одежды – *кифтан* – также восходит к этой основе. Особенно хорошо это видно, например, в языках народов Северного Кавказа, где верхняя одежда указанного вида носит название *къэптан* (адыгейцы)// *кэптал* (кабардинцы, черкесы)// *къаптал* (карачаевцы, балкарцы)⁸¹. На Руси в XVI в. термином *каптан* обозначали зимний крытый возок⁸².

Отметим дополнительно, что в XVIII в. у северных хантов бытовали женские халаты, на которые были нашиты "...по полам и подолу... оловянные, по их названию, кебы"⁸³. Как пишет Н.Ф. Прыткова, термин *кебы*, встречающийся у всех авторов XVIII века, сохранился только в языке манси для названия подобных же оловянных бляшек – *кари*⁸⁴. Можно осторожно предположить, что и этот термин восходит к основе "кап", поскольку бляшки эти нашивались на внешнюю сторону кафтанов, декорировали их верх; отсюда в термине *кэбец* могло отразиться не столько то, что он означает буквально "покров для головы", сколько отделку *кэбец* бляшками, монетами и пр. Нельзя также упускать из виду, что термины, обозначающие плащи-дождевики, рассмотренные нами – *кебенэк*, *купэ*, *коппо*, *кебанак*, *kebe*, *kerenek* и пр. – четко группируются также и по критерию сырья – войлок, кошма, сукно. Напомним в связи с этим, что для *кэбец* курдакско-саргатских татар достаточно характерным было использование в качестве жесткой прокладки тонкого войлока. Использование же войлока для изготовления головных уборов (в редуцированном варианте – для прокладки) исследователи считают специфически тюркской чертой, связанной со скотоводческим характером хозяйства⁸⁵.

Следовательно, термин *кэбец* курдакско-саргатских татар, восходящий к древнетюркской основе *qar* (оболочка, покров), вобрал в себя и указание на материал (войлок), и тип украшений (пришивные бляшки), что позволяет предположить, что архаичным вариантом *кэбец* был войлочный, богато украшенный головной убор, имеющий истоки именно в тюркской культурной традиции, несмотря на широкое региональное и этническое распространение сходных терминов и понятий.

Таким образом, анализ наиболее информативных, в плане выявления этнокультурных комплексов и связей, головных уборов курдакско-саргатских татар – *сарауц* и *кэбец* – позволяет говорить о наличии в этих головных уборах как финно-

угорской (воспринявшей некоторые иранские черты), так и тюркской культурной традиции, причем черты эти проявляются как на структурном, так и на терминологическом уровне, а сами рассмотренные головные уборы вполне укладываются в тот диффузно-культурный ареал, о котором говорилось в начале статьи.

1. Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник / ТИЭ. Нов. серия. – Т. XXI. – М., 1956. – С. 299–353.
2. Корусенко М.А., Смирнова Е.Ю. Пространство как фактор формирования культуры тюркского населения Западно-Сибирской равнины: к постановке проблемы // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Матер. 4-ых Сибирских чтений. – СПб., 2000. – С. 89–91; Бережнова М.Л., Смирнова Е.Ю. Пушки, тастар и понева кульком: о границах диффузно-культурного ареала // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Матер. XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск, 2001. – С. 7–9.
3. Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. – Новосибирск, 1984. – С. 22–27.
4. Там же. – С. 24.
5. Смирнова Е.Ю. Женские украшения сибирских татар конца XIX – первой трети XX века // Материальная культура народов России. – Новосибирск, 1995. – С. 216–229; она же. Мужские головные уборы сибирских татар // Художественное моделирование и народные традиции. – Омск, 1995. – Ч. I. – С. 56–58; она же. Традиционная одежда тоболо-иртышских татар конца XIX – первой трети XX в. // Народы Сибири и сопредельных территорий: Межвед. сб. науч. статей. – Томск, 1995. – С. 219–238; она же. О происхождении и развитии одного из головных уборов сибирских татарок // Россия и Восток: Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы. – Омск, 1997. – С. 65–70; она же. Использование языковых материалов для реконструкции архаичных форм головных уборов курдакско-саргатских татар // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск; СПб., 1998. – Ч. II. – С. 76–80.
6. Смирнова Е.Ю. Традиционная одежда тоболо-иртышских татар. – С. 219; Томилов Н.А. К истории головных уборов сибирских татар // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 185.
7. Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. – Казань, 1993. – 208 с.; Прыткова Н.Ф. Головные уборы // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л., 1961. – С. 227–328; Сулова С.В. Тобольские сарауцы: к вопросу об этнических и этнокультурных взаимосвязях сибирских и волго-уральских татар // Сибирские татары: Матер. I сибирского симпозиума "Культурное наследие народов Западной Сибири". – Омск, 1998. – С. 110–112; Томилов Н.А. Указ. соч.; Храмова В.В. Западносибирские татары // Народы Сибири. – М.; Л., 1956. – С. 473–491.
8. Прыткова Н.Ф. Указ. соч. – С. 336.
9. Василевич Г.М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов // Этнография. – 1930. – № 3. – С. 171.
10. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С. 148.
11. Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в. – М., 1980. – С. 68; Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры, середина XIX – начало XX в. – М., 1972. – С. 29.

12. Архипов Г.А. Марийцы IX–XI вв. – Йошкар-Ола, 1973. – С. 17.
13. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. – М., 1987. – С. 79.
14. Там же. – С. 87, табл. XXXVI, 2, 4–5.
15. Там же. – С. 103.
16. Там же. – С. 46.
17. Древняя одежда народов Восточной Европы (Материалы к историко-этнографическому атласу). – М., 1986. – С. 222.
18. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. – С. 383.
19. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – С. 142, 148.
20. Мартянов В.Н. Декоративный комплекс женского костюма мордвы-мокши VIII–XI вв. // Материалы по археологии Мордовии. – Саранск, 1976. – С. 102.
21. Воронина Р.Ф. Женский головной убор среднецнинской мордвы // КСИА. – 1973. – Вып. 136. – С. 50–63.
22. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. – С. 128, табл. LVIII, 9, 11.
23. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 266.
24. Там же. – С. 259–261.
25. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1991. – Т. 4. – С. 275.
26. Мартянов В.Н. Указ. соч. – С. 102.
27. Бережнова М.Л. Ткани и производство одежды из них у русских юга Западно-Сибирской равнины последней трети XIX – 30-х годов XX в.: Дисс. ... канд. ист. наук. – Омск, 1996. – С. 108.
28. Мошков В. Труба в народных верованиях // Живая старина. – 1900. – № II–IV. – С. 504–506.
29. Мешкерис В.А. Женские чалмообразные головные уборы на кушанских статуэтках из Согда // Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – М., 1979. – С. 13–18.
30. Широкова З.А. Традиционные женские головные уборы таджиков (юг и север Таджикистана) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 183–185.
31. Сазонова М.В. Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 132.
32. Писарчик А.И. Материалы к истории одежды таджиков Нурата. Старинные женские платья и головные уборы // Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – М., 1979. – С. 119–121.
33. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). – М., 1982. – С. 88, 93.
34. Сазонова М.В. Указ. соч. – С. 97.
35. Морозова А.С. Традиционная народная одежда туркмен // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 76.
36. Там же. – С. 80.
37. Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Головные уборы казахов (опыт локальной классификации) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 216–221.
38. Древняя одежда народов Восточной Европы. – С. 16.
39. Там же. – С. 21.
40. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. – С. 77.
41. Там же. – С. 78.
42. Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – С. 430.
43. Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. – Казань, 1992. – С. 216.

44. Древнетюркский словарь. – С. 488.
45. Мешкерис В.А. Указ. соч. – С. 17.
46. Морозова А.С. Указ. соч. – С. 107–109.
47. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. – С. 77; она же. Древние черты в формах головных уборов... – С. 319.
48. Воронина Р.Ф. Указ. соч. – С. 58.
49. Зеленин Д.К. Указ. соч. – С. 128.
50. Бережнова М.Л. Указ. соч. – С. 108.
51. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. – С. 83–84.
52. Мосолов А.А. При дворе последнего Российского императора: Записки начальника канцелярии Министерства Императорского двора. – М., 1993. – С. 138.
53. Мельников П.И. (Андрей Печерский). В лесах. – М., 1955. – Кн. 2. – С. 568, 570.
54. Яшин В.Б. Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат контактов эпохи бронзы – раннего железа: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1990. – 19 с.
55. Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (Восточная группа). – Томск, 1985. – С. 168.
56. Томилов Н.А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины конца XVI – начала XX в. – Новосибирск, 1992. – С. 43.
57. Смирнова Е.Ю. Мужские головные уборы сибирских татар // Художественное моделирование и народные традиции. – Омск, 1995. – Ч. I. – С. 56–58; она же. Традиционная одежда тоболо-иртышских татар конца XIX – первой трети XX в. // Народы Сибири и сопредельных территорий: Межвед. сб. науч. статей. – Томск, 1995. – С. 219–238.
58. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – С. 138.
59. Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. – Уфа, 1964. – С. 205.
60. Люшкевич Ф.Д. Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. Первая половина XX в. (опыт сравнительной характеристики) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 120.
61. Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1989. – С. 151.
62. Морозова А.С. Указ. соч. – С. 49.
63. Задыхина К.Л., Сазонова М.В. Мужская одежда узбеков Хорезма конца XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – М., 1979. – С. 152; Сазонова М.В. Указ. соч. – С. 91, 98.
64. Древнетюркский словарь. – С. 420.
65. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск, 1988. – С. 171.
66. Рассудова Р.Я. Указ. соч. – С. 148.
67. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVII–XX вв. – М., 1989. – С. 84.
68. Там же. – С. 84–85.
69. Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Казахская национальная одежда. – Алма-Ата, 1964. – С. 55–56.
70. Древняя одежда народов Восточной Европы. – С. 129; Познанский Б. Одежда малороссов // Труды XII Археологического съезда. – М., 1905. – С. 207.
71. Древняя одежда народов Восточной Европы. – С. 136.

72. Домострой. – М., 1990. – С. 301; Древняя одежда народов Восточной Европы. – С. 72–73.
73. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 2. – С. 70, 106.
74. Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири. – Л., 1970. – С. 23.
75. Тумашева Д.Г. Указ. соч. – С. 95, 98, 99, 104, 119, 140.
76. Студенецкая Е.Н. Указ. соч. – С. 88, рис. 11, в.
77. Древняя одежда народов Восточной Европы. – С. 118, 137.
78. Домострой. – С. 147; Древняя одежда народов Восточной Европы – С. 82.
79. Бережнова М.Л. Указ. соч. – С. 108.
80. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 2. – С. 106.
81. Студенецкая Е.Н. Указ. соч. – С. 263–264.
82. Домострой. – С. 164, 301.
83. Андреев А.И. Описания о жизни и упражнении обитающих в Туруханском и Березовском округах разного рода ясачных иноверцев // СЭ. – 1947. – С. 98.
84. Прыткова Н.Ф. Одежда хантов // Сборник МАЭ. – М.; Л., 1953. – Вып. XV. – С. 177.
85. Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. – С. 333–334.

М.Л. Бережнова

СТАРООБРЯДЦЫ В СРЕДНЕМ ПРИИРТЫШЬЕ: МИФЫ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ*

Кержак – таинственное и загадочное слово, хорошо известное населению Среднего Прииртышья. Если апеллировать к опыту народа, то можно так сформулировать общее мнение: кержаки – это русские люди, но другой веры; они живут в стороне от людей, в местах глухих и трудно достижимых; люди, которые воды захожему путнику не подадут; благочестивые, но очень строгие, если не сказать недобрые, судят всех по себе, и мир, по их мнению, грешен. Те, кто знает кержаков немного ближе, встречал их самих или их потомков, обычно добавляют о строгости бытовых норм (грешно пить вино, курить), строгой оценке грешников даже и из своей среды (легко сойти с праведной дорожки, и тогда будешь вычеркнут из семьи, будто тебя и не было), предприимчивости и состоятельности. Мир кержаков для всех иноверцев, в число которых входят и православные, или мирские, как зовут их сами кержаки, закрыт. В эту среду можно войти только по рождению. Легко люди верят таинственным рассказам о кержаках, в том числе и о могущественных лекарях, знахарях, ведунах из их среды, таинственных книгах, где дан долгосрочный прогноз на будущее, говорят об их необычном быте, где все иное – дома, пища, одежда, обряды. Однако широкая известность кержаков и охотные разговоры на эту тему обычно сопровождаются таким послесловием: "Но их нет уже никого, все примерли"¹.

Что в этом наборе рассказов правда, а что вымысел, чему верить можно, а что не более чем историческое предание? Этот вопрос время от времени возникал в

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 00-01-00385.

научной литературе и прошлых десятилетий. Тогда в отношении старообрядцев Среднего Прииртышья было высказано мнение, что они являются потомками тех русских сибиряков, которые жили в Сибири к моменту реформ патриарха Никона и, выражаясь старым языком, вошли в раскол будучи сибиряками. Есть и мощное доказательство этому – Тарский бунт 1722 года. Эту точку зрения до последнего времени в своих докладах и выступлениях излагал омский историк, специалист по вопросам заселения Западной Сибири профессор А.Д. Колесников. Другое же, популярное мнение проводится известным специалистом по старообрядчеству профессором Ф.Ф. Болоневым, который полагает, что в Сибирь старообрядцы были насильственно переселены из европейской части России несколькими этапами во второй половине и конце XVIII века. Обе эти точки зрения авторами доказываются на материалах архивных изысканий. Между тем эти суждения мало что поясняют для этнографа, стремящегося разобраться в картине, которая рисуется со слов людей, встреченных в экспедиционных поездках – наших информаторов. Разделим все их суждения на ряд мифов и проанализируем их.

Миф первый: о расселении.
Старообрядцы живут
в труднодоступных местах²

В Среднем Прииртышье старообрядцы в начале XX века жили только на давно освоенных территориях (Карта 1). Среди их поселений труднодоступных мест не было. Известно, что кержаков было мало в южных районах современной Омской области и на пограничных с ней территориях современной Республики Казахстан. Однако "Справочная книга Омской епархии" фиксирует их и там, указывая на них как на представителей казачьего сословия. Численность старообрядцев из числа казаков невелика – 13 чел. в приходе станицы Николаевской современной Омской области, 142 чел. в пос. Ново-Михайловском и 14 человек в пос. Богатинском, что недалеко от г. Петропавловска Республики Казахстан. В то же время вблизи казачьей линии, в 25 верстах от с. Зарославского Лебяжинской волости Тюкалинского уезда Тобольской губернии (пограничье современных Тюменской и Омской областей) в начале 1910-х гг. был основан раскольничий монастырь, создание которого было, видимо, связано с оседанием в этих районах переселенцев из европейской России начала XX века³.



- Тюкалинск – центры районов, где жили старообрядцы
 ✓ – населенные пункты, в которых жили старообрядцы
 ——— – границы современной Омской области
 - - - - - – границы районов Омской области

Карта 1. Места проживания кержаков на территории Омской области

Основная же часть старообрядцев была расселена в более северных районах несколькими относительно компактными группами. Самой западной из них является группа, проживавшая в Тюкалинском уезде Тобольской губернии (ныне Крутинский, Тюкалинский и Называевский районы Омской области). На относительно небольшой и компактной территории здесь проживало в начале 1910-х гг. 3777 старообрядцев. Севернее находился другой центр старообрядчества – с центром в современном Колосовском районе Омской области. К нему тяготели и старообрядцы, жившие в населенных пунктах, расположенных вдоль Иртыша, – фактически на основных дорогах, связывавших населенные пункты Тарского и Тюкалинского уездов Тобольской губернии в XVIII–XX веках. Не все священники точно называли число старообрядцев в своих приходах, но при суммировании числа указанных старообрядцев получается, что было их более 1300 человек.

Современная сеть дорог Омской области и сами ее современные границы сильно изменились за послереволюционные годы. Те населенные пункты, что раньше были расположены на больших трактовых дорогах, теперь оказались отрезанными от цивилизации. Тем не менее относительно удалены от центров и больших дорог бывшей Тобольской губернии были несколько компактных групп старообрядцев. Это, прежде всего, старообрядцы, жившие в северных районах современной Омской области – Усть-Ишимском и Седельниковском. Исходя из данных И. Голошубина, в этих местах проживал 691 старообрядец. По реке Таре жили достаточно компактно еще около 400 старообрядцев, но по ряду населенных пунктов нет точных указаний на их численность. Чуть южнее, на территории современных Нижне-Омского и Калачинского района, проживало не менее 800 старообрядцев, о части из которых известно, что они есть, но никаких иных данных не приводится.

В целом, по данным И. Голошубина, численность старообрядцев в Среднем Прииртышье представляется следующей (Таблица 1).

Таблица 1.

***Численность и распределение по конфессиям старообрядцев
Среднего Прииртышья в начале XX века***

Конфессия	Численность
Австрийцы	2774
Беглопоповцы	359
Беспоповцы	1802
Немоляки	100
Нетовцы	300
Поморцы	1330
Поповцы	164
Стариковщинский толк	42
Филипповцы	124
Конфессия не указана	1230
Итого	8225

Таблица составлена по: Голошубин И. Описание Омской епархии. – Омск, 1914. Сохранена терминология, приведенная в работе.

Завершая обзор численности и расселения старообрядцев, добавим, что уже из приведенных данных следует, что кержаки никогда не жили замкнутыми и удаленными от мирских поселениями. Напротив, в Среднем Прииртышье они часто соседствовали в одном населенном пункте с другими группами русского населения, образуя так называемые "края", обычное название которых – "Кержацкий край".

Как правило, эти края не были хоть сколько-нибудь изолированы от остального поселения.

Об удалении от мирских косвенно свидетельствует только один документально зафиксированный факт. Известно, что в селе Низовом (ныне Муромцевский район) с момента его основания (первая перепись – 1795 г.) жили кержаки Желещиковы, представленные целым рядом родственных семей. После переписи 1850 г., когда, кстати, в село были направлены довольно многочисленные потоки переселенцев из европейской России, представителей этой семьи в селе не стало, а мощный клан Желещиковых появился в д. Елизаровой ныне Седельниковского района. Поэтому Желещиковых живут в этом районе до сих пор. Однако прямых доказательств того, что это был побег от мира, а не, например, переезд к родственникам, нет.

Миф второй: о нетерпимости к миру и замкнутости старообрядческих общин

Старообрядцы Среднего Прииртышья были достаточно немногочисленны и интегрированы в современное им общество, чтобы границы их мира оказались открытыми. Даже в местах относительно компактного проживания фиксируется большое число браков между кержаками и мирскими, которые были заключены еще в середине – конце XIX века. О событиях более раннего времени нет достоверных сведений, так как в большинстве документов конфессиональная принадлежность не фиксировалась. Кроме данных генеалогий и отрывочных сюжетов, сводящихся к положению "Моя бабушка (дедушка, тетя и т. д.) была кержачкой", мы располагаем рассказом Петра Поликарповича Полынского, уроженца д. Шуево Большереченского района Омской области, выходца из семьи старообрядцев. Петр Поликарпович – историк по образованию, долгие годы проработал учителем в своей родной деревне и деятельно собирал сведения по истории своей семьи и деревни⁴.

П.П. Полынский так пояснил истоки межконфессиональных браков. Чтобы не жениться на близких родственниках, кержакам приходилось все время искать себе женихов и невест среди мирских. Поскольку кержаки были в целом богаче мирских, то последние с охотой рассматривали брачные предложения, справедливо полагая, что это поможет им укрепить хозяйство. При этом ставилось одно условие – обязательный переход молодого мужа или жены в "кержацкую веру". Сам Петр Поликарпович прокомментировал это так: "Вера у нас одна, различаются только обряды. Вот люди особо и не спорили". В доказательство того, что такие браки существовали, он привел историю своей собственной деревни.

В середине XIX века житель Шуево Константин Дмитриевич Полынский женился на кержачке Александре, уроженке уже упоминавшейся нами д. Елизарово. По условиям брачного договора, сам Константин Дмитриевич и все рожденные в этом браке дети стали исповедовать "кержацкую веру", что привело к вовлечению в старообрядчество большей части шуевцев. Браки детей К.Д. Полынского впоследствии были заключены на этих же условиях.

Веротерпимость вообще отличала прииртышских кержаков. Мать Петра Поликарповича, очень набожная женщина, так тем не менее комментировала существование разных конфессий: "Татары верят по-другому? Бог знает, что с ними будет", – причем подчеркивала, что только Господь может карать за "неправильную" (другую) веру. Это же правило распространялось и на мирских православных.

Документально зафиксированы и семьи, члены которых принадлежали к разным конфессиям. Наиболее показательными являются сведения о семье Зелениных, которые жили в 1897 г. в с. Низовом (современный Муромцевский район Омской области). Главой этой семьи указан государственный крестьянин Зеленин Иван

Яковлев, 36 лет, православный. Его мать Марфа Иванова, 56 лет и бабушка Карбаколова Ирина Федорова, 70 лет (обе вдовы) там же записаны как староверки⁵.

Принадлежность к кержакам настолько была увязана с вопросами вероисповедания, что многие наши респонденты, отвечая на вопрос анкеты⁶ об этногрупповой принадлежности, говорили, например, так: "Родители мои были кержаками. А я много в городах жила, грешила. Какая я кержачка?" Именно с этой позицией респондентов и можно увязать тот факт, что к кержакам себя отнесли только 10 человек, что составило 2,4% от общего числа опрошенных, несмотря на то, что опрос проводился и в ряде населенных пунктов, где в начале XX века проживало большое число старообрядцев. Одна из опрошенных, назвавшая себя кержачкой, так пояснила свою позицию: "... коли родителей моих звали кержаками, то пусть и я буду кержачкой"⁷.

***Миф третий: старообрядцы носители древнего благочестия,
их культура пронизана древним православным духом***

Чтобы доказать это мнение, обычно говорят, что кержаки очень много молились и постились, не принимали ничего нового (например, не фотографировались), не пили и не курили. Уже эти высказывания довольно спорны. П.П. Полинский, комментируя это расхожее мнение, сказал, что "кержаки были люди". Они держали пост, много работали, но умели и отдохнуть, где не обходилось и без вина. Поругавшись с кем-нибудь, обязательно должны были замириться. Обряд замирения состоял в следующем: тот, кто чувствовал себя виновным в ссоре, брал бутылку с "вином" (самогоном) и шел к обиженному. Совместное распитие вина должно было положить конец ссоре⁸.

А вот опыт изучения традиционной культуры в местах компактного проживания старообрядцев Среднего Прииртышья и вовсе ставит под сомнение миф о древнем благочестии и следовании церковному канону. В полевой практике довольно редко удается наблюдать какие-либо действительно архаичные элементы культуры. Летом 1999 г. полевые этнографические работы проводились на территории Низовской сельской администрации Муромцевского района Омской области, где только за один месяц исследований удалось собрать сведения о целом ряде явлений, явно архаичного характера. Вот их перечень.

1. О способах вызывания дождя. До сих пор распространена вера в то, что в день Тихоновской Божьей матери не купаются, а только тонут. Если в этот день пролить на могилу утопленников воду, то непременно пойдет дождь. В засушливый год специально заливали могилы, чтобы вызвать дождь.

10 июля 1999 г. в д. Чинянино Муромцевского района состоялся крестный ход, в котором приняли участие пять пожилых женщин. С иконами и пением молитв они прошли вокруг деревни, затем набрали в имевшиеся у них ведра воду из р. Тары и еще раз обошли вокруг деревни. Затем женщины направились на кладбище, где вылили принесенную воду на могилу девушки, утонувшей за год до описываемых событий вместе с двумя парнями. Участникам этнографической экспедиции Омского государственного университета, которые присутствовали при этом, женщины пояснили, что по 40 ведер воды нужно вылить на могилы всех утопленников. "Напиться должны те, кто утонул недавно", – так объяснили они свои действия. Воду женщины носили из Тары, но вокруг деревни уже больше не ходили. Выполнить задуманное (нужно было принести из реки 120 ведер воды) женщины смогли только на следующий день. В этот же день прошел ливень.

2. О тушении пожаров. Несколько лет назад в с. Низовом в мае загорелся по нерадивости хозяина деревянный дом. Весна была очень засушливой, и пожар не

удавалось потушить даже приехавшим пожарным. Огонь грозил перекинуться на соседние дома. Местные жительницы, помогавшие на тушении пожара, посоветовались и заставили одну из них совершить магический обряд. Полностью раздевшись, женщина взяла в руки цветные нити и обежала вокруг горящего дома. Пожар утих.

Эта история известна многим жителям Низового. Совершавшая обряд женщина жива до сих пор. Однако она отказалась разговаривать с участниками этнографической экспедиции, как не дала никакого объяснения случившемуся и никому из односельчан. Женщины, вынудившие ее к совершению обряда, утверждают, что эта женщина "колдунья".

3. О местных обрядах сватовства. По словам жителя с. Низового В.Г. Сухих, раньше, желая договориться с девушкой о сватовстве, юноша приходил к будущей невесте в дом с большой юбкой и говорил: "Хочешь замуж, прыгай в юбку!" Девушка забиралась на лавку и говорила: "Хочу – вскочу, хочу – нет!" Если все-таки девушка прыгала в юбку, то, значит, была согласна. После удавшегося договора между молодыми, юноша забирал себе юбку, а девушке передавал рубаху. Если девушка нарушала договор, то юноша привязывал юбку к конской упряжи и ездил по деревне. Это было позором для обманувшей невесты. В настоящее время этот обряд молодыми людьми не исполняется, да и вообще помнят о нем только пожилые жители Низового.

4. О намогильных сооружениях. В окрестностях Низового, деревнях Чинянино и Ушаково сохранились до сих пор намогильные сооружения в виде избы – прямоугольной в плане дощатой постройкой с окном и дверью (Фото 1). Эти сооружения в настоящее время полуразрушены, новых таких сооружений местные жители больше не возводят.



Фото 1. Остатки намогильного сооружения на кладбище д. Ушаковой Муромцевского района Омской области. Съемка 1999 г.

Приведенные выше факты относятся к редким и архаичным, но они хорошо известны специалистам по этнографии русских. Так, обряды вызывания дождя, строительство намогильных домов исследователи относят к разряду дохристианских верований⁹. Ритуальные обходы различных объектов обычно относятся к коллективным обрядам воздействия на природу. Обряды с юбкой, включавшие в себя речевую формулу "Хочу – вскочу, хочу – нет", Д.К. Зеленин определял как рудименты древнейших обрядов совершеннолетия девиц¹⁰.

Сопоставление сведений об этнической истории населения с. Низового и его окрестностей и ареала распространения архаичных представлений позволяют считать, что эти верования сохранялись в среде кержаков Среднего Прииртышья. В пользу нашей версии свидетельствуют и рассказы жителей других сел Муромцевского района, которые прямо связывали подобные факты с кержаками. В 1995 г. в с. Бергамак Муромцевского района участникам этнографической экспедиции ОмГУ рассказали, что кержаки, которые когда-то жили в этом селе, на своих могилах строили "домики на манер амбаров" с двускатной крышей. Правда, судя по преданиям, связанным с этими намогильными сооружениями, дверей и окон в них

не устраивали (Рис. 1). В с. Могильно-Посельском Большереченского района Омской области известен обычай поливать могилы родственников на Ильин день для вызывания дождя. Раньше в этом селе тоже жили кержаки, но их было очень мало, а деревни с многочисленным кержацким населением располагались на расстоянии не более 40 км.

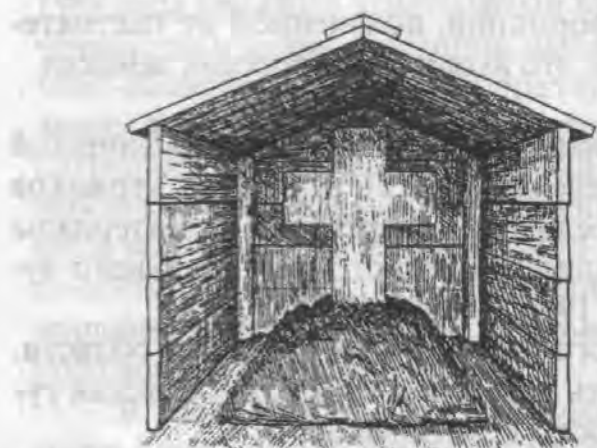
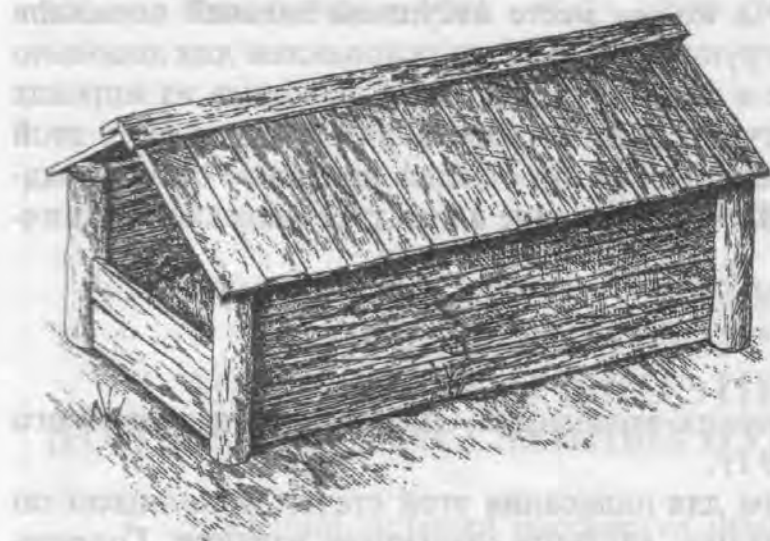


Рис. 1. Реконструкция намогильного сооружения по рассказам жителей с. Бергамак Муромцевского района Омской области

Почему же, как считается, в благочестивой среде старообрядцев сохранились древние дохристианские верования? Скорее всего, при тщательном сохранении старообрядцами старинных дониконовских норм христианства уцелели и тесно связанные с ними дохристианские верования. Интересную версию такой взаимосвязи предлагает А.А. Шенников¹¹. Он полагает, что задачей никоновских реформ было не только и не столько насаждение на Руси византийских норм христианства, сколько прикрытая этой благой целью борьба с рецидивами язычества. Усиление дохристианских верований, по мнению этого автора, можно связать с расселением русских в Среднем Поволжье и взаимодействии их в этом регионе с местными, еще не крещенными или новокрещеными народами. Кроме того, и сами русские, особенно на окраинах, были еще не очень тверды в христианстве. Таким образом, анализ записанных в Среднем Прииртышье архаичных обрядов позволяет считать, что именно в культуре старообрядцев,

в том числе и в Сибири, сохранялись дохристианские верования.

Все проанализированные мифы о кержаках, бытующие в среде русских сибиряков до сегодняшнего дня, позволяют сделать следующий вывод. Группа старообрядцев Среднего Прииртышья имеет свои своеобразные черты, которые выделяют их как из среды русских старожилов этого региона Западной Сибири, так и сибирских старообрядцев. Прежде всего это проявляется в нормах традиционной культуры. Истоки же такого своеобразия культуры прииртышских кержаков мы предлагаем искать в особенностях этнической истории этой группы. В 1995 году, выступая на заседании сектора истории культуры русских Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН, Ф.Ф. Болонев рассказал о найденных им документах, которые свидетельствовали о поселении в Барабе группы старообрядцев, насильственно вывезенных с территории современного украинско-белорусско-польского пограничья (легендарные Ветка и Стародубье). Очевидно, что в трудных для земледелия условиях Барабы русские люди приживались очень плохо и стремились покинуть это место. По мнению Ф.Ф. Бо-

лонева, правительство, понимая гибельность проживания в этих местах для старообрядцев, особо не препятствовало самовольному оставлению ими этой территории. Постепенно и так немногочисленное население оказалось рассредоточенным по более пригодным к земледелию территориям, включая и Среднее Прииртышье¹². Видимо, такое спонтанное переселение привело и к формированию нескольких ареалов расселения кержаков. На новом месте насущной задачей кержаков было увеличение численности своей группы, что и стало основанием для довольно открытого образа жизни. Включение в число старообрядцев выходцев из мирских на протяжении ряда поколений смягчило нормы традиционной культуры в этой среде, но основные черты их образа жизни сформировались на основе старообрядческих норм, что может быть доказано через наличие в культуре кержаков архаичных черт.

1. По материалам этнографических экспедиций Омского государственного университета (далее ОмГУ) 1997–1999 гг.

2. Важнейшим, использованным для написания этой статьи источником по расселению и численности старообрядцев является следующее издание: Голошубин И. Справочная книга Омской епархии. – Омск, 1914. – 1250 с. К недостаткам книги, которые переходят в достоинство, можно отнести использование автором материалов не официальной статистики, а информации, полученной от настоятелей приходов путем частной переписки. Впрочем, это входило в авторский замысел.

3. Голошубин И. Указ. соч. – С. 611.

4. Рассказы П.П. Полинского, записанные участниками этнографической экспедиции ОмГУ в 1994 г., опубликованы: Бережнова М.Л. Культура кержаков как этноконфессиональной группы русских Среднего Прииртышья // Материалы Третьего научно-практического семинара Западно-Сибирского регионального вузовского центра по народной культуре. – Омск, 1996. – С. 44–47.

5. Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2496. Первая всеобщая перепись населения 1897 г. Тобольская губерния, Тарский округ, Малокрасноярская волость, с. Низовское.

6. Анкетирование по теме "Изучение этнического самосознания русских" проводилось среди русских сибиряков в 1998–2000 гг. на территории Западной Сибири. В центре исследования находился вопрос о том, какие характеристики важны русским сибирякам для определения своей этнической принадлежности и как они определяют свою этногрупповую принадлежность. Следуя традициям российской этнографии, экспертами в этом вопросе мы посчитали русское сельское население. По специально составленной программе были опрошены сельские жители трех западно-сибирских областей: Омской, Новосибирской и Тюменской, всего – 424 человека из 43 населенных пунктов.

7. Материалы опроса по теме "Изучение этнического самосознания русских" 1999 г. Лист № 99–14. С. Большеречье Кыштовского района Новосибирской области.

8. Материалы Западно-Сибирской комплексной археолого-этнографической экспедиции Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН и ОмГУ 1994 г. Полевая опись 3. Лист 18.

9. Лысенко О.В., Островский А.Б. Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя Белорусского Полесья // Язычество восточных славян. – Л., 1990. – С. 108–119.

10. Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. – М., 1994. – С. 179–192.
11. Шенников А.А. О языческих храмах у восточных славян // Язычество восточных славян. – Л., 1990. – С. 43–59.
12. Об этом см. также: Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. – Новосибирск, 1994. – С. 35, 48–59.

Т.Б. Смирнова

ИССЛЕДОВАНИЯ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛАБОРАТОРИИ ЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИИ НЕМЦЕВ СИБИРИ ПО ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ (НА ПРИМЕРЕ НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ ОМСКОЙ ОБЛАСТИ)

К сожалению, история российских немцев долгое время была запретной темой в отечественной науке. Народ, подвергшийся массовой депортации и репрессиям по этническому признаку, был "закрыт" для исследователей. Но начиная с 1989 года омскими этнографами ведется целенаправленная научная работа по изучению этнографии и истории немцев Западной Сибири. В 1996 г. была создана научно-исследовательская лаборатория этнографии и истории немцев Сибири. Создание лаборатории явилось результатом научно-исследовательской деятельности сотрудников кафедры этнографии и музееведения Омского государственного университета. Основными направлениями научной деятельности лаборатории являются исследования традиционной культуры немцев Сибири, изучение современного состояния языка, культуры, этнического самосознания и межнациональных отношений немцев Сибири, формирование историко-этнографических музейных коллекций.

В 1989–2001 гг. было проведено 13 историко-этнографических экспедиций в места компактного проживания немецкого населения в Омской, Новосибирской, Кемеровской областях и в Алтайском крае. В ходе этнографических экспедиций было собрано большое количество полевых материалов, охватывающих разные стороны этнической истории, традиционной и современной культуры немцев Сибири. Эти материалы содержат сведения о хозяйстве и хозяйственных занятиях, поселениях и жилище, орудиях труда, предметах быта, интерьере и орнаменте, одежде и пище, народных знаниях и верованиях, религии. Собрана информация о семейно-бытовой и календарной обрядности, фольклору немцев Западной Сибири.

Результаты комплексного исследования этнографии и истории немцев Сибири нашли отражение в научных публикациях сотрудников лаборатории. Например, Т.Б. Смирнова является автором более 50 научных публикаций, в том числе статей, посвященных немцам, в "Энциклопедии мировых культур" (США), в энциклопедии "Народы России" и в энциклопедии "Народы и религии мира" (Москва). С.А. Рублевская – автор 40 научных публикаций. В Москве в издательстве "Готика" вышла ее монография "Календарная обрядность немцев Сибири". В 1998 г. вышла совместная монография С.А. Рублевской и Т.Б. Смирновой "Традиционная обрядность немцев Сибири".

В разные годы в работе лаборатории принимали участие Т.В. Савранина, которая занималась изучением этнического и конфессионального состава немцев За-

падной Сибири, и А.Р. Бетхер, который занимался изучением хозяйства и хозяйственных занятий, а также диалектов немцев Западной Сибири. Аспирант кафедры этнографии и музееведения Омского госуниверситета И.Н. Чернова занимается исследованием семьи и семейных отношений.

В работе лаборатории активно участвуют студенты исторического факультета, специализирующиеся по этнографии. Ими были защищены дипломные работы по истории и этнографии волынских немцев в Сибири (А.В. Ледовских), меннонитов (С.А. Росбах), поволжских немцев в Сибири (Н.Г. Круч). Успешно прошли защиты М.Я. Требтау, дипломная работа которой посвящена лютеранским общинам в Сибири, и Е.М. Поповой, исследовавшей проблемы трудармии. В настоящий момент по этнографии немцев Сибири специализируются 7 студентов 3–5 курсов исторического факультета ОмГУ. Все студенты старших курсов имеют научные публикации.

Одним из направлений деятельности лаборатории является проведение научно-практических конференций, цель которых состоит в координации деятельности ученых и практических работников, занимающихся изучением и сохранением исторического наследия и культуры немцев Сибири. В 1993, 1996 и в 1999 гг. прошли три международных научно-практические конференции "Немцы Сибири: история и культура".

Лаборатория сотрудничает со многими общественными и научными учреждениями как в России, так и в Германии, например с Международным союзом немецкой культуры и с Геттингенским институтом германских и восточно-европейских исследований, которые неоднократно финансировали научные проекты лаборатории.

Материалы, собранные в ходе этнографических экспедиций на Алтае, были использованы для создания сайта "Немцы на Алтае: этническая история и культура". В этом проекте, кроме сотрудников лаборатории, участвовали и студенты, так как привлечение студентов к научно-исследовательской работе является одной из основных наших задач.

В последние годы значительное место в исследованиях сотрудников лаборатории занимают проблемы этнической истории немцев Сибири и, в частности, история немецких населенных пунктов. Особую актуальность эта тема приобрела в последнее время в связи с массовой эмиграцией немцев в Германию. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., в Омской области насчитывалось 104 населенных пункта с преобладающим немецким населением, а в настоящее время доля коренного населения в этих населенных пунктах составляет от 5 до 30%. Поэтому большое значение приобретают материалы по истории немецких сел и деревень, собранные в ходе этнографических экспедиций, проводившихся в последнее десятилетие.

В настоящей публикации хотелось бы остановиться на истории немецких населенных пунктов Исилькульского района Омской области. В этом районе этнографические экспедиции проводились в 1990, 1995 и 2000 гг., в некоторых населенных пунктах – неоднократно, поэтому сейчас появилась возможность подвести некоторые итоги.

В начале XIX в. обширные земельные площади в Омской области были закреплены за Сибирским казачьим войском. Земли, лежащие южнее Камышловских озер, получили название "10-верстного пространства", они принадлежали Второму отделу Сибирского казачьего войска. Земельный фонд войсковых территорий состоял из трех частей: земли войскового фонда, офицерских наделов и юртовых казачьих наделов. На части этих земель устраивались казачьи станицы. На другой части этих земель, в основном вдоль строящейся Транссибирской магистрали, на-

резались участки офицерам в награду за службу. С конца XIX в. земли стали сдаваться прибывающим из европейской части России переселенцам и отдельным предпринимателям для образования крупных хозяйств. В 1895 г. был образован посёлок Исилькуль, ставший впоследствии центром современного Исилькульского района. В этом районе было образовано много немецких посёлков.

Немецкие переселенцы, среди которых преобладали меннониты, в отличие от других переселенцев из центральной России и Украины, прибыли с деньгами, имуществом, значительным числом скота и разнообразного инвентаря. Офицерские наделы арендовали основатели Солнцевки, Маргенау, Пучково, Гофнунгстали, Николайполя. Юртовые казачьи наделы арендовали основатели хуторов Беккер, Визефельд и Аполлоновки.

Одним из владельцев офицерского участка был генерал-майор Солнцев, который жил в Петербурге. В 1906 г. генерал-майор Солнцев сдал через приказчика в аренду свой земельный участок приехавшим в Сибирь меннонитам. Корней Аронович Изаак, 1909 г.р., дядя которого был в числе первых переселенцев, сообщил, что их семья приехала из колонии Фриденсру Гальбштадской волости Бендерского уезда Таврической губернии. На месте Солнцевки было образовано три хутора: Фриденсру, Розенорт и Тигервейде. В нескольких километрах располагалась меннонитская деревня Петровка. Семья Корнея Ароновича проживала на хуторе Фриденсру, он состоял из 7 дворов. Кроме того, на этом хуторе проживали семьи Янцен, Вибе, Вильмс, Барг. На хуторе Розенорт проживали семьи Беккер, Классен, Дик, Браун. На хуторе Тигервейде – Бестфатер, Гамм, Делеске, Гибберт, Берг, Гизбрехт, Панкратц. Семьи Бестфатер, Делеске, Берг, Гардер приехали в 1908 г. В 1911 г. приехала семья Панкратц. Местность, объединившая три хутора, получила название "Солнцевка" в честь генерала, владельца земли.

Немецкие поселенцы быстрее адаптировались к условиям жизни в Сибири, так как имели больше средств, были более зажиточными, чем поселившиеся рядом с ними украинцы и русские. В то время как переселенцы из Смоленской и Полтавской губерний смогли продавать излишки хлеба через 5–8 лет, жители немецких хуторов уже через два года торговали зерном, нанимали на период сенокоса и уборки урожая батраков. Батраков за работу кормили и платили деньги, по тем временам неплохие: мужчины получали по 1 рублю в сутки, женщины – по 80 копеек.

В 1911 г. здесь был построен молитвенный дом, после революции в нем размещалась школа. Школа была и на хуторе Тигервейде, она была открыта в 1908 г., находилась в частном доме. Сейчас на месте этого хутора находится улица Школьная. Школа содержалась за счет общественных средств. В 1914 г. в школе учились 19 мальчиков и 8 девочек. Одним из первых учителей был Давид Давидович Дерксен. До конца 1920-х гг. школа была четырехлетней. В 1927 г. было построено здание начальной школы. Тогда в ней училось 80 детей. Первым директором стал Г.П. Изаак. Учителями были А.А. Левен, А.А. Валл, П.П. Фризен, Г.П. Дик. В 1930-е гг. учились 7 лет. В 1933 г. было построено новое здание школы. Школа в это время содержалась уже не за счет общества, а за счет государства. Обучение велось на немецком языке до 1938 г., в декабре 1937 г. все национальные школы были переведены на русский язык. Большинство учителей в это время были русскими. Так как жители всех трех хуторов и деревни Петровки были меннонитами, они были объединены в одну религиозную общину.

В Солнцевке была ветряная мельница. Интересны воспоминания старожилов о том, как решались вопросы благоустройства. Весной, после того как сходил снег, собирались представители общины и обходили дворы, смотрели, как они убраны, что нужно сделать обществу для благоустройства. Если встречался двор, где был

беспорядок, все соседи вместе наводили порядок в усадьбе, а на воротах делали надпись "Здесь живет лентяй". Эту надпись запрещалось стирать в течение года.

В годы Первой мировой войны в Солнцевке поселили депортированных волинских немцев. После революции и гражданской войны, когда была установлена советская власть, в апреле 1920 г. состоялись выборы в сельские советы. Эти годы были очень тяжелыми, действовала продразверстка, приходилось сдавать весь хлеб, к тому же 1920 и 1921 гг. были неурожайными. В годы нэпа хозяйство было восстановлено, в это время на хуторах развивалось производство зерна и масла на продажу. В Исилюле было образовано кредитное товарищество, которое давало деньги на приобретение сельхозмашин. Хозяйства были единоличные, землю разделили между хозяйствами. Тех, кому не хватало наделов, отправляли в д. Водяное, где земли было достаточно.

В конце 1920-х гг. началось раскулачивание. В 1928–1929 гг. шесть семей выслали на Васюганские болота. Среди высланных был дядя Филиппа Филипповича Фризена. Он рассказывал, что их сплавляли на барже по реке. На барже находилось около 500 человек раскулаченных, не только немцы, но и русские, и белорусские семьи. На все время пути из продуктов им выдали только бочку селедки. Все хотели пить, воду брали из реки, и скоро у всех началась дизентерия. Многие умерли, их не хоронили, тела просто выбрасывали. В том месте, куда их привезли, не было никаких поселений, голое место, болото. Там была высокая трава и много гнуса, насекомых, которые могли заесть человека до смерти. Люди пытались устроиться, выжигали траву, делали примитивные жилища, а у охранников была такая практика: когда одна площадка была очищена от травы, людей переводили на новое место, чтобы расчистить как можно большую площадь. При этом каждый раз охранник говорил: "А теперь ваш дом здесь". На семью, вне зависимости от количества в ней человек, выдавали 3 килограмма муки в месяц. Поэтому люди ели крапиву, то, что могли найти в лесу и на болотах. Многие умерли от голода, были случаи людоедства. Выжили в этих условиях очень немногие.

С 1928 г. в Исилюльском районе начались аресты, конфискации имущества, распространенным наказанием было "лишение прав". С 1928 по 1938 гг. по Солнцевскому сельскому совету были лишены прав 75 человек, в том числе Яков Делеске, семьи Регер, Гааг, Янцен, включая детей.

Объединение солнцевских хуторов произошло в годы коллективизации. Первый колхоз имени Кузнецова на территории Солнцевского совета был организован в 1928 г. В 1930 г. на базе хуторов Фриденсру и Розенорт был образован колхоз "Ландвирт", на базе Тигервейде – колхоз "Ландман". По словам Филиппа Филипповича Фризена, на месте хутора Фриденсру сейчас находится улица Центральная, на месте Розенорт – улица Советская, на месте Тигервейде – улица Школьная.

В колхозы вступали неохотно, так как большинство жителей хуторов жили зажиточно. В колхозе "Ландвирт" в год его основания было всего одиннадцать колхозников, председателем был Андрей Петрович Гиберт. Колхозная ферма, на которой было всего 24 коровы, размещалась во дворе у семьи Делеске. Молоко и масло сдавали государству. В колхозе было всего два трактора, тогда как у единоличников Солнцевки было 12 тракторов. Но уже в 1933 г. почти всем пришлось вступить в колхоз. В 1934 г. колхозы объединились в один, он носил имя Мичурина. В 1933 г. было построено новое здание школы. Колхоз был самым богатым в районе. Многие колхозники были ударниками, в 1939 г. участвовали во Всесоюзной сельскохозяйственной выставке в Москве.

В конце 1920 – начале 1930-х гг. немцы приезжали с Украины, прежде всего от голода. В эти годы приехала, например, семья Энс. Сузанна Корнеевна Кетлер (Энс), 1908 г. р., рассказала, что ее семья проживала на Украине. В их семье было

15 детей. Сначала жили в Хортице, а потом – в Молочной. Ее отец, Корней Егорович Энс, 1882 г. р., был главой меннонитской общины. Хлеб стоил очень дорого, частыми были голодные годы. Семья Энс из-за голода и религиозных преследований переезжала из одной деревни в другую, отец считал, что нужно уезжать с Украины совсем. Этому помог случай. Однажды на вокзале в Днепропетровске отец подобрал пьяного человека, не смог оставить его на улице. Этот человек оказался немцем, по фамилии Нейфельд, родом из Солнцевки. Он приехал на Украину, откуда родом были его родители, чтобы найти себе жену. В Солнцевке за него замуж идти никто не хотел, потому что он был пьяницей и об этом все знали. Он рассказал, как хорошо в Сибири: много земли, хлеб и другие продукты стоят недорого. Отец в 1936 г. поехал в Солнцевку, ему там понравилось, и он вернулся за всей семьей. Однако всем уехать не удалось. Верующие подвергались репрессиям, в 1937–1938 гг. арестовали учителей-немцев, верующих ссылали на Колыму. Арестовали и деда, после тюрьмы он попал в лагерь в Пермской области. Поэтому в Солнцевку в 1939 г. поехала только Сузанна Корнеевна. К этому времени (в 1938 г.) она вышла замуж за Вильгельма Генриховича Кетлера. Больше никому из родственников уехать не удалось, хотя многие из соседей уезжали в Сибирь, а вскоре началась война.

В 1941 г. в Солнцевке были размещены поволжские немцы, например семья Августины Каспаровны Герр, 1922 г. р., из Саратовской области. Были в Солнцевке и немцы, депортированные с Украины, например семья Ольги Ивановны Фризен, 1938 г. р. Депортированных было много, всего в Исикульский район было депортировано 2500 немцев из Поволжья и калмыки. Их размещали по домам по 4–5 семей. Контакты между местными и депортированными немцами были редкими, браков между собой они не заключали. Слишком значительными были различия в языке и в религии.

Поволжские немцы не понимали платтдойч, на котором говорили меннониты, по вероисповеданию депортированные немцы были католиками. Поволжские немцы различались и между собой, одни называли себя "луговыми", другие – "горными". Для детей, оставшихся без родителей, был открыт детский дом, в котором жили около 200 детей. По воспоминаниям Ивана Ивановича Гильдебрандта, дети колхозников завидовали детдомовцам, потому что они лучше одевались и кормили их регулярно.

После войны происходило восстановление хозяйства, возвращение в село трудармейцев растянулось на многие годы. В настоящее время село Солнцевка – это центральная усадьба, где располагаются сельская администрация и администрация ЗАО "Солнцево". На территории сельской администрации находятся, кроме Солнцевки, деревни Водяное, Петровка, Хутор 12, Память Свободы, Кордон. Немцы проживают в Солнцевке, Водянном и Петровке. В деревнях Хутор 12, Память Свободы и Кордон живут в основном русские, здесь было несколько семей депортированных из Поволжья немцев, но все они уже уехали в Германию. Численность населения составляет: в Солнцевке – 1856 человек, из них немцев – 976, в Водянном – 440, в Петровке – 290 человек. Выехало в Германию с 1987 г. 1794 человека, в том числе в 1987 г. – 5 человек, в 1988 г. – 28, в 1989 г. – 91, в 1990 г. – 274, в 1991 г. – 192, в 1992 г. – 299, в 1993 г. – 213, в 1994 г. – 183, в 1995 г. – 219, в 1996 г. – 94, в 1997 г. – 60, в 1998 г. – 14, в 1999 г. – 122 человека. За 6 месяцев 2000 г. уехали 17 человек. В Солнцевке много приезжих, особенно из Казахстана, так как село расположено в нескольких километрах от казахстанской границы. Кроме немцев, в селе проживает много русских, есть казахи, украинцы, белорусы, татары.

Деревня Водяное была основана в 1906 г. переселенцами из Поволжья, в основном из Саратовской области. Она расположена в 2 километрах от Солнцевки.

Свое название деревня получила потому, что находилась на берегу большого озера. Деревня была небольшая, около 80 жителей и состояла из одной улицы. Вокруг деревни находилось несколько хуторов. Немцев переселили сюда из окрестных хуторов в конце 1930-х гг., когда объединяли колхозы. В 1939 г. в Водяное переселили семью Иды Александровны Таах. Ее родной хутор, который находился в 2 км от Водяного, уничтожили. В это время в деревне появились и русские, которых переселили из соседней Грязновки. В 1941 г. здесь поселили депортированных из Поволжья немцев, например семью Марии Андреевны Самберт. По вероисповеданию жители Водяного являются лютеранами. Сейчас в деревне три улицы: Восточная, Центральная и Молодежная. В последние годы в деревне поселилось очень много переселенцев из Казахстана, для которых солнцевская администрация покупала дома у тех, кто уезжал в Германию.

Деревня Петровка была основана в 1907 г. меннонитами с Украины. Одним из основателей Петровки был Петр Шперлинг, по имени которого и была названа деревня. Среди первых переселенцев были семьи Дерксен и Варкентин. Землю переселенцы купили у помещика Грачева. Жители Петровки занимались выращиванием зерновых, в основном выращивали рожь, пшеницу. Естественного водоема поблизости не было, поэтому в каждом дворе были глубокие колодцы, до 22–25 метров в глубину. Позже выкопали котлован. Школы в деревне не было, дети ходили учиться в Солнцевку, за 3 километра.

В 1930-е гг. в деревне было создано Товарищество по совместной обработке земли (ТОЗ), которое называлось "Триумф". Несколько позже объединили хозяйства Петровки и Водяного, и колхоз стал называться "Водяное". В 1954 г. ему присвоили имя Хрущева, а потом присоединили к колхозу имени Ленина, с центром в Солнцевке.

В 1942 г. в Петровке расселили депортированных немцев. Их селили по домам местных жителей. Они отмечались в комендатуре. Приезжал в Петровку и сам комендант. Кроме немцев, в Петровке размещали депортированных калмыков. Они жили в землянках и тоже отмечались в комендатуре. После ее отмены в 1953 г. калмыки сразу уехали, а немцам было запрещено уезжать. По воспоминаниям старожилов, калмыки очень быстро выучили немецкий язык и свободно общались с местными жителями. В 1960-е гг. Петровка была полностью перестроена, все старые дома снесли и построили новые, добротные и современные.

Аполлоновка была основана в 1909 г. меннонитами с Украины. Среди первых переселенцев были семьи Регер и Кнелъзен, которые прибыли из Запорожья. Землю переселенцы купили у казака станицы Николаевская Аполлона Телятникова, в честь которого и была названа деревня. Немцы называли деревню "Вальтхайм". В 1911 г. сюда приехали переселенцы из Екатеринославской губернии, семьи Тевс, Дик, Петерс, Янцен, Паульс. Переселенцы арендовали по 10 десятин земли для пахоты, сенокоса и выпаса скота. Они могли выкупать землю по цене от 10 до 100 рублей за десятину, в зависимости от ее плодородия.

Рядом с Аполлоновкой было основано несколько хуторов: Визенфельд, Березовка, Беккер. Последний был назван так по имени его основателя. Это был богатый человек, у него была своя мельница. В 1924 г. жители Аполлоновки, Березовки и Визенфельда создали ТОЗ, который назывался "Новый колос". Они приобрели трактор "Фордзон", молотилку, лобогрейки и другой сельскохозяйственный инвентарь. Руководили ТОЗом Иван Абрамович Регер и Давид Исаакович Тевс.

По словам Абрама Петровича Дерксена, 1936 г. р., в 1928–1929 гг. из Аполлоновки и окружающих ее немецких хуторов началась массовая эмиграция в Америку, из-за раскулачивания и притеснения зажиточных хозяев. В частности, хотели уехать родители его жены, Владимир Адольфович и Полина Юльясовна Геншель,

волынские немцы, которые жили в Березовке. Собирались уехать семьи Валл, Витмайер, они продавали дома и имущество. Но пока они доехали до Москвы, границу уже закрыли, и им пришлось вернуться. И все же многие семьи в то время успели уехать. Позже часть жителей Аполлоновки была репрессирована, например, Корней Корнеевич Вильм был расстрелян "за шпионаж".

В первые годы коллективизации в Аполлоновке был организован колхоз "Коминтерн", на хуторе Беккер – "Комбайн". К 1931 г. коллективизация была завершена. Первым председателем колхоза в Аполлоновке был Андрей Андреевич Левен. В Аполлоновке была начальная четырехлетняя школа, до 1937 г. преподавание в ней велось на немецком языке. Средняя школа была только в Маргенау, более чем в 40 км от Аполлоновки, и дети ездили туда учиться. В деревне средняя десятилетняя школа была построена только в 1971 г.

Были в Аполлоновке и депортированные из Поволжья и Украины немцы, но не так много, как в соседней Новорождественке. До сих пор живут в деревне Петр Иванович Фальк, 1924 г. р., высланный из села Покровка Божедаровского района Днепропетровской области, Нина Яковлевна Клобертанц из села Шук Каменского района Саратовской области и другие. Несколько семей приехало в Аполлоновку после демобилизации из трудармии.

В середине 1950-х гг. хутора, окружавшие Аполлоновку, как и небольшие соседние русские деревни (Подковыровка, Тетерино, Воронино, Гавриловка) были ликвидированы, их население было переселено в Аполлоновку. В 1957 г. территория Аполлоновки вошла в состав колхоза "Медвежинский", с центром в селе Медвежье, в 18 км от Аполлоновки. В 1973 г. Аполлоновка была переведена в другой совхоз – "Новорождественский". В 1992 г. в нем было образовано акционерное общество "Новорождественское".

По словам информаторов, жизнь в Аполлоновке в последние годы сильно изменилась. До войны русских в деревне не было совсем. Но с русскими отношения были хорошие, в частности, местные парни и девушки дружили с молодежью из соседней русской деревни Гавриловки. Особенно тесными контакты стали в 1950-е гг., когда произошло укрупнение колхозов. Но до 1960-х гг. смешанных браков почти не было, женились только на своих, местных девушках. Молодежь собиралась на вечеринки по средам, субботам и воскресеньям. Девушки вышивали, вязали, пели немецкие песни, кто-нибудь рассказывал интересные истории. Очень часто по воскресеньям играли свадьбы, потому что в деревне было много молодежи. Сейчас в деревне много приезжих. Если раньше случаев воровства не было совсем, люди не боялись оставлять дом без присмотра (ставили пустое ведро или велик у дверей – это означало, что хозяев нет дома), то теперь все изменилось, в деревне стало много чужих.

История появления немцев в селе Новорождественка отличается от истории других населенных пунктов. Эта местность стала заселяться казаками в конце XIX – начале XX вв. Земли принадлежали Сибирскому казачьему войску. Эта местность носила название "Озерки", так как здесь находится несколько крупных соленых озер. Первыми поселенцами были Лоскутовы, которые ведут свой род от казака Лоскутова, участвовавшего в походе подполковника Бухольца, основавшего в 1716 г. Омск. В начале XX в. немцев в Озерках почти не было, они жили в соседней Аполлоновке и окружающих ее хуторах. В самом селе жили только две немецкие семьи – Якова Оберса и Федора Кульберга. В 1941 г. в село были депортированы немцы из Поволжья. Некоторые из них живут в селе до сих пор, например Лидия Яковлевна Бургардт, родившаяся в с. Нейвальтер Саратовской области, Тамара Ивановна Бутерус, из этого же села, 1929 г. р., Эльвира Егоровна Гисс, 1940 г. р., из этого же села, Матрена Адамовна Дарнес, родившаяся в 1929 г. в с. Шук Фран-

ковского района Саратовской области, Роза Ивановна Баер, 1933 г. р., из с. Каменка Красноармейского района Саратовской области, Ирма Викторовна Супес, из совхоза им. Ворошилова Франковского района Саратовской области и другие. Некоторые немцы попали в Новорождественку после трудармии, например Анна Фридриховна Вольф, 1931 г. р., из села Гримм Саратовской области. Некоторые немецкие семьи приехали в село после отмены в 1956 г. спецпоселений из Новосибирской области и Казахстана. Это Мария Андреевна Бауэр, 1936 г. р., ее семья была выселена из деревни Гаврино Старобежевского района Волгоградской области в Алма-Атинскую область; Петр Яковлевич Эпп, 1938 г. р., из села Централь Новохоперского района Воронежской области, Маргарита Яковлевна Функ, 1911 г. р., из этого же села, их депортировали в Новосибирскую область. Новорождественскую сельскую администрацию возглавляет Александр Михайлович Гернер, семья которого была депортирована из Крыма в Кокчетавскую область, а в 1960-е гг. он переехал в Омскую область. Таким образом, все немецкое население Новорождественки – это депортированные немцы и их потомки. До начала эмиграции немцев в селе было много. Все они хорошо работали в совхозе, некоторые были награждены советскими орденами за труд, например Ф.Ф. Фризен, В.Я. Рейсвих, Н.Г. Шиллинг. Несмотря на то что школа в селе была русская, многие немцы работали в ней учителями, преподавали немецкий язык и другие предметы: Екатерина Борисовна Фризен, Максим Петрович и Мария Петровна Кульберг, О.А. Тиссен, Е.А. Бургардт и другие.

Деревня Гофнунгсталь была основана в 1902 г. меннонитами с Украины. Первыми переселенцами были семьи Гизбрехт, Литау, Штейнборн и другие. Сначала жили в землянках, потом стали строить саманные дома. Школа была только начальная, 4 класса, старшие дети ходили в школу в соседнее село Маргенау. Яков Густавович Крамнец, 1913 г. р., рассказал, что дети учились с 7 лет. Им преподавали арифметику, чистописание, чтение на немецком языке, а также русский язык. Пока дети не выучили немецкий литературный язык, преподавание велось на диалекте платтдойч. Кроме того, в деревне имелась воскресная школа при молитвенном доме.

В годы коллективизации в деревне был образован колхоз имени Энгельса. Во время войны в Гофнунгстали были поселены депортированные немцы, латыши и калмыки. Депортированные немцы по вероисповеданию были католиками, как и семья Климентия Климентьевича Бургардта, 1939 г. р., из Каменского района Саратовской области. Он вспоминает, что колхоз начал укрепляться после войны. Сначала работали за "трудодни", а в 1950-е гг. стали выплачивать деньги, по 2 копейки в день, потом эта сумма выросла до одного рубля. В 1967 г. в Гофнунгсталь переселили жителей из соседней деревни Надеждовка. В начале 1970-х гг. был образован колхоз "Россия" с центром в селе "Баррикада", он объединял 10 бригад, в том числе и Гофнунгсталь. В настоящее время в деревне вследствие эмиграции осталось 5 немецких семей.

Таким образом, немцы населенных пунктов Исилькульского района Омской области являются либо потомками переселенцев конца XIX – начала XX в., в основном меннонитов с Украины, либо депортированными в 1941 г. из Поволжья немцами и их потомками, либо переселенцами последнего десятилетия из Казахстана. Последних в настоящее время становится все больше, и в некоторых селах и деревнях они преобладают над "коренными" немцами. Из Казахстана сюда переселяется много русских и украинцев, этот процесс кардинальным образом изменил ранее однородную этническую структуру данных населенных пунктов. В заключение следует сказать, что эти и другие материалы этнографических экспедиций, до-

полненные архивными данными, могут стать основой для публикации работ по истории немецких населенных пунктов Западной Сибири.

И.В. Белич

СТРАН(Н)ИЦА ИСТОРИИ ТОБОЛЬСКОГО МУЗЕЯ

История старейшего в Западной Сибири Тобольского музея, основанного 8 (21) апреля 1870 г при губернском статистическом комитете его секретарем, Иваном Николаевичем Юшковым, полна различных событий, многие из которых составляют гордость Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника (далее – ТГИАМЗ).

Однако, как это ни парадоксально бывает, ряд из них, некогда имевших широкий общественный резонанс, со временем оказались за- или полузабытыми, оставшись запечатленными лишь на пожелтевших страницах старых газет и отложенными в "залежах" архивных документов. А еще о них могут "поведать" молчаливые свидетели и участники этих событий – некоторые экспонаты-реликвии, волею случая оказавшиеся "странницами" истории музея, с которыми порою приключались свои "странные" истории. Поэтому в заголовке статьи – не опечатка, а замысел, навеянный близкими сюжетами и созвучием слов.

Об одном из таких ярких эпизодов прошлого – участии Тобольского музея в выставке на III-ем Международном конгрессе востоковедов в Петербурге 1876 г. – хотелось бы вспомнить в связи с 60-летним юбилеем доктора исторических наук, профессора Н.А Томилова, которому автор этих строк обязан своей первой научной публикацией, подготовленной как раз по одной музейной коллекции¹, и который, вместе с созданным им научным коллективом, внес огромный вклад в изучение этнографических собраний и истории ряда сибирских музеев.

К тому же поводом к написанию данной статьи послужил наш с Николаем Аркадьевичем разговор, состоявшийся летом 2000 г. в Тобольском музее, который сводился к необходимости проведения совместных источниковедческих и историографических исследований для подготовки очерка истории Тобольского музея.



*Фото 1. И.В. Белич и Н.А. Томилов.
г. Тобольск, 2000 г.*

Словом, это был тоже эпизод, хотя и частного порядка, но наметивший перспективу изучения одной большой и общей темы, которая так или иначе будет сближать и Тобольск, и Омск, и тот же Петербург, как это имело место в той истории, о которой и пойдет теперь речь.

Прежде чем перейти к изложению событий давно минувших, обратимся к историографии Тобольского музея, где данный факт упоминается. Впервые о нем сообщил в 1890 г. директор Тобольской ветеринарно-фельдшерской школы и, одновременно, первый

хранитель Тобольского губернского музея (далее – ТГМ) Н.А. Лыткин. В своем "Кратком очерке открытия Тобольского губернского музея", он, в частности, обратил внимание на то, что "очень ценные вещи в 1876 году были посланы в Петербург на III Международный съезд ориенталистов и... возвращены не были"².

Не были так не были, и об этом довольно долго не вспоминали. Во всяком случае, в очерке "Тобольский губернский музей за 25 лет его существования"³, опубликованном в 1915 г., это событие было вежливо обойдено вниманием. В поле зрения авторов очерка находились основные итоги деятельности Тобольского губернского музея за четверть века, отделявшие их от даты организации ТГМ как "самостоятельного учреждения" (14. XI. 1890), а не с момента основания музея при статистическом комитете. Впрочем, это вполне соответствовало заявлению, прозвучавшему на заседании Общего годичного собрания Комитета ТГМ еще 18 апреля 1893 г., о том, что "нынешний Музей и музей, существовавший ранее при статистическом комитете, ничего общего между собою не имеют..."⁴.

В 1970 г на упомянутый исторический факт вновь указала главный хранитель ТГИАМЗ В.И. Трофимова⁵. В своем докладе на конференции, посвященной 100-летию Тобольского музея, она отметила следующее "В 1876 г. музей принял участие в работе II (в действительности III-го – И.Б.) Международного съезда ориенталистов в Петербурге. Представленная им коллекция находилась в западно-сибирском отделе и насчитывала около ста экспонатов. Она состояла из археологических и этнографических вещей".

Кратко сославшись на корреспонденцию "Тобольских губернских ведомостей" (ТГВ) за 1876 г., В.И. Трофимова заметила, что "западно-сибирский отдел по полноте этнографических предметов занял на выставке первое место, а коллекция "обратила на себя особое внимание всех европейских ученых" Таким образом, этот примечательный эпизод стал приобретать некоторые подробности. Но, в целом, он так и остался вне должного внимания к нему со стороны тобольских музееведов. Почему должного – станет ясно после того, как будут рассмотрены и проанализированы имеющиеся на сегодня сведения об участии Тобольского музея на той памятной выставке.

Прежде всего необходимо разобраться в том, что же это была за коллекция и каков ее состав. Думается, что это были, действительно, стоящие вещи, раз они привлекли такое внимание организаторов столь престижной выставки, что те решили "придержать" их у себя.

Как известно, III Международный конгресс востоковедов проходил с 19 по 31 августа 1876 года в С.-Петербурге⁶. На период его работы при нем был организован "Западно-Сибирский отдел выставки", в устройстве и проведении которой активное участие принимал Иван Яковлевич Словцов (1844–1907). Молодой, но уже получивший известность в российских ученых кругах сибиревед, делегированный на конгресс от Западной Сибири из Омска, был избран там членом Распорядительного комитета и вице-президентом Сибирской сессии⁷.

Вошедшая в состав выставки отдела экспозиция от музея Тобольского губернского статистического комитета содержала "несколько разных коллекций, преимущественно этнографических и археологических, в количестве около сотни №-ров вещей"⁸. Благодаря информации с выставки, опубликованной "по горячим следам" в "Тобольских губернских ведомостях", есть возможность получить необходимые сведения о составе присланных из Тобольска этнографических экспонатов, представляющих несомненный музеографический интерес.

"В этом числе находились разные принадлежности домашнего и общественного быта инородцев северной части губернии, как-то: одежды остяков и самоедов обыкновенные и праздничные, мужские, женские и детские, и разные к ним укра-

шения; принадлежности домашнего хозяйства, посуда разного рода, образцы ремесленной и артистической производительности; музыкальные инструменты; разные рыболовные и звероловные снаряды, в настоящем виде или моделях; нарты, лодки, чум (в моделях); олени сбруи; кумиры и принадлежности шаманства (талисманы, скальпель, блюдо, рубашка, медная стрела, перстни)"⁹.

Для полноты картины "как наглядное доказательство обрусения инородцев" Тобольский статистический комитет, кстати сказать, единственный из всех откликнувшихся на это предложение устроителя выставки, отправил в Петербург одного из таковых. Им оказался "обдорский остяк" Андрей Собрин, заслуживающий упоминания, поскольку его участие для И.Я. Словцова, по словам последнего, "было неоценимо, потому что иностранные ученые совершенно незнакомы с нашими северными инородцами", а Петербург, как выяснилось, "в течение полустолетия видит второго обдорского остяка"¹⁰.

Помимо того, в тобольской экспозиции были выставлены "несколько археологических замечательных и ценных вещей, найденных при случайных раскопках в Березовском округе", а также "небольшая коллекция руд и окаменелостей". Что собой представляли эти "ценные" артефакты, не сообщалось, но их состав удалось все же выяснить, обратившись к архивным источникам.

В научном архиве ТГИАМЗ сохранился исключительно важный документ – "Инвентарь Музея тобольского губернского статистического комитета"¹¹. Фактически это первая опись музейных предметов, составленная, судя по всему, К.М. Голодниковым. Автор ставшей вскоре популярной книги "Тобольск и его окрестности", после смерти И.Н. Юшкова заведовавший музеем, 15 января 1886 г. передал коллекции Н.А. Лыткину¹². Тогда же, вероятнее всего, он и составил этот "инвентарь", сделав в нем соответствующие пометки о передвижении коллекций.

Напротив предметов, занесенных в опись под №№ 54–67, той же рукой (Голодникова) помечено: "В 1876 г. отправлены были в С.-Петербург на 3-ий международный съезд ориенталистов". Среди них значились: "Крылатый перун; венец идола; крылатые неизвестного рода животные, вытиснутые в металлическом круге; изображение трех идолов в таковом же круге, рисунок венчика (налобника – И.Б.) с самоедского идола; железная стрела; оловянный перстень; две плоские медные бляхи; медная трехгранная стрела; скальпель; металлическая тарелочка с изображением оленя; нож с длинной рукояткой; две раковины; восемь фотографических карточек инородцев Тобольской губернии"¹³.

Как видно, подавляющее большинство экспонатов (не считая фотографий, раковин, возможно, ископаемых и рисунка) составляли различные изделия из металла. Причем очевидно то, что многие предметы, если не все, представляли собой артефакты. Однако какие из них автор корреспонденции "ТГВ" объединил в "несколько археологически замечательных и ценных вещей, найденных при случайных раскопках", а какие отнес к "кумирам и принадлежностям шаманства" – сказать трудно. Хотя ряд совпадений можно, при желании, и проследить. Ясно одно – некоторые из этих артефактов, будучи когда-то обнаруженными местным населением, могли продлить свое "этнографическое бытование" и, безусловно, использовались им прежде всего в качестве культовых предметов.

Об использовании в культовой практике обских угров в XIX–XX вв. археологических находок из металла, подобных названным выше, писали многие авторы (Н.П. Гондатти, В.В. Радлов, Л.Р. Шульц, А.Ф. Теплоухов, В.Н. Чернецов, С.В. Иванов, З.П. Соколова, И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев и др.)¹⁴. Артефакты, составлявшие набор культовых атрибутов "жертвенного дерева" – *коссиль по*, были приобретены автором данной статьи у тазовских селькупов. Эти и аналогичные им предметы культа обских угров хранятся в коллекциях ТГИАМЗ. Следовательно, вполне есте-

ственно, что такого рода "ценные вещи" оказались в составе тобольской экспозиции, приуроченной к тому же для работы съезда востоковедов 1876 г., которые, разумеется, весьма заинтересовались ими.

Таким образом, на основе всех этих данных можно получить довольно сносное впечатление о коллекции, отправленной Тобольским статистическим комитетом на выставку крупного научного форума, где Тобольский музей впервые принимал участие. Более того, благодаря этой же информации, мы имеем вполне приемлемую, на наш взгляд, возможность составить определенное представление о потенциальном содержании фондов музея и, стало быть, о его постоянной экспозиции на то время.

Вывезенная в Петербург этнографическая коллекция, в частности, свидетельствует о том, что она была сформирована систематически, т. е. в объеме, более или менее достаточном для характеристики различных сторон культуры и быта коренного населения севера Тобольской губернии. Сомнительно, чтобы эта коллекция составлялась специально для демонстрации на конгрессе¹⁵. Требовалась, видимо, целенаправленная работа по комплектованию фондов музея и, следовательно, по созданию действовавшей в нем тогда экспозиции.

Известно, что Тобольский музей размещался поначалу (при Юшкове) где-то в здании Губернского правления (Присутственных мест). Но у нас пока нет никаких сведений о том, что он собой представлял. Однако, судя по представленным в Петербурге предметам, которые, конечно же, являлись наиболее аттрактивными, а потому не могли не входить в состав стационарной экспозиции музея, она имела краеведческий, преимущественно этнографический и археологический характер.

Существенное место в ней занимала, вероятно, этнографическая коллекция, содержащая как оригинальные предметы, так и научно-вспомогательные материалы (модели, фотографии, рисунки), которые отражали разные черты хозяйственной и промысловой деятельности, культуры жизнеобеспечения, традиционного мировоззрения, изобразительного искусства и музыкального творчества коренного населения Тобольского Севера (в основном, видимо, обских угров и ненцев).

В этой связи необходимо напомнить, что И.Н. Юшков, увлекаясь статистикой и историей родного Тобольского края, отдавал предпочтение его этнографии. В частности, он писал статьи о сибирских татарах, создав в итоге первое этнографическое исследование по этнографии этого народа¹⁶. Страсть же к Северу появилась у него позднее; она возникла в результате его служебной поездки на Обдорскую (Васильевскую) ярмарку, куда он был направлен Тобольским статистическим комитетом в самом начале 1870 г.

В записке "История возникновения музея в г. Тобольске", составленной Е.И. Юшковой в 1893 г. и хранящейся в научном архиве ТГИАМЗ, вдова его основателя сообщала следующее: "В 1870 г. ...муж мой, надворный советник Иван Николаевич Юшков, был командирован в город Обдорск за собиранием статистических сведений о ярмарке; при исполнении этого поручения ему встретились на упомянутой ярмарке предметы, относящиеся к северному краю и его обитателям. Мужу моему пришла идея о возникновении музея в городе Тобольске, и упомянутые предметы им были приобретены хотя и на небольшие, но на собственные свои средства, и даже часть предметов была им привезена, а остальная доставлена была в товарном обозе. По возвращении же мужа моего из Сибирской ярмарки..., на средства Статистического комитета в 1870 г. положено было начало музея..."¹⁷.

В выделенной мной фразе содержится прозрачный намек на то, что Тобольский музей изначально задумывался Юшковым как музей этнографический. Думается, что празднично-нарядная "стихия" традиционных культур народов Нижнего Приобья, с которой он впервые и вживе столкнулся на столь популярной среди

вынужденный шаг, связанный, на наш взгляд, с обострившейся у него болезнью, для лечения которой понадобились средства.

Другая часть коллекции – те вещи, что были записаны К.М. Голодниковым в музейной описи 1886 г. под №№ 54–67, как следует из его пометки, "по возвращении же оттуда (с Петербургской выставки 1876 г. – И.Б.) в Омск оставлены при Сибирском музее". При этом он ссылается на какое-то "письмо председателя Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества от 13 января 1878 г. за № 5"²⁴.

Напомним в связи с этим, что в Омске в 1877 г. был учрежден Западно-Сибирский отдел Русского географического общества, при котором уже в 1878 г. возник Музей ЗСОРО, именовавшийся также "Сибирским музеем"²⁵. Действительно, в отчете отдела Общества за 1878 г. указывалось, что в музей уже в первый год его существования поступило более тысячи предметов от Тобольского губернского статистического комитета и членов ЗСОРО (М.В. Певцова, Г.Н. Потанина, И.Я. Словцова, Н.М. Ядринцева и др.)²⁶.

Похоже, однако, что кое-какие предметы все же вернулись в Тобольский музей. Так, в фондах ТГИАМЗ хранится литая серебряная бляха (из района Березова), датируемая специалистами (В.Н. Чернецовым) X–XIII вв. На ее лицевой стороне выполнены три "коронованные" фигуры, с мечами в обеих руках, изображенные в позе "военного танца". Эта бляха довольно хорошо известна в научной литературе, благодаря ее публикации (с описанием) сначала в работе А.А. Спицына²⁷, а затем (с комментарием) – в классическом труде В.Н. Чернецова²⁸.

Последний, кстати, дискутируя со Спицыным, считавшим бляху привозной, высказал мнение о ее местном происхождении, отличавшем бляху не только "по технике отливки", но и "по сюжету изображений", по которому она была "тесно связана с местными угорскими представлениями"²⁹. "На бляхе, – читаем у В.Н. Чернецова, – изображены три менква, т. е. духи фратрии Пор, в архаичной позе священной пляски с мечами, описанной в свое время Кастреном, которую я также имел возможность наблюдать на Оби"³⁰.

Согласно его же предположению, эта бляха, "происходит с Шайтанского мыса", расположенного на левом берегу р. Сев. Сосьвы в 25 км выше Березова, Мансийское название топонима *Яллинг-Нел* – "Священный мыс", по В.Н. Чернецову, указывает на то, что "здесь некогда было жертвенное место. Впоследствии при распашке мыса под огороды было обнаружено несколько бронзовых вещей, доставленных в Тобольский музей"³¹. Выходит, что среди них могла оказаться и эта бляха.

Справедливости ради следует отметить, что впервые фотография с описанием данной бляхи появилась в каталоге "Археоло-



Фото 2. Иллюстрация из каталога
"Археологический отдел
Тобольского губ. музея 1890 г."

гического отдела Тобольского губернского музея", составленном Н.А. Лыткиным еще в 1890 г. "Литая, белой бронзы, бляха с рельефным изображением трех идолов. Форма бляхи округло-овальная; один диаметр продольный 13 1/2 сант., другой –

14 1/2 сант. Фигуры всех трех идолов одинаковы. Каждый идол в поднятых кверху руках держит по мечу. На голове у идолов находится по три зубчика, изображающие корону"³².

По данным Н.А. Лыткина, бляха вместе с другой "бронзовой пластинкой с изображением человеческого лица" были доставлены в Тобольский музей земским заседателем Кузнецовым, получившим их от "остяка Березовского округа Ляпинской волости"³³. В.Н. Чернецов оказался прав в том, что эта бляха на самом деле использовалась аборигенным населением в ритуальных целях. "По словам Кузнецова, – писал Н.А. Лыткин, – остяк этот считал описанные вещи священными и хранил их с другими своими идолами".

Судя по лыткинскому описанию бляхи, оно в общих чертах близко совпадает с предметом с "изображение(м) трех идолов <...> в металлическом круге", записанном под № 57 в "Инвентаре Музея Тобольского статистического комитета" 1886 г., с пометкой "оставлен при Сибирском музее". Есть, следовательно, определенное основание считать, что это один и тот же предмет. Причем предмет довольно оригинальный и уникальный.

Не берусь утверждать, но его аналоги (по устным сообщениям археологов А.А. Адамова, Л.Н. Сладковой) не встречаются среди опубликованных коллекций западно-сибирских музеев и в других доступных изданиях последних лет по археологии региона³⁰. Хотя близкий сюжет "пляшущей троицы" антропоморфных фигурок, в т. ч. и изображенный на бляхах, вероятно, был широко распространен в древности и встречается, например, в искусстве Прикамья XII–XIV вв.³⁶.



Фото 3. Военный танец. Бляха. Серебро.
X–XIII века н. э.

Есть, стало быть, реальное основание считать, что это именно та бляха, которая каким-то путем была возвращена в стены Тобольского музея, обретя в них свое прежнее место. В последний раз она иллюстрировалась в научно-художественном альбоме "Сибирские реликвии"³⁷, вышедшем спустя ровно через 110 лет после ее первого появления в печати (фото 3).

Результат Петербургской выставки нам уже известен: "Западно-Сибирский отдел" занял на ней первое место "по полноте этнографических предметов", а "коллекции..., представленные Тобольским статистическим комитетом, обратили на себя внимание всех европейских ученых". Важно при этом подчеркнуть, что, наряду с официальным признанием по итогам выставки "Западно-Сибирского отдела", внимания мирового ученого сообщества к экспонировавшимся на конгрессе коллекциям Тобольского комитета, это было и успехом Тобольского музея, и признанием заслуг его основателя. Не случайно, наверное, что в 1876 г. И.Н. Юшков получил свою вторую почетную награду – орден "Св. Анны 3-ей степени"³⁸.

Но, к сожалению, несколько месяцев спустя, 13 марта 1877 г., И.Н. Юшков скончался, а музей Тобольского статистического комитета стал приходить в упадок, пока к 1890 г. не возродился уже в новом статусе. Череду "взлетов и падений" будет сопровождать музей на протяжении всей его истории, являясь своеобразным отражением социальной истории города и страны в целом. В этом же отображении

фокусируется и отношение общества к национальному наследию, в котором еще в недавнем прошлом не было, к примеру, места памятникам православной культуры, а ныне оно понимается с позиции православных ценностей. Главное то, что с первых лет своего существования и до настоящего времени Тобольский музей стал и по праву остается общепризнанным явлением в истории и культуре Сибири.

1 декабря 2000 г. в Москве, в выставочном зале "Успенской звонницы" на Соборной площади, состоялось торжественное открытие выставки "Сибирские реликвии в Московском Кремле". Среди ее региональных участников: Тюменских областного краеведческого музея и Музея изобразительных искусств, Салехардского окружного краеведческого музея – центральное место заняла экспозиция, построенная на предметах Тобольского музея-заповедника, с которой он вступил в III тысячелетие. Среди них была представлена и эта бляха. Думается, что та самая. Скорее всего – та самая. В ближайшее время ей предстоит проделать путь в "родные края" для участия в выставке в г. Ханты-Мансийске. История продолжается.

1. Белич И.В., Новикова Н.И., Томилов Н.А. Предметы религиозного культа в коллекциях музея Омского университета // Этнокультурные явления в Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 190–195.

2. Лыткин Н.А. Краткий очерк открытия Тобольского губернского музея // Календарь Тобольской губернии на 1890 г. – Тобольск, 1889. – С. 246.

3. Тобольский губернский музей за 25 лет его существования // Ежегодник Тобольского губернского музея. – Тобольск, 1915. – Вып. XXV. – С. 1–131.

4. Протокол заседания общего годичного собрания Комитета Тобольского губернского музея. 18 апреля 1893 г. // Ежегодник Тобольского губернского музея. – Тобольск, 1893. – Вып. I. – С. VIII.

5. Трофимова В.И. Тобольскому государственному историко-архитектурному музею-заповеднику 100 лет // Материалы научной конференции, посвященной 100-летию Тобольского историко-архитектурного музея-заповедника. – Свердловск, 1975. – С. 5.

6. Труды III Международного съезда ориенталистов в Санкт-Петербурге в 1876 г. // Сборник МАЭ. – СПб., 1879–1880. – Т. 1. – Вып. 1.

7. Копылов В.Е. И.Я. Словцов – директор Реального училища (Из жизни провинциального ученого) // Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. – Тюмень, 1992. – С. 21–61.

8. Тобольские губернские ведомости. – 1876. – № 46. – С. 2.

9. Там же.

10. А. Собрин оказался человеком грамотным. Он, после недельной работы над произношением текста реферата "О древних идолах, которым поклонялись вогулы и остяки до покорения Сибири Ермаком", написанного Словцовым, продекламировал его на 6-й секции конгресса "при восторженных аплодисментах публики". За это съезд "присудил наградить его золотыми часами..., единственный подарок, сделанный конгрессом". И, вообще, Собрин, по отзыву Словцова в его письме Начальнику Тобольской губернии, был "единственным инородцем их всех, какие только являлись на конгресс..., заслуживающим похвалы как за свою расторопность, так равно и находчивость". На обратном пути в Обдорск он был удостоен также "Похвального листа № генерал-губернатора Западной Сибири". См. об этом: Тобольские губернские ведомости. – 1876. – № 46.

11. Научный архив ТГИАМЗ. П. 937. Оп. 3.

12. Журнал Тобольского губернского статистического комитета ... 19 дня 1886 г., № 3 // Тобольские губернские ведомости. – 1886. – № 26.

13. Научный архив ТГИАМЗ. П. 937. Оп. 3. Л. 2.

14. Металлические (бронзовые, медные, серебряные) литые (объемные, чаще – плоского литья) зоо- и антропоморфные фигурки, явно культового назначения. употреблялись предками обских угров с древнейших времен. Зооморфные изображения, как известно, встречаются с середины I тыс. до н. э. – начала II тыс. н. э. (Усть-Полуй, Иртыш, Приобье); антропоморфные – с начала II тыс. н. э. (Нарым, Иртыш, Салым). К вопросу об использовании металла в культовой практике обских угров и истоках этой древней традиции, связанной с сакрализацией металла, с космогонией их южных предков, неоднократно обращались исследователи. См.: Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1957. – № 58. – С. 147–148, 215, 224; Соколова З.П. Использование металла в культовой практике обских угров // ЭО. – 2000. – № 6. – С. 30–45.

15. Не исключено, впрочем, что Юшков мог и заблаговременно заказать через кого-то ряд экспонатов, оговорив их состав со Словцовым в переписке. Но эта версия представляется маловероятной. Известно, что приобретение предметов для музея в тот период при "ничтожных средствах комитета и холодном отношении жителей губернии к этой новизне (то есть музею. – И.Б.)" было делом сложным и хлопотным (См.: Сибирский вестник. – 1892. – № 78; Архив письменных источников ТГИАМЗ. ТМ кп 12285/7. Л. 1 об.). Главное в таких случаях – личное участие в формировании коллекций. Сам же Юшков, по имеющимся сведениям, заболел в 1874 г. туберкулезом, более не выезжал в северные округа губернии (Об этом: К. Г[олодников]. Археологические сведения // Тобольские губернские ведомости. – 1882. – № 43. – С. 2).

16. См.: Юшков И.Н. Сибирские татары // Тобольские губернские ведомости. – 1861. – № 35–45; его же. Сибирские татары. – Тобольск. Б.г. – 123 с.; Томилов Н.А. Вопросы этнического развития татар в дореволюционной и советской литературе // Этнокультурные явления в Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 137; Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки) – Казань, 1980. – С. 6.

17. Архив письменных источников ТГИАМЗ. ТМ кп 12285/17.

18. По данным К.М. Голодникова (Голодников К. Движение ярмарочной торговли в Тобольской губернии // Тобольские губернские ведомости. – 1882. – № 32. – С. 2; № 34. – С. 4–5), Обдорская, или Васильевская, ярмарка – "единственная сколь-нибудь значимая в Березовском округе, бывает в январе месяце". Ярмарка ежегодно "наполняется инородцами (до 2000 человек. – И.Б.), привозящими сюда все свои годовые промыслы пушного зверя со всего округа.

19. Обстоятельства обдорской поездки И.Н. Юшкова, связанные с последующей за ней организацией Тобольского музея, подтверждаются и неизвестным автором корреспонденции из Тобольска, помещенной в "Сибирском вестнике" за 1892 г. (№ 78). Ее рукописная копия находится в Научном архиве ТГИАМЗ. Из нее следует, что автору заметки "случайно пришлось познакомиться в городе (Тобольске. – И.Б.) с m-те Ю[шковой]й". А "из бумаг покойного мужа ее" узнать, "что музей основан в 1870 году при губернаторе Соллогубе на средства местного Статистического комитета и мизерные пожертвования немногих образованных лиц". "Начало музея, – подчеркивает автор корреспонденции, – положено покойным Юшковым после командировки его в Обдорск за статистическими сведениями по ярмарке, откуда были вывезены им в числе многих предметов разная самоедская утварь, одежда, музыкальные инструменты (один из них наподобие лебедя) и

проч., которые в настоящее время занимают видное место в музее" (Архив письменных источников ТГИАМЗ. – ТМ кп 12285/18. – Л. 1).

20. Журнал Тобольского статистического комитета ... 27 сентября 1871 г. / Тобольские губернские ведомости. – 1871. – № 41.

21. Научный архив ТГИАМЗ. П. 937. Оп. 3. Л. 2.

22. Сибирский вестник. – 1892. – № 78.

23. Архив письменных источников ТГИАМЗ. ТМ кп 12285/18. Л. 1 об.

24. Научный архив ТГИАМЗ. П. 937. Оп. 3. Л. 2.

25. В настоящее время – Омский государственный историко-краеведческий музей.

26. Катанаев Г.Е. Отчет Зап.-Сиб. отдела Русского географического общества за 1978 г. // Зап. ЗСО РГО. – Омск, 1979. – Кн. 1. – С. 11–20; Томилов Н.А., Макаров Ю.А. Омский государственный объединенный исторический и литературный музей (Краткий исторический очерк) // Народы Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. – Томск, 1986. – С. 6.

27. Спицын А.А. Шаманские изображения // Записки Русского археологического общества. – 1906. – Т. VII. – Рис. 8.

28. Чернецов В.Н. Указ. соч. – Табл. XXII. 1.

29. Там же. – С. 189.

30. Там же. – С. 189–190. Аргументируя свою точку зрения, В.Н. Чернецов писал: "Для традиционного изображения менквов, представляющихся в виде смешных существ со смешанными человеческими и медвежьими чертами, характерны трехпалость, отмеченная А.А. Спицыным медвежеподобность фигур, остроконечность и многоконечность голов" и т. д. (См.: Чернецов В.Н. Указ. соч. – С. 190).

31. Чернецов В.Н. Указ. соч. – С. 188.

32. Каталог Археологического отдела Тобольского губернского музея. – Тобольск, 1890. – Рис. 1.

33. Этническая история современных ляпинских манси чрезвычайно сложна: "... в их сложении, вероятно, принимали участие различные этнические группы, как аборигенные, хантыйского происхождения, так и пришлые с запада и юга мансийские". См. об этом: Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. – М., 1983. – С. 20.

34. Каталог Археологического отдела... – С. 1.

35. Зыков А.П., Кокшаров С.Ф., Терехова Л.М., Федорова Н.В. Угорское наследие. Древности Западной Сибири из собраний Уральского университета. – Екатеринбург, 1994. – 154 с.

36. Оборин В.А., Чагин Г.Н. Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль. – Пермь, 1988. – С. 118, 166.

37. Сибирские реликвии: Из собрания Тобольского музея. – Тобольск; Верона, 2000. – С. 54.

38. Архив письменных источников ТГИАМЗ. ТМ кп 12285/9.

Лучше и лучше пишутся книги,
Всех их не перечесть,
Но человек уже хочет иного –
Лучше того, что есть.

Л. Мартынов

В.А. Ерохин

ЧЕРНАЛЫ – ПОСЕЛЕНИЕ ТАТАР БОЛЬШЕРЕЧЕНСКОГО РАЙОНА ОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Исторические сведения и этнографические материалы о поселениях – одни из приоритетных в процессе конструирования этнографо-археологического комплекса татар XVIII–XIX вв. В данной работе предполагается дать характеристику одному из поселений татар, располагающемуся в Большеречинском районе Омской области, в местности находящейся на достаточном удалении от крупных рек и их притоков. Источниками послужили материалы Сибирской историко-этнографической экспедиции, работавшей в 1975 г. под руководством заведующего кафедрой этнографии и музееведения ОмГУ д. и. н., проф. Н.А. Томилова, и экспедиции Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН, а также Комплексной археолого-этнографической экспедиции Сибирского филиала Российского института культурологии, работавшей в 2000 г. под руководством старшего научного сотрудника сектора этнографии ОФ ОИИФФ СО РАН С.Н. Корусенко в зоне селений Уленкуль, Черналы, Каракуль, Тусказань Большереченского района Омской области. Все полевые материалы хранятся в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета.

Несколько слов об изучении поселений сибирских татар, включающих тоболо-иртышских (к ним относятся тарские, курдакско-саргатские, тобольские, тюменские и яскоблинские татары), барабинских и томских татар. В какой-то мере обобщены этнографические материалы по поселениям тоболо-иртышских и томских татар в работах Ф.Т. Валеева, Н.А. Томилова, В.В. Храмовой¹. О поселениях барабинских татар специальных этнографических публикаций почти нет, за исключением сообщения А.Г. Селезнева² и В.А. Ерохина³ – по поселениям тарских татар. Краткие сообщения материалов по этой теме содержатся в некоторых работах исследователей XIX–XX вв.

Природно-географическую ситуацию д. Черналы можно охарактеризовать следующим образом: деревня располагается на равнинной местности, которая является левобережной поймой р. Иртыш, шириной до 100 км, на расстоянии 50 км от нее. Местность покрыта березово-осиново-тальниковыми образованиями. Здесь имеются сенокосные угодья, пойменные озера, изобилующих рыбой. В 0,5 км к западу от деревни расположено озеро с одноименным названием, в 1 км к юго-востоку протекает р. Нюхаловка, которая в среде местного населения имеет три названия: собственно *Нюхаловка*, *Хаккуль* – по названию озера, откуда и берет свое начало данная речка, *Патале* – которое в свою очередь также имеет двойную трактовку. Местные жители полагают, что это слово обозначает:

а) изгиб реки;

б) таким было имя мифического казаха-пастуха, утонувшего в этой речке. После этого в реке якобы утонули еще несколько местных жителей, после чего среди местного населения укрепилось негативное отношение к реке.

Вблизи селения находятся боры со строевым лесом.

Говоря о характере расселения локальных групп тюрков на достаточно большом расстоянии от крупных рек и их притоков в XVII–XVIII вв., необходимо обратить внимание на то, что в рассматриваемом районе поселения татар, как правило, располагаются вблизи озер на расстоянии 5–7 км друг от друга. Возможно, такие расстояния здесь были наиболее оптимальны для обеспечения жизнедеятельности того или иного поселения, являясь одновременно своеобразными экологическими нишами, способными вместить в себя локальную группу людей.

По сведениям информаторов, название д. Черналы произошло от татарского слова *цар* – "точило". Подобная трактовка названия деревни происходит, по мнению одних, из-за чрезвычайной агрессивности жителей этой деревни в прошлом к жителям соседних деревень. По мнению других – название связано с четырьмя русскими купцами, поставившими здесь свои первые четыре дома. Купцы эти занимались промыслом пушнины в окрестных лесах и последующей ее продажей в г. Таре. Аналогичная легенда происхождения названия деревни от русского слова *четыре* зафиксирована и экспедицией 1975 г., только вместо четырех русских домов в легенде фигурировали четыре дома пастухов-казахов.

В целом д. Черналы относится к так называемому линейному типу поселения. В настоящее время деревня состоит из одной улицы, расположенной одной стороной вдоль западного берега озера Черналинское, другой вплотную подходя к современной дороге – "большаку", связывающей это селение в единый узел как с соседними деревнями, так и с районным центром. Наиболее старая часть деревни примыкает к кладбищу.

Вытянутость деревни Черналы можно связать как с увеличением населения данного поселения, так и с самовоспроизводством населения. Известно, что для молодоженов татары возводили отдельные дома. Это видно и на плане поселения (рис. 1), где наиболее старая часть деревни примыкает к кладбищу. Можно предположить, что дома строились в определенном порядке, причем не старались селиться ближе к родственникам, а новый дом возводили рядом с крайним, тем самым удлинняя уже имеющуюся улицу.

Можно предположить, что первоначально застройка д. Черналы относилась к так называемому дуговому типу планировки, т. е. со временем деревня могла бы растянуться по берегам близ расположенного озера. Строительство так называемого "большака" – дороги, построенной во время появления автотранспорта, мешало этому. Это мнение подтверждается и информаторами, которые утверждают, что в наши дни многие жители Черналов сознательно возводят новые дома ближе к дороге. Именно этот фактор и оказал решающее влияние на растянутость деревни.

Роль своеобразного центра деревни играют общественные здания: магазин и школа. Следует отметить, что в д. Черналы нет никаких иных общественных строений. Здесь нет даже кузницы, которые обычно были в каждой деревне и располагались на определенном расстоянии от усадеб во избежание пожара.

В настоящее время все жилища поселения Черналы обнесены оградой и имеют свои приусадебные участки, размеры которых зависят от конкретного пространственного расположения дома. Увеличение площади деревни было связано с притоком нового населения, а также с возведением жилищ для молодоженов. В опубликованных статистических материалах о татарах говорится, что "у сибир-

ских татар, как только женился сын, то ему сейчас же отводится особая юрта и особый зимник, если только, конечно, позволяют средства"⁴.

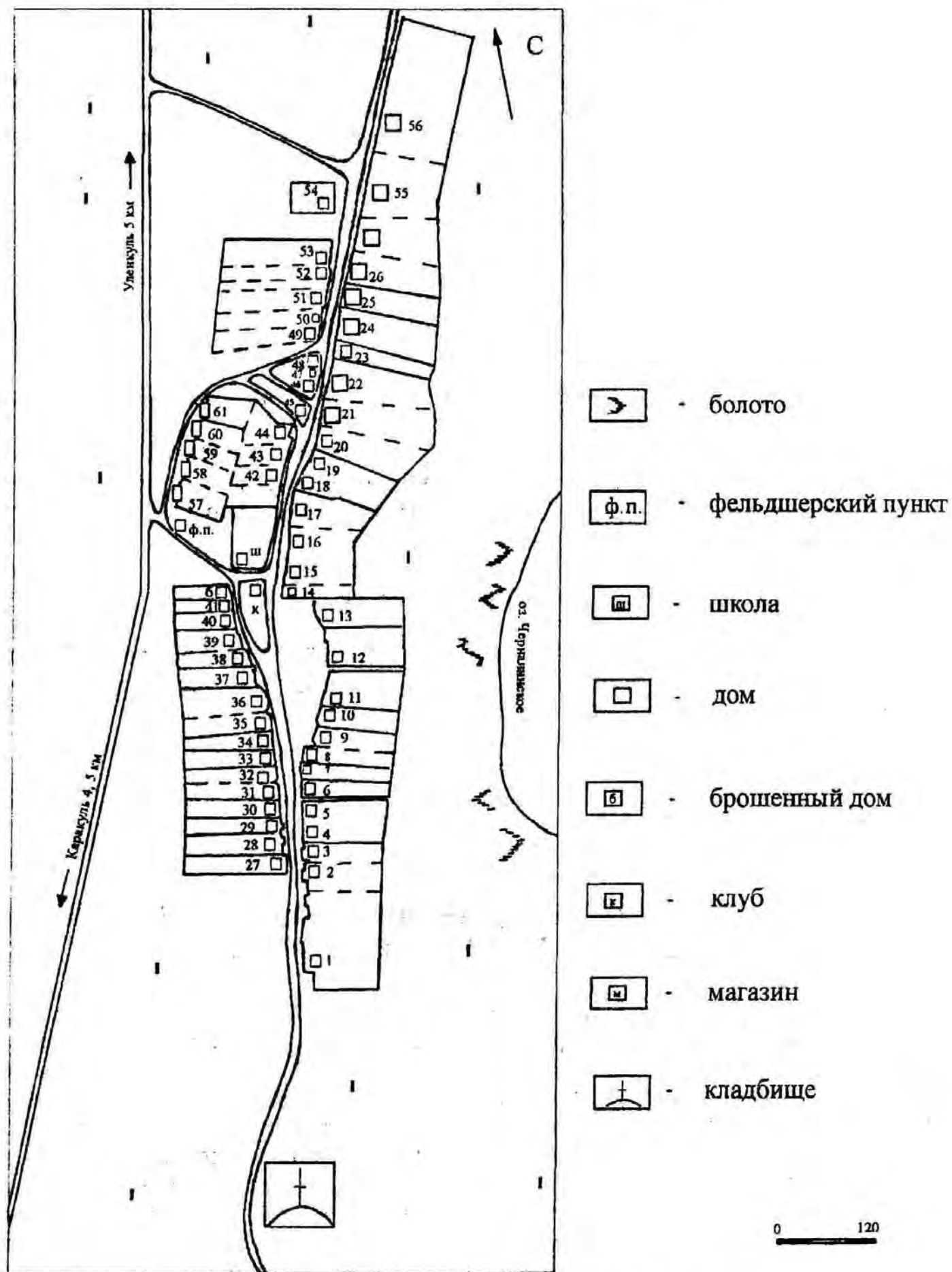


Рис. 1. Д. Черналы. Глазомерная съемка В.А. Ерохина

Завершая обзор о поселении Черналы, необходимо отметить, что в конце XIX – начале XX в. вид деревни претерпел определенные изменения. Кроме юрт, изб и землянок, появились пятистенные дома, а с переходом к гужевому виду транспорта произошло расширение уличного пространства поселения, четче выявился его линейный план. Таким образом, можно сделать вывод о том, что планиграфия тарских деревень в наше время претерпела весьма серьезные изменения. Описания деревень и усадеб татар, составленные еще в 30-х гг. XX в., очень сильно разнятся с современным их состоянием. Теперь усадьбы в деревнях обнесены забором, жердяными загородками, реже плетнем. Загородки одной усадьбы соединяются с другой, что уничтожило такую особенность татарских селений, как множество кривых улочек, проулков, создававших впечатление хаотичной застройки. Улицы стали широкими, что связано с переходом сначала на гужевой, а затем и на автомобильный транспорт.

1. Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – начале XX в. – Казань, 1980. – С. 104–109.

2. См.: Селезнев А.Г. Традиционные типы жилищ барабинских татар // Этноческая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. по этнографии. – Омск, 1984. – С. 153–156; он же. Барабинские татары: истоки этноса и культуры. – Новосибирск, 1994.

3. Ерохин В.А., Томилов Н.А. Инцисс – поселение татар бассейна р. Тара // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. – Владивосток, 2000. – С. 154–156.

4. Томилов Н.А. Поселения тарских татар бассейна Тары // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. – Новосибирск, 1996. – Т. 1: Культура тарских татар. – С. 191.

М.Н. Тихомирова

ТРАДИЦИОННАЯ УТВАРЬ ТАТАР СРЕДНЕГО ПРИИРТЫШЬЯ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX ВВ.)

Изучение утвари для этнографической науки актуально, хотя бы потому, что она функционирует как элемент традиционной культуры. Термин "утварь" – объемное, многогранное понятие. В.И. Даль к утвари относил все движимое в доме имущество, особенно мебель, посуду, украшения¹. Л.В. Хомич под утварью понимает все предметы домашнего обихода, из числа которых исключается одежда, украшения и предметы, непосредственно относящиеся к жилищу (доски пола и т. п.). Р.Ф. Итс понимает утварь еще в более узком смысле – это специальная посуда, предназначенная для приготовления и приема пищи². Соглашаясь с определением Л.В. Хомич, мы будем рассматривать только ту утварь, которая использовалась при хранении, производстве и потреблении продуктов питания. В данной работе мы рассмотрим некоторые виды традиционной (деревянной и металлической) ут-

вари татар Среднего Прииртышья* в конце XIX – первой трети XX вв. Наша задача заключается в использовании полученных сведений для изучения отдельных сюжетов этнокультурной истории сибирских татар.

Основными источниками для написания работы были материалы полевых экспедиций ОмГУ за 1975, 1976, 1978, 1980, 1982, 1992–1993, 2000 гг. в Большереченский, Муромцевский, Тевризский, Усть-Ишимский районы Омской области и Вагайский район Тюменской области, которые проводили С.Н. Корусенко и Н.А. Томилов. При подготовке работы были изучены музейные коллекции МАЭ ОмГУ, музея с. Уленкуль Большереченского района и опубликованные материалы музейных коллекций МАЭ ОмГУ и ОГИКМ.

Набор предметов, которые татары Среднего Прииртышья использовали в конце XIX – середине XX вв. для хранения, производства и потребления продуктов питания, широк. Это ручные мельницы – *тигерман/ кул тирмен*, ступки для дробления зерен пшеницы – *тыйготы/ тыйготы/ тыгюч/ туйгец*, маслобойки – *кобе/ кюбю/ гёб/ гёбё*, ведра для воды и теста – *кор цияк/гиляк*, лотки для муки – *ашлау*,

корыта для мяса и муки – *ашлау*, котлы для жидкой пищи – *козан/ казан*, чугунные жаровни на трех ножках – *уч оят*, металлические кувшины и чайники – *кумганы, танканы* и *кесе*, скалки – *уклап*, шумовки, сито – *илек*, металлические листы для хлеба – *колай*, лопаты для хлеба – *крёк*, чашки для жидкой пищи – *табак, цора*, пиалы – *кесе*. Однако мы рассмотрим только некоторые из предметов – наиболее интересные для выявления этнокультурных параллелей.

Деревянные маслобойки (*кобе/ кюбю/ гёб/ гёбё*) были двух типов: 1) выдолбленные из бревна цилиндрической формы (Рис. 1); 2) круглые в сечении, сужающиеся кверху кадки с прямыми стенками, сделанные по бондарной технологии – из дощечек-клёпанок, которые скрепляли несколькими металлическими обручами. Кроме корпуса, имелась крышка (*капак*) и мутовка (*пешек/ пышкан*) (Рис. 2). Маслобойки покупали у местных мастеров. Вероятно, первый тип маслобоек, изготовленный долблено-резной технологией, – более древний, чем второй. Вообще распространение клепаной утвари среди татар

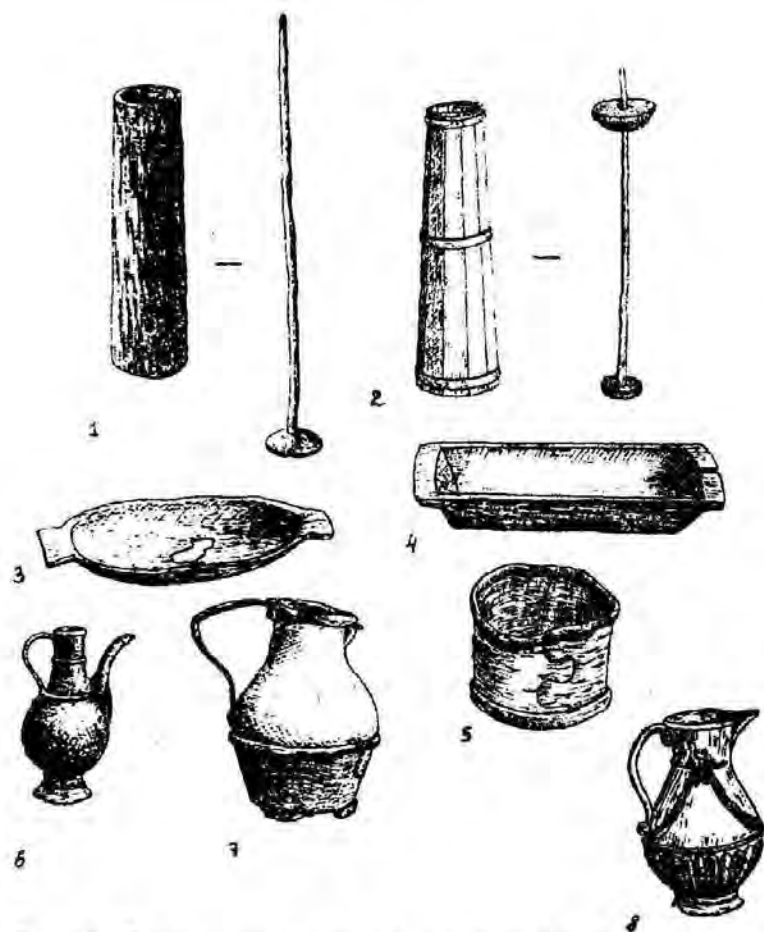


Рис. 1. Деревянная и металлическая утварь татар Среднего Прииртышья:

1 – маслобойка – *кобе* (хранится в МАЭ ОмГУ Ф. VII № 22–24). 2 – маслобойка – *кюбю* (хранится ОГИКМ № 8974-28), 3 – корыто – *ашлау* (хранится ОГИКМ № 8974-9), 4 – корыто – *ашлау* (хранится ОГИКМ № 8974-41), 5 – туес – *туюс* (хранится ОГИКМ № 8974-21), 6 – кувшин – *кумган* (хранится ОГИКМ № 8974-67), 7 – кувшин – *кумган* (хранится ОГИКМ № 8974-65), 8 – кувшин – *таункан* (хранится ОГИКМ № 8974-70).

* На территории Среднего Прииртышья проживают курдакско-саргатские и тарские татары, которые входят в состав тоболо-иртышских татар.

Среднего Прииртышья – это позднее явление. Схожая ситуация была, например, у башкир³.

У многих тюркских народов, например казанских татар, южных алтайцев, башкир, киргизов, используется один и тот же термин для обозначения молочных сосудов и маслоек⁴. По-видимому, термин *кобе/кюбю/гёб/гёбё* восходит к древнетюркскому "qar" – сосуд, бурдюк, мешок⁵. К общетюркскому лингвистическому кругу относится также термин *капак* – крышка маслоек или кастрюли, которой является производным от древнетюркского "qar": *qarak* – покрывало, крышка⁶.

В долбленых корытах – *ашлау* – овальной, прямоугольной формы различной величины хранили, а также рубили, измельчали мясо, хранили и просеивали муку (Рис. 3–4). Ф.Т. Валеев упоминает, что такие корыта использовали также и для переноски вареного мяса⁷. Традиция разделять, подавать вареное мясо в деревянных блюдах известна у казахов, башкир, у саяно-алтайских народов, например тувинцев, алтайцев, хакасов, а также у некоторых из финно-угорских народов – верхнепечорских коми, хантов⁸. Н.В. Лукина вслед за Л.П. Потаповым и В.П. Дьяконовой склонна относить подобное явление к традиции кочевников-скотоводов⁹. Следовательно, использование таких корыт татарами Среднего Прииртышья связано со скотоводческим компонентом в их культуре.

Однако у большинства тюркоязычных народов корытце для мяса обозначается термином *тепше* (имеются фонетические различия), а у татар Среднего Прииртышья этот термин не зафиксирован. У барабинцев и томских татар были распространены долбленные корыта овальной и прямоугольной формы, называемые *тепше/типше*¹⁰. Используемый татарами Среднего Прииртышья термин *ашлау* близок к казахскому *астау* – корытце для мяса¹¹.

Интересно происхождение таких корыт. Известно, что в древнетюркском поднос, небольшой низкий столик обозначался термином "tevsı" (к этому термину, вероятно, и восходит *тепши*)¹². Е.М. Тощакова отмечает, что это не просто столик, а блюдо-столик на ножках с загнутыми вовнутрь краями. По своей форме *tevsı* имеет аналогию с блюдами-столиками, которые найдены в Пазырыкских курганах¹³. Возможно, что такие корытца как раз и произошли от *tevsı*.

Помимо вышеописанных корыт, татары Среднего Прииртышья использовали посуду, которая внешне напоминала птицу. Один из экземпляров хранится в музее с. Большеречье Омской области (инв. № 789) и называется "лебедь". Ручка блюда сделана в виде головы птицы, а сама чашка овальной формы похожа на тело. Известно, что оно было изготовлено жителем д. Киргап Тарского района Омской области. Судя по характеру повреждений, оно использовалась для измельчения мяса¹⁴. Похожее корытце, но только больших размеров, хранится в МАЭ ОмГУ¹⁵. Оно бытовало в среде тобольских татар и, вероятно, использовалось аналогичным способом. У башкир была распространена круглая чаша (*ашлау/аштау*) с ручкой в виде головы птицы, ребе змеи. Во второй половине XIX в. в ней подавали праздничное угощение¹⁶.

Известно, что фольклор тарских татар выражает их уважительное отношение к птицам. А лебедя они считали благородной и божественной птицей, которую нельзя убивать¹⁷. Образ птицы был широко распространен с древнейших времен¹⁸. Особенно сложный комплекс представлений связан с водоплавающими птицами, которые, вероятно, занимали особое место в мифологической картине мира. Не вдаваясь в подробности, связанные с этим образом, отметим, что птицы связывали верх и низ, небо и землю, а по представлениям обских угров, участвовали в миротворении¹⁹. Образ птицы использовался и в культовой практике народов Сибири, например у селькупов, эвенков, нанайцев²⁰. Приведенные факты свидетельствуют, что образ птицы является универсальным для Сибири. В посуде с птичьими

чертами, имеющей распространение у татар Среднего Прииртышья, отразились черты их архаичного мировоззрения, в котором этот образ, по-видимому, занимал не последнее место.

Молоко, сметану, масло, а также сыпучие продукты хранили в берестяных цилиндрических сосудах (*кояс/туес*). Дно и крышку для таких сосудов делали из дерева, а стенки – из бересты, которую сворачивали в два слоя. Часто концы листа, образующего внешнюю стенку, скрепляли "замком", то есть накладывали одну-две берестяные каркасные ленты для укрепления стенок и дна сосуда (Рис. 5). Н.В. Лукина, рассматривая хантыйскую берестяную посуду такого типа, отмечала, что она характерна именно для тюркоязычных народов, а не для хантов. Ее распространение у хантов является заимствованием²¹.

На кухне обязательно имелись различные металлические сосуды для воды. Чайник, сделанный из красной меди, назывался *кусе*. В нем кипятили воду для чая. Воду держали в чугунных или медных кувшинах – *танкан* (Рис. 8). А для омовения рук использовали кувшины с носиком из латуни или меди – *кумганы* (Рис. 6, 7). Пожилые женщины и в наши дни используют *кумганы*, правда внешне они выглядят иначе – это покупные эмалированные чайники. Первоначально кувшины и чайники привозили из Средней Азии. Возможно, их распространению среди сибирских татар способствовало переселение в Западную Сибирь выходцев из Средней Азии, которые, вероятно, сначала их и покупали. А распространению *кумганов*, по-видимому, способствовал ислам с его требованием соблюдать нормы личной гигиены.

О деревянной столовой посуде сохранилось меньше информации, чем о кухонной, которую использовали чаще. Известно, что на рубеже XIX–XX вв. были распространены долбленные чашки и тарелки для жидкой пищи – *цора, табак*. Термин *табак* относится к общетюркскому пласту лексики и имеет широкое распространение в тюркских языках: *табак* у башкир – это чаша, у казахов – чашка, у киргизов – блюдо, чаша. У хакасов есть слово *табах* – тарелка, блюдо, у тувинцев – *тавак*, то есть тарелка, у узбеков *товок* – миска²². Термин *цора* в сходном значении – "чаша для жидкой пищи" – встречается у шорцев и качинцев. Известны и другие огласовки это термина: у телеутов – *шара, чара*, у южных алтайцев – *чара*, башкир – *сара/чора*²⁴.

Итак, мы рассмотрели некоторые виды традиционной деревянной и металлической утвари, бытовавшей в среде татар Среднего Прииртышья в конце XIX – первой трети XX вв. На их примере, особенно по лингвистическим материалам, отчетливо прослеживается тюркский этнокультурный комплекс.

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1956. – Т. IV. – С. 173.

2. Итс Р.Ф. Введение в этнографию. – Л., 1991. – С. 77.

3. Шитова С.Н. Хозяйство и культура башкир в XIX – начале XX в. – М., 1979. – С. 199.

4. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С. 164; Тошакоева Е.М. Кожаная и деревянная посуда и техника ее изготовления у южных алтайцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. – Л., 1976. – С. 196–197; Шитова С.Н. Указ. соч. – С. 187.

5. Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – С. 420.

6. Там же.

7. Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – начале XX в. (Историко-этнографические очерки). – Казань, 1980. – С. 138.
8. Ахметова Ш.К. Пища казахов Западной Сибири: традиции и новации // Материальная культура народов России. – Новосибирск, 1995. – С. 211; Дьяконова В.П. Посуда народов Южной Сибири в собраниях МАЭ // Сборник МАЭ. – Л., 1988. – Т. XLII: Материальная и духовная культура народов Сибири. – С. 58; Тошакова Е.М. Указ. соч. – С. 196; Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). – Томск, 1980. – С. 248–249.
9. Лукина Н.В. Указ. соч. – С. 248–249.
10. Томилов Н.А. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья (Хозяйство и материальная культура). – Томск, 1980. – С. 189; Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. – Казань, 1992. – С. 205, 207.
11. Ахметова Ш.К. Указ. соч. – С. 211; Джанибеков У. Эхо... По следам легенды о золотой домбре. – Алма-Ата, 1990. – С. 105–106.
12. Древнетюркский словарь. – С. 557.
13. Тошакова Е.М. Указ. соч. – С. 197.
14. Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 1–5.
15. Архив МАЭ ОмГУ. Ф. VII. Инв. № 14–57.
16. Шитова С.Н. Указ. соч. – С. 172–173.
17. Абрамова А.А., Коломиец О.П. Образ птицы в традициях и фольклоре некоторых групп сибирских татар // Сибирская деревня: история, современное состояние и перспективы развития. – Омск, 2000. – С. 143.
18. Вопросы археологии Урала: Сб. науч. тр. – Екатеринбург, 1998. – Вып. 23. – С. 99.
19. Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург, 1995. – С. 529.
20. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л., 1976. – С. 118, 141, 165.
21. Лукина Н.В. Указ. соч. – С. 239–240, 245.
22. Дьяконова В.П. Указ. соч. – С. 59; Насибулина А.Х. Название предметов быта, домашнего обихода тоболо-иртышского диалекта по данным "Словаря диалектов сибирских татар" Д.Г. Тумашевой // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий: Сб. науч. тр. – Омск, 1998. – С. 307; Тошакова Е.М. Указ. соч. – С. 196.
23. Дьяконова В.П. Указ. соч. – С. 57; Тошакова Е.М. Указ. соч. – С. 196; Шитова С.Н. Указ. соч. – С. 175.

Б.К. Смагулов

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД КАЗАХОВ ГОРЬКОВСКОГО РАЙОНА ОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Казахи составляют значительную часть населения в южных и юго-западных районах Омской области. Но данная работа посвящена погребальному обряду казахов, проживающих в отрыве от основной части казахского населения Омской области, но, несмотря на это обстоятельство, не растворяющихся среди окружающего их иноязычного (главным образом, русского) населения.

Отдельные работы по погребальному обряду казахов Омской области появились в конце XIX века, но они в основном были посвящены описанию различных типов надгробных сооружений¹. В 1970–80-е гг. Омским государственным университетом был организован ряд экспедиций в казахские населённые пункты Омской и Новосибирской областей. В начале 1990-х гг. вышли несколько работ, посвящённых погребальному обряду казахского населения Омской области, в которых нашли своё отражение некоторые результаты этих экспедиций. В 1992 г. была опубликована работа Ш.К. Ахметовой², посвящённая погребальному обряду казахов г. Омска. Впоследствии было опубликовано ещё несколько работ³, но в целом погребальный обряд казахов Омской области не был подробно изучен, поскольку все предпринятые ранее исследования носили либо общий характер, либо затрагивали отдельные аспекты темы.

Источниками для написания данной работы послужили материалы, собранные в ходе совместной экспедиции Музея археологии и этнографии Омского государственного университета и Омского государственного историко-краеведческого музея под руководством В.В. Михалёва в ауле Бельсенды-Казах Горьковского района Омской области в июне 2000 г. Цель данной работы – дать общую характеристику погребального обряда казахов Горьковского района.

Согласно В.С. Ольховскому, погребальный обряд есть совокупность символических и реальных действий, осуществляемых в соответствии с определёнными нормами, несущими религиозно-идеологическую нагрузку в процессе подготовки, захоронения и в течение определённого времени после совершения захоронения умершего, а погребальный памятник – конечный продукт, вещественный результат погребального ритуала, специально оформленное место захоронения людей и животных⁴. Согласно сведениям, собранным в ауле Бельсенды-Казах, погребальный обряд казахов обозначенной территории включает в себя следующие действия.

К человеку, находящемуся при смерти, его родственники созывают стариков со всей деревни и муллу, который читает молитву (*иман айтады*). После того как человек умирает, его кладут в специально отведённой для этого комнате. Вход в комнату закрывают шторами. В случае если в доме имеется только одна комната, то её перегораживают ширмой, за которую помещают умершего (*кайткан кісі*). Умершего кладут на простыню на спину. Если его глаза открыты, их закрывают. У изголовья умершего зажигают лампу. В доме, где находится умерший, закрывают зеркала. Выносят мебель, на полу расстилают ковры.

О смерти человека его близкие сообщают родственникам, проживающим в других населённых пунктах. Нам рассказали, что обычно вызывают родственников из Омска и Казахстана – Алматы, Караганды, Кокшетау, Павлодара. Из Омска приглашают муллу. Вечером родственники умершего варят баранину. Называется это *конак асы* (букв. – "еда для гостя"). На *конак асы* односельчане приходят без специального приглашения.

На следующий день утром делают саван (*акырет, ахирет*). По словам жительницы аула Бельсенды-Казах З.А. Айтчановой, для шитья *акырета* используют швейную машинку. Шьют саван из белого материала в два слоя. Кроме того, готовят специальные полотенца, в которые кладут деньги. На полотенцах завязывают особые узлы. Заготавливают таких полотенец до 150 штук. В ходе похорон их раздают присутствующим. Когда *акырет* готов, умершего омывают. Количество омывальщиков составляет 5, 7, 9, иногда 11 человек. Умершего заворачивают в *акырет*, а затем – в ковёр. Сверху тело покрывают плюшем. Из дома умершего выносят вперёд ногами под плач родственников умершего. После того как умершего вынесли из дома, во дворе его кладут перед муллами, которые читают суры из Корана (*намаз шығарады*). Затем омывальщикам дают по 1 костюму, старикам *ша-*

паны, а женщинам – ткани (*кездеме*). На кладбище, чтобы бросить в могилу горсть земли, стараются пойти все жители аула.

На кладбище (*зират*, *зират басы*) умершего доставляют вперёд головой. К моменту прибытия на кладбище похоронной процессии могила должна быть уже готова. Три человека спускаются в могильную яму и укладывают в ней умершего. Глубина могильной ямы (*ор*, *кабыр*) изменяется в зависимости от возраста и пола умершего. В частности, по словам жителя аула Бельсенды-Казах Ш. Копеева, 1922 года рождения, для женщины глубина могильной ямы составляет "до груди", для мужчины – "до пупка", а для ребёнка – "до колен". Этот же информатор сказал, что девочка до 9 лет, а мальчик до 13 лет являются *саби* (непорочными), дети же старшего возраста считаются взрослыми.

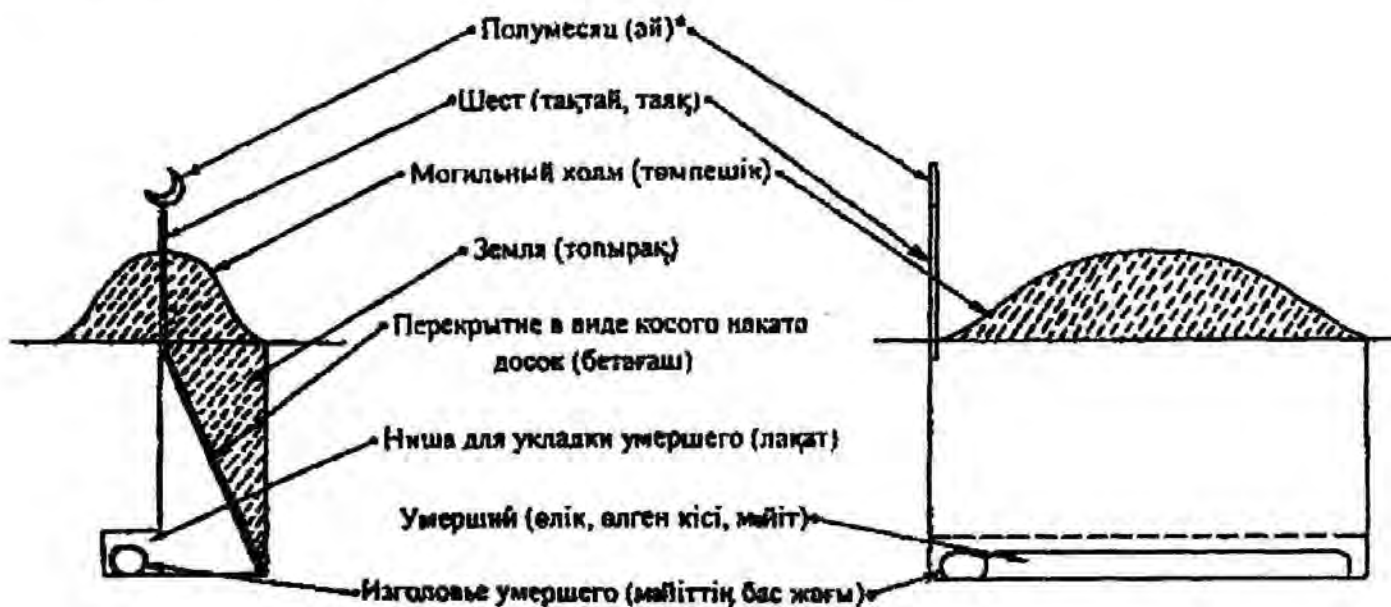


Рис. 1. Устройство могилы, ее основные элементы,
* в скобках их казахские наименования

В могильной яме делают специальную нишу (*лакат*), ориентированную на юг (*онтустік*). Умершего кладут в этой нише на спину, голову ориентируют на запад (*кунбатыс*), а ноги – на восток (*куншығыс*). Затем нишу перекрывают косым накатом из досок, который называется *бетағаш*. Нижние концы досок упирают в дно могильной ямы, а верхние концы – в её верхнюю часть (Рис. 1). Сверху на *бетағаш* кладут сено (*шоп*) или стелят толь (*кара кағаз*), а затем засыпают землёй (*топырақ*). Иногда погребальную нишу устраивают приступкой (Рис. 2). В верхней части *бетағаша* в вертикальном положении (перпендикулярно к голове умершего) уста-

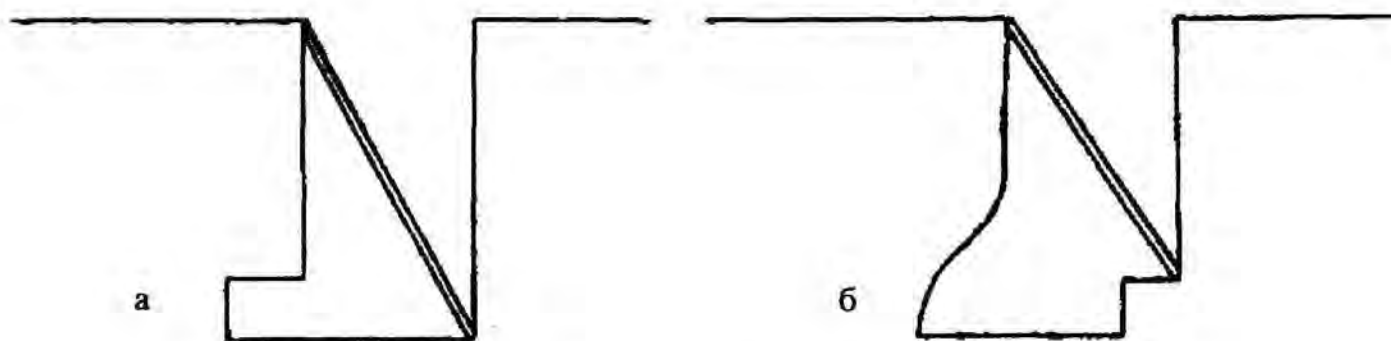


Рис. 2. Способы устройства погребальных камер:
а) погребальная камера с нишей; б) погребальная камера с нишей и приступкой

устанавливают деревянный шест *тапак*. Сверху на этом шесте крепят полумесяц (*ай*). Шест устанавливают у основания могильной ямы. Сверху могильной ямы насыпают небольшой холм (*тапташак*). Сверху на этом могильном холме иногда расстилают одежду (*киім*) – платье, халат и т. п. Отметим сразу, что по прошествии определённого времени, обычно через год, могильный холм окружают намогильным сооружением (Рис. 3). На рисунке изображение намогильного сооружения обозначается словосочетанием "бас бекітү"

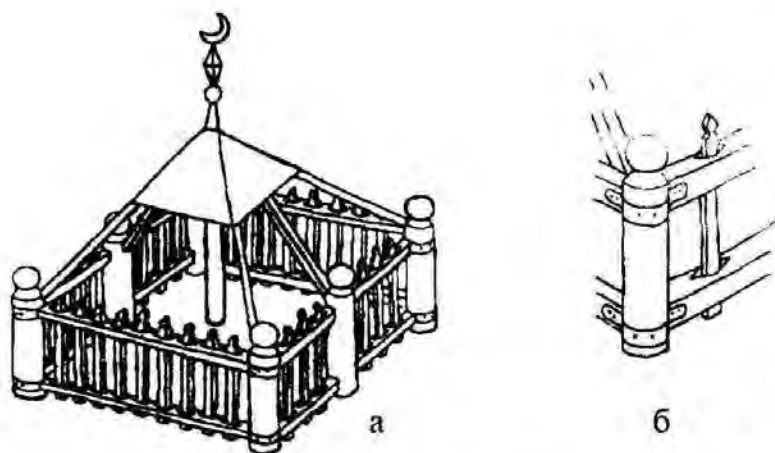


Рис. 3. а) деревянная ограда на могиле;
б) фрагмент ограды на могиле

минки (*жабдык*) устраивают на 3 день – *уші*, на 7 день – *жетісі*, 40 день – *қыркы*, 100 день – *жузі*, 1 год – *жылы* после похорон. В период мусульманского поста (*ораза айында*) родственники умершего приглашают односельчан, которые держат пост, а также муллу и поминают умерших (*ауызын ашырады*). Мулла читает молитвы (*Куран катым етеді*). До 40-го дня каждый четверг также зовут стариков со всей деревни и устраивают *бейсенбілік* – дают чай с тонкими лепёшками (*шектік*). На поминки (*жабдык*) варят мясо барана

Таким является в общих чертах погребальный обряд казахов, проживающих к северо-востоку от г. Омска.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Берг Л., Игнатов П. Сотёные озёра Сететы-Денгиз. Теке и Кызыл-Как Омского уезда // Зап. ЗСО ИРГО. – Омск, 1904. – Т. 2. – Стр. 112. Шнур В.К. Зимовки и другие постоянные сооружения кочевников Акмолинской области. // Зап. ЗСО ИРГО. – Омск., 1894. – Кн. 17. – Вып. 2.
2. Ахметова Ш.К. Традиционная погребальная обрядность казахов г. Омска // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск., 1992. – С. 13–16.
3. Ахметова Ш.К., Селезнев А.Г. О мусульманско-языческом синкретизме у народов Западной Сибири // Народы Сибири и сопредельных территорий: Межвед. сб. науч. статей. – Томск, 1995. – С. 263–272.
4. Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // Советская археология. – 1986. – №1. – С. 69.

ЗЕМЛЕУСТРОИТЕЛЬНЫЕ РАБОТЫ И ХОЗЯЙСТВО КУМАНДИНЦЕВ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Одним из слабоизученных вопросов в историко-этнографической литературе остается проблема землеустройства, проходившего в 1912–1917 гг., и его влияния на хозяйство кумандинцев. В настоящей работе ставится цель описать ход землеустроительных работ у названного народа в начале XX в. и проследить влияние этих работ на хозяйство кумандинцев. Исследование строится главным образом на основе ранее не известных архивных документов из Центра хранения архивного фонда Алтайского края (ЦХАФАК), дополненных личными полевыми материалами автора, собранными во время поездок в кумандинские села Красногорского района Алтайского края в июле 1997 г. и в июле 2000 г.

Сведения о землепользовании и работах по устройству земли у кумандинцев в обозначенный период содержатся в публикациях Н. Богатырева¹, Л.П. Потапова² и Ф.А. Сатлаева³. Наиболее глубокое осмысление значения землеустроительных работ для северных алтайцев имеется у Л.П. Потапова. Он отводил им одну из главных ролей в процессе разложения у кумандинцев родовой собственности на землю и появлению нового типа собственности – территориально-общинного⁴. В монографии Ф.А. Сатлаева землеустройство рассматривается в связи с землепользованием кумандинцев в начале XX в. Однако этот автор считает, что работы по землеустройству окончились уже в 1913 г.⁵ Между тем, как это будет показано ниже, работы продолжались в течение четырех лет и окончились только к 1917 г.

Землеустроительные работы у кумандинцев в начале XX в. совпали по времени с окончанием процесса перехода кумандинцев к оседлому образу жизни. Более подробно эту ситуацию поясняет записка, подготовленная членами Комиссии по землеустройству. Вот ее текст: "Образ жизни Нижне-Кумандинцев находится в переходном состоянии от кочевого быта к оседлому, причем показателями оседлости являются особые постоянные поселения – айлы, окруженные земельными угодьями, а тяготение к кочевой жизни выражается в беспорядочных перекочевках из айла в айл и переселении целыми семьями ежегодно в отдаленные места Горного Алтая для занятия ореховым и зверовым промыслом. Главным занятием Нижне-Кумандинцев является охота и сбор ореха, побочными – зарождающееся здесь земледелие и скотоводство"⁶.

Землеустроительным работам на территории кумандинских волостей в начале XX в. предшествовала долгая подготовительная работа. Объяснялось это отчасти сложной ситуацией с размещением поселений кумандинцев. Как следует из текста рукописи, хранящейся в фондах Алтайского подотдела Русского императорского географического общества, Верхне- и Нижне-Кумандинские инородческие кочевые волости не представляют собой территорий с четко обозначенными границами, которые можно прочертить или отметить на карте. Обе эти волости представляли собой несколько айлов, разбросанных (вкрапленных) на территории нескольких русских волостей и Быстрянской инородной управы. Населенные пункты кумандинцев были разбросаны то по одиночке, то группами среди русских селений. Здесь же располагались несколько десятков заимок арендаторов⁷ (См. карту). Эти обстоятельства порождали довольно длительные процедуры по подготовке самих работ. Вместе с тем архивные документы показывают, что землеустройство у кумандинцев явно затянулось. Его необходимость ощущалась уже во второй половине XIX века. В своем письме от 27 сентября 1889 г., адресованном в Главное управление Алтайского горного округа, помощник начальника Алтай-

ской духовной миссии В.И. Вербицкий описал поселения кумандинцев и их потребность в наделе земель. Он сообщал, что всего в Макарьевском отделении миссии "заявлявших неоднократно нужду свою в наделе земель" имелось 38 улусов с населением 1885 душ м. п., проживавших в 702 усадьбах и регулярно выплачивавших ясак за пользование земель⁸.



Карта 1. Карта земельных наделов за-проектированных инородцам Нижне-Кумандинской волости Бийского уезда



Карта 2. Карта земельных наделов за-проектированных инородцам Верхне-Кумандинской волости Бийского уезда

В начале XX в. в межевании земель нуждались 28 аилов: Алешкин, Богучак, Ебике, Егона, Елей, Елтош, Иртышкин, Калташ, Камышак, Каракан, Карасев, Кичев, Кубия, Курлаган, Курлек, Нарлык, Озерки, Пешпер, Пильно, Подчайная, Сарыков, Сайлапка, Сузоп, Ташта, Тебенда, Теберек, Тосток, Ужлеп⁹. В административно-территориальном отношении эти аилы входили до 1912 г. в Верхне-Кумандинскую и Нижне-Кумандинскую волости. После административных изменений 1912 г. в местах проживания кумандинцев было образовано 12 волостей¹⁰. Упомянутые выше аилы стали входить в Нижне-Кумандинскую и в выделившиеся из прежней большой Нижне-Кумандинской волости – Сузопскую и Тайнинскую¹¹.

Первоначально Комиссия по землеустройству при проектировании земельных наделов у кумандинцев планировала провести межевание для каждого аила отдельно. Наделение земель осуществлялось из учета числа проживающих в аиле душ мужского пола. При этом самая меньшая душевая норма – 10,4 десятин приходилась на аил Нарлык, в котором проживало 108 душ м. п., а самая большая – 45,86 десятин на аил Ебике, где жили две души м. п.¹². Однако в том же документе отмечалось, что полностью доверяться указанным цифрам нельзя, так как "произ-

вести точный учет кочевым инородцам Нижне-Кумандинской волости было невозможно"¹³.

Но кумандинцы выразили свое недовольство таким вариантом землеустройства. Как сообщала Комиссия, кумандинцы отказывались от поайльного межевания, так как опасались, что не смогут обеспечить сохранность своих земель, что, например, очень ярко проявлялось в отношении лесных наделов¹⁴. Еще одной причиной, как следует из документов Комиссии, было опасение кумандинцев, что четкая фиксация земельных наделов за каждым айлом лишит их возможности беспрепятственного перемещения по всей территории Нижне-Кумандинской волости, которая, согласно существовавшему у них обычаю, считалась собственностью всех проживавших здесь кумандинцев. Отсюда вытекало право каждого инородца занимать место в любом айле названной волости¹⁵. По-видимому, данная формулировка землеустроителей была заимствована ими из работы Н. Богатырева, опубликованной в 1908 г. Он писал, "что кумандинские инородцы считают себя одной семьей, все они сохранили полную связь с территорией, состоящей в пользовании всей волости, имея неоспоримое право занимать земли в любом айле"¹⁶. Несоответствие этого положения действительности отметил в свое время Ф.А. Сатлаев¹⁷, поэтому мы не будем на этом останавливаться.

Изучив все обстоятельства и основываясь на изначально неверном положении, Комиссия по землеустройству крестьян и инородцев пришла к выводу, что всему населению 28 айлов необходимо предоставить один общий земельный и лесной наделы. При этом не допускалось принятие на пустующие земли новых членов. Договор Нижне-Кумандинского общества о межевании с частной организацией был заключен 16 августа 1912 г. В январе следующего года общество получило ссуду на землеустройство в размере 15958 рублей¹⁸. Общая площадь земель, подлежащих межеванию, составляла 39223 десятины¹⁹.

Таким образом, землеустройство в кумандинских землях осуществилось по пути закрепления за ними общего для всех надела. Но к апрелю 1914 года ситуация изменилась коренным образом. После проведения землеустроительных работ в 1914 году на территории кумандинских волостей открылся активный прием переселенцев, селившихся на земли айлов, границы которых оставались незакрепленными. Это вызвало естественное стремление кумандинцев закрепить границы своих земельных дач и воздержаться от приема новых членов, чтобы предупредить возможные захваты их земель²⁰.

В результате Нижне-Кумандинский волостной сход решил провести новое межевание и закрепить за каждым айлом те наделы, которые предусматривались в самом начале землеустроительной компании. Было дано задание землемерам провести уравнильный раздел между айлами их общего надела, исходя из числа имеющихся в каждом айле душ мужского пола. Некоторые из айлов, а именно: Богучак, Камьшпак, Каракан, Карасев, Кичеков, Нарлык, Подчайный, Сарыков, Ташта, Теберек и Тостоков – решили произвести у себя подворный душевой раздел²¹.

Новый договор, теперь уже о внутринадельном межевании земель бывшей Нижне-Кумандинской волости, был заключен 13 июня 1915 г. Работы по межеванию проводились в 1915–1916 гг. Общая площадь айльных дач, по подсчетам частного землемера Е.Г. Алалыкина, проводившего здесь работы, составляла 5026,56 дес.²². Таким образом, площади наделов оказались намного меньше того, что было запланировано первоначально в 1912 г.

Согласно проекту Комиссии по землеустройству, всему инородческому населению кумандинских волостей предоставлялись одинаковые права для беспрепятственного и бесплатного сбора кедрового ореха и для охоты в лесах Горного Алтая²³. Однако Кабинет Е.И.В. высказался категорически против сохранения за ко-

чевыми инородцами кумандинских волостей прав на сбор ореха и на охоту в указанных лесах, принадлежащих Кабинету. Чиновники допускали возможность пользования инородцами лесными угодьями Кабинета, но лишь "с особого на каждый раз разрешения"²⁴. Утверждалась, таким образом, система откупа билетов на сбор кедровых орехов. При этом районы орехового промысла и охоты представляли собой обширные территории. Основным местом сбора орехов кумандинцами являлась так называемая большая или дальняя чернь, располагавшаяся в бассейне р. Копши с ее притоками: Сара-Копшей, Кара-Копшей, Кузей и Уйменем, а также по рекам Пыжа, Югач и Самыш. С юго-запада к большой черни примыкала чернь катунская, лежащая в бассейнах правых притоков Катуня: Куюма, Элекмонара, Каракола, Кубы, Чемала и Симульты. Северные территории орехового промысла кумандинцев приходились на водоразделы рр. Чепша и Бия по горам Семеря, Кызыл-Таш и Кызыл-Кай, а также на правобережье Бии по р. Лебедь с ее притоками Эдербес, Ушта и Калтырак. Самым дальним районом являлась южная часть Кузнецкого уезда с бассейнами рек Антропа и Тузак. Во всех перечисленных выше урочищах располагались и охотничьи угодья кумандинцев. Они могли заниматься своими промыслами на всей указанной территории, за исключением мест, запланированных в наделы проживающему здесь русскому населению²⁵.

Отмечая конкретные результаты и влияние землеустроительных работ на хозяйство кумандинцев, следует рассмотреть произошедшие изменения численности и расселения кумандинцев до и после проведения работ. В 1903 г. в перечисленных выше аилах проживали 1293 д. м. п. кумандинцев (471 хозяйство) и 258 д. м. п. русских (100 хозяйств). По данным же землеустроителей, на момент проведения работ здесь проживало уже 2007 д. м. п. кумандинцев (696 хозяйств) и 226 д. м. п. русских (72 хозяйства). После землеустройства результаты оказались следующими: кумандинцев – 1939 д. м. п. (672 хозяйства), русских – 732 д. м. п. (212 хозяйств)²⁶.

Дальнейший анализ архивных материалов позволяет проследить перемещение населения, вызванные землеустройством. За годы проведения работ из аилов Нижне-Кумандинской волости переехали в другие населенные пункты той же волости и в соседний Кузнецкий уезд 154 д. м. п. кумандинцев (62 хозяйства) и 13 д. м. п. русских (5 хозяйств). Одновременно с этим в аилы Нижне-Кумандинской волости из разных селений прибыло 62 д. м. п. кумандинцев (29 хозяйств).

До проведения землеустройства в упоминавшихся аилах являлись непричисленными 380 д. м. п. кумандинцев (146 хозяйств) и 40 д. м. п. русских. В ходе землеустройства были причислены к обществам 24 д. м. п. кумандинцев (9 хозяйств) и 519 д. м. п. русских (145 хозяйств). После проведения землеустроительных работ непричисленными оставались 135 д. м. п. кумандинцев (55 хозяйств) и 176 д. м. п. русских (61 хозяйство)²⁷.

В начале XX в. проходила значительная трансформация кумандинского традиционного хозяйства, что было связано с активным проникновением русских со своей системой хозяйствования в предгорья Северного Алтая. Знакомство кумандинцев с более совершенными орудиями и приемами труда дало толчок для развития отраслей производящего хозяйства и уменьшало роль присваивающих. Статистические данные 1909 г. свидетельствуют о еще незначительных размерах земледелия. В обеих кумандинских волостях под посевы пшеницы использовалось 360 десятин, овса – 489, "прочих хлебов" (ячменя, проса, гречиха и картофеля) – 62. Рожь вообще не возделывалась. При этом общая площадь "удобной земли" составляла 48395 десятин. Отмечалось также, что значительное место в хозяйстве населения этих волостей играли промыслы: в Верхне-Кумандинской – охота, ореховый и сплав леса, в Нижне-Кумандинской – ореховый, охота и маслоделие²⁸.

Но именно во время землеустроительных работ происходит стремительная смена ролей отдельных отраслей в общем хозяйстве. Довольно хорошо эти изменения прослеживаются по архивным документам, обобщенные результаты которых представлены ниже в таблице 1.

Таблица 1

*Изменение роли отдельных отраслей в хозяйстве кумандинцев в начале XX в.
(по статистическим данным)*

Вид деятельности	По данным 1903 г.	По данным 1908 г.	По данным 1910 г.
Сбор кедрового ореха и охота (% занятых хозяйств от общего числа хозяйств)	62%	64%	22%
Коневодство (всего голов)	2913	2918	3805
Крупный рогатый скот (всего голов)	3630	3657	5805
Мелкий рогатый скот (всего голов)	2724	2562	2256
Заготовка сена (всего копен)	166383	230000	308080

Составлено по: ЦХАФАК. Ф.29. Оп.1. Д.939. Лл. 41об.–42.

К 1921 г. основой хозяйства у подавляющей части кумандинцев, по данным отдела по делам национальностей Бийского уисполкома, являлось хлебопашество. Только в а. Никольском основу хозяйства составляли лесные промыслы (охота, сбор ореха). Из 527 семей кумандинцев бывшей Нижне-Кумандинской волости только 10 относились к разряду кочевых – все они из аила Алешкин, остальное население жило оседло²⁹.

По сообщению наших информаторов, отдельные семьи кумандинцев продолжали заниматься охотой и в более позднее время, вплоть до 1950-х гг. Однако промысел этот имел уже подсобное значение. Кумандинцы из с. Пильно в 1940-е гг. промышляли пушного зверя и сдавали шкуры в колхоз. Окончательное угасание охоты как отрасли хозяйства у кумандинцев произошло в годы Великой Отечественной войны, на фронтах которой погибла большая часть взрослого мужского населения. По данным Ф.А. Сатлаева, из общего числа призванных на войну кумандинцев домой вернулись только 15%³⁰.

Проведение землеустроительных работ у кумандинцев в 1912–1916 гг. косвенным образом повлияло на их духовную культуру. В ходе работ на вершине родовой горы Елтош землемерами была установлена деревянная тригонометрическая вышка. В 1913–1914 гг. вышка упала (вероятно, была повалена ветром) и осталась лежать на верху. Останки ее кумандинцы из аила Егона стали воспринимать как части плота (САЛ), который якобы пристал здесь во время всемирного потопа. Факт нахождения бревен вышки на вершине Елтоша, таким образом, послужил реальным основанием для достаточно распространенной среди алтайцев легенды о потопе и спасшихся на ковчегах или плотах людях. Подростки-кумандинцы из аила Елтош неоднократно поднимались на Елтош, чтобы посмотреть "легендарный плот". Позднее упоминавшийся уже Е.Г. Алалыкин пояснил молодежи, что это не плот, а рухнувшая вышка. Однако версия о плоте на г. Елтош настолько прочно утвердилась в сознании кумандинцев, что продолжает существовать до настоящего времени³¹.

Таким образом, работы по землеустройству у кумандинцев, прошедшие в 1912–1916 гг. были осуществлены не в пользу названного народа. Помимо того, что сроки этих работ явно запоздали, их подготовка и проведение изначально не

учитывали происходящие изменения характера собственности на землю: от родового к общинно-территориальному. К тому же не учитывался довольно интенсивный приток в предгорья Северного Алтая русского населения, занимавшего земли кумандинцев. В итоге наделы кумандинцев, нарезанные им в 1915–1916 гг., оказались в 6 раз меньше запланированных первоначально. Вместе с тем архивные документы периода землеустройства свидетельствуют о значительных сдвигах в кумандинском хозяйстве. Совместное проживание с русскими крестьянами и знакомство с новыми, более совершенными орудиями и приемами труда привело к развитию у кумандинцев пашенного земледелия и молочного скотоводства. При этом заметно уменьшалось значение игравших прежде главную роль охоты и кедрового промысла. Окончательная смена направленности хозяйства на пашенное земледелие произошла к середине XX в. Одну из основных ролей при этом сыграла коллективизация кумандинских хозяйств и последовавшее затем укрупнение.

-
1. Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промыслах кумандинцев // Алтайский сборник. – Барнаул, 1908. – Т. IX. – С. 7–8.
 2. Потапов Л.П. Черты первобытного строя северных алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.; Л., 1949. – Т. XI. – С. 34; Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. – М.; Л., 1953. – С. 364.
 3. Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк (вторая половина XIX – первой четверти XX в.). – Горно-Алтайск, 1974. – С. 29.
 4. Потапов Л.П. Черты первобытного строя северных алтайцев. – С. 34.
 5. Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. – С. 104.
 6. ЦХАФАК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454. Л. 68.
 7. ЦХАФАК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 43. Л. 8.
 8. ЦХАФАК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 739. Л. 11.
 9. ЦХАФАК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454. Лл. 5–8 об.
 10. Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. – С. 29.
 11. ЦХАФАК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454. Л. 65.
 12. Там же. Л. 67 об.
 13. Там же.
 14. Там же. Л. 69 об.
 15. Там же. Л. 69.
 16. Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промыслах кумандинцев. – С. 7–8.
 17. Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. – С. 103.
 18. ЦХАФАК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454. Лл. 3–3 об.
 19. Там же. Л. 8 об.
 20. Там же. Л. 74.
 21. Там же. Л. 74 об.
 22. Там же. Лл. 131–131 об.
 23. Там же. Л. 67.
 24. Там же. Л. 68.
 25. ЦХАФАК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454. Л. 68 об.
 26. ЦХАФАК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 939. Лл. 41 об.–42.
 27. Там же.
 28. Справочник по городу Бийску и Бийскому уезду. 1911 г. / Сост. В. Штейнфельд. – Бийск, 1911. – С. 186.
 29. ЦХАФАК. Ф. 768. Оп. 2. Д. 9. – [Листы не пронумерованы].

30. Сатлаев Ф.А. Куда исчезли кумандинцы? // Сибирские огни. – 1991. – № 1. – С. 156.

31. Назаров И.И. Гора Елтош и ее хозяйственное и духовное значение у кумандинцев // Досуг. Творчество. Культура: Сб. науч. тр. – Омск, 2000. – Ч. 2. – С. 82–85.

Л.Б. Герасимова

БЕРГАМАК И МЫС: ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ РУССКИХ ТАРСКОГО ПРИИРТЫШЬЯ*

Неотъемлемой частью современной этнографии является изучение этнической истории народов, в том числе и этнической истории русского населения Сибири. В последние годы для таких исследований стало характерно сужение территориальных и расширение хронологических рамок. При определении относительно узкой территории, на которой проводятся изыскания "методологически необходимо привлечение фактов из истории отдельных населенных пунктов, рассмотрение исторических явлений через преломление и воплощение их в судьбах и биографиях конкретных людей..."¹

Нами для анализа было выбрано два населенных пункта на территории Тарского Прииртышья, которые можно охарактеризовать как старожильческо-переселенческие. Это – с. Бергамак (ранее слобода Бергамакская, село Бергамакское) и с. Мыс (ранее дер. Мысовская, Мысовая) Муромцевского района Омской области, ранее принадлежавшие Бергамакской волости Тарской округи Тобольской губернии.

Данное исследование базируется на двух группах генеалогического источника – генеалогических опросах, проводившихся с 1980 гг. и до наших дней, и материалах переписей населения конца XVIII–XIX в. Материалы генеалогических опросов были собраны участниками этнографических экспедиций Омского государственного университета, работавшими под руководством Н.А. Томилова и М.Л. Бережновой в Муромцевском районе Омской области². Материалы российских ревизий населения XVIII–XIX вв. и Первой всеобщей переписи населения 1897 г. хранятся в Тобольском филиале Государственного архива Тюменской области³. Еще одним источником в нашем исследовании являются похозяйственные книги сельских Советов за 1970-е гг. Совмещая данные полевого опроса с архивными материалами, возможно воссоздать этническую историю народа или его этнографической группы на уровне основной социальной единицы – семьи – на глубину шести и более поколений⁴.

Процесс заселения русскими Тарского Прииртышья занял в общей сложности три столетия. В первой половине XVII в. русские служилые люди из Тары посещали эти места только с целью сбора пушнины (ясака) у татарского населения. Наличие в долине реки Тары благоприятных условий для земледелия было основной предпосылкой возникновения здесь русских поселений. Заведенная в начале столетия в Чекрушево "государева пашня" к середине XVII в. выпалась, и урожаи были крайне низкими. Необходимо было обновить поля. В 1667 г. крестьяне обратились с челобитной, в которой содержалась просьба перевести их на новые места в

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 00-01-00385.

долину Тары, так как свои пашни у них истощились. В этом же году "тобольский воевода П.И. Годунов направил группу казаков обследовать левобережье Тары и определить место для слободы"⁵. В 1668 г. от пашенных крестьян деревни Чекрушево и их старосты С.С. Расторгуева поступила челобитная, в которой они просили разрешения переселиться на новый участок на р. Таре⁶. Уже весной 1669 г. были засеяны первые десятины "государевой пашни", а в 1670 г. строительство Бергамакской слободы было завершено. Среди первых поселщиков слобод, положивших начало русской истории района, были: служилые люди Алеутов, Грязнов, Каюков, Костюков, Крюков, Ламанов, Ларионов, Леонтьев, Резин, Шульгин, Черепанов; пашенные крестьяне Антипин, Гаранин, Дурнов, Евтин, Логинов, Муромцев, Федоров, Фомин, Фролов и другие⁷.

В XVII в. в Бергамакскую слободу, как более отдаленную, направляли опальных людей. В списке 1701 г. записано "Афанасий Иванов сын Муромцев сказался, что родом он с Москвы, жил за боярином Петром Солтыковым во крестьянах, в Сибирь сослан в 1671 г."⁸. Видимо, он был одним из первых поселенцев, и его потомка мы находим в 4-й ревизии по слободе Бергамакской среди приписных крестьян. Или еще, например: "Генка Лисин-Коваль сказался родом с Москвы, жил за князем Черкасским во крестьянах, в Сибирь прислан в 1672 г."⁹ В ревизии за 1782 г. мы находим две семьи государственных крестьян Лисиных, возможно Генки Лисина-Коваля потомков, у которых "отпала" вторая часть фамилии. Размещение ссыльных продолжалось до начала XVIII в., селили и вольноприходящих. То, что Бергамакскую слободу первоначально заселяли ссыльными, прослеживается и по полевым материалам¹⁰.

В начале XVIII в. ускоряется проникновение русских в южные лесостепи, смещение хлебопашества на юг. С момента основания Омской крепости (1716 г.) темпы заселения Тарского уезда, в который входили изучаемые населенные пункты, по сравнению со второй половиной XVII в. возрос¹¹.

Освоение края в значительной степени зависело от внутрисибирских миграций. В переселении крестьян преобладали переезды на небольшие расстояния в места, с которыми крестьяне предварительно знакомились. Чаще всего дальше переселялись именно те крестьяне, которые первыми приезжали в так называемые "базовые" селения. Бергамакская слобода стала местом выхода переселенцев на близлежащие территории. В материалах 1782 г. в с. Мыс мы находим одну семью с фамилией Ламановых¹². Они, видимо, были потомками служилого человека Ламанова, которые когда-то переселились из Бергамакской слободы, где эта фамилия не сохранилась.

Конец XVIII – начало XIX века – период освоения еще оставшихся свободных пространств и уплотнения селений на уже освоенной территории. В 1837 г. Министерство государственных имуществ намечает ряд мер, чтобы устранить малоземелье государственных крестьян и тем самым повысить платежеспособность населения. По инструкции, для старожилов оставалось по пятнадцать десятин на мужскую душу и по шесть десятин на рост населения. Из излишних земель нарезались участки для переселенцев. И в первой половине XIX в. в Бергамакской слободе на этих землях оседают переселенцы из Пензенской, Рязанской, а также Вятской, Курской, Витебской и Орловской губерний¹³.

Во второй половине XIX в. продолжалось увеличение числа населенных пунктов как за счет выделения заимок в отдельные деревни, так и за счет водворения прибывающих переселенцев. Во всех селах и деревнях увеличивается количество жителей в связи с массовым притоком поселенцев из европейской части России. По материалам Первой всеобщей переписи населения хорошо прослеживаются места выхода поздних переселенцев. В с. Бергамакское прибыли переселенцы из

Воронежской, Лифляндской, Минской, Пензенской, Полтавской, Рязанской, Саратовской, Смоленской, Тамбовской и Херсонской губерний¹⁴. В д. Мыс переселились люди из Архангельской, Виленской, Воронежской, Вятской, Ковенской, Костромской, Пермской, Полтавской, Самарской, Ставропольской, Таврической губерний¹⁵.

В конце XIX – начале XX в. поток переселенцев в Сибирь увеличился, так как в 1881 г. было разрешено переселяться в Сибирь крестьянам, "экономическое положение коих на то вынуждает"¹⁶. Наряду с созданием новых поселений, большое значение имело приселение в существующие населенные пункты. Переселенцы селились в старожильческих селениях отдельными улицами и краями. Из материалов этнографической экспедиции, собранных в с. Бергамак, становится известно, что оно делилось на две части: "Сибирь" и "Россея". В каждой части были края, которые назывались по местам выхода живших тут людей (Рязанский, Пензенский края); в честь представителей семейных кланов (Чугунчиков и Кузьминов края). В старой части – "Сибири" – жили потомки первопоселенцев – ссыльных, а в "Россее" – выходцы из европейской части России, переселенцы¹⁷.

Исследование фамильного состава любого населенного пункта Сибири дает возможность выявить такие важные для изучения этнической истории моменты, как взаимодействие старожилов и переселенцев. Несмотря на постоянный приток и отток населения, по собранным материалам достаточно четко фиксируется группа старожилов. Так, анализ материалов по селам Бергамак¹⁸ и Мыс показал, что во второй половине XX в. в этих селах сохранилось от 7 (с. Мыс) до 16 (с. Бергамак) старожильческих фамилий, что составляет соответственно 27% и 37% от фамильного фонда середины XIX в.¹⁹ За период с конца XIX в. до 70-х гг. XX в. число фамилий в исследуемых населенных пунктах увеличилось, что объясняется переселениями начала XX в.

На материалах ревизий можно проследить проникновение фамилий из с. Бергамак в с. Мыс. Фамилии Грязнов, Лисин, Мельников известны в с. Бергамак с 1782 г. В Мысу они появились только в 1811 г. Но в дальнейшем распространение фамилий прекратилось, и в каждом селе сложился свой фамильный фонд. Таким образом, несмотря на большое количество переселенцев в XIX – начале XX в., в исследуемых населенных пунктах на территории Тарского Прииртышья наблюдается достаточно большая устойчивость русских старожильческих фамилий.

Из этого следует, что старожилы и переселенцы в исследуемых населенных пунктах на протяжении всего времени не были двумя обособленными группами, напротив, контакты между ними были постоянными и охватывали все стороны их жизни, включая брачные отношения²⁰.

Изучение этнической истории русского крестьянского населения Тарского Прииртышья невозможно без исследования семьи местного населения, а местные особенности форм семьи могут быть основанием для характеристики этнических процессов. Создание постоянного сельского населения происходило различными путями и с разной интенсивностью в отдельных районах в тот или иной период, что наложило отпечаток и на формирование крестьянской семьи²¹.

Первоначальное русское население районов Западной Сибири почти не имело семей. Оно состояло в основном из мужчин, пришедших в Сибирь в одиночку²². С середины XVII в., по мере роста постоянного населения, возникли возможности для образования семей в среде сибирских переселенцев. Немалую роль в этом сыграли вторичные внутренние заселения. Внутренние миграции осуществлялись переселенцами с семьями, так что население на новых местах формировалось сразу же как семейное.

На первом этапе освоения Сибири у осевшего населения преобладали семьи, которые по своей форме были малыми. Они состояли в основном из супругов и детей или супругов без детей²³. Со второй половины XVII в. и до XVIII в. малые двухпоколенные семьи доминировали²⁴. В начале XVIII в. малые семьи превратились в неразделенные братские или смешанные отцовско-братские²⁵. Разделы разраставшихся семей тормозились в это время необходимостью обрабатывать десятинную пашню. Эта повинность возлагалась на семью как на тяглую единицу. Во второй половине XVIII в. в развитии крестьянской семьи начался новый этап. К тому времени во многих местах произошли разделы старожильческих семей, чему способствовали отмена государственной пашни в 1760-х гг. и перевод крестьян на денежную повинность. Кроме того, путем разделов крестьяне стремились избавиться от рекрутской повинности, так как общины выделяли рекрутов в первую очередь из многолюдных семей. По данным 4-й ревизии 1782 г., в слободе Бергамакской и дер. Мысовской семья состояла из 3,2 души мужского пола и 3,1 души женского пола, типичными были семьи в 1–4 души мужского пола. Выделялись на общем фоне две семьи слободы Бергамакской – семья Ивана Дмитриева Лисина, состоявшая из 18 душ мужского пола и 13 душ женского пола, и семья Михайлы Никитина Мельникова, состоявшая из 20 душ мужского пола и 16 душ женского пола²⁶. Семья Мельникова была четырехпоколенной неразделенной братской семьей.

Таким образом, к концу XVIII в. господствующей формой семьи стала малая, как и на начальном периоде освоения Сибири. Но, во-первых, отличительной особенностью вторичной малой семьи по сравнению с первоначальной было сокращение числа лиц, не имевших наследников, ибо у первых насельников не всегда был полный состав семей и не все из них имели возможность заводить детей. Во-вторых, вторичная малая семья была более многолюдной²⁷.

В течение XVIII в. в Сибири, как и в европейской России, средний размер крестьянской семьи уменьшался²⁸. В двух исследуемых населенных пунктах количество двухпоколенных семей составило в это время 35% от общего количества семей. Семей, состоявших из одного поколения, было 20%. В Бергамакской слободе, заселившейся раньше, были представлены разные варианты семей: в них насчитывалось от одного до четырех поколений, преобладали семьи из трех поколений (14 семей – 40%). В д. Мысовской в это время жили семьи, состоявшие только из двух и трех поколений.

К середине XIX в. размеры крестьянских семей стали довольно значительны. Но рост размеров семьи шел не столько за счет усложнения ее структурно-поколенного состава, сколько за счет увеличения рождаемости и уменьшения смертности детей. Это свидетельствует о том, что крестьяне освоились с местными природными условиями, наладили хозяйственную деятельность и, следовательно, им потребовалось больше рабочих рук, которые они могли прокормить. Способствовал росту семей и указ Сената от 1823 г. "О воспрещении казенными крестьянами из больших делиться на малые", так как правительство видело главную причину дробления крестьянских семейств в нежелании нести рекрутскую повинность. В это время в изучаемых селах увеличилась людность семей, а число двух- и трехпоколенных семей было почти одинаковым, с некоторым перевесом в сторону семьи из трех поколений – 41,2% и 35% соответственно.

В конце XIX – начале XX в. в притарских селах уже преобладала семья из двух поколений прямых родственников. Семьи из двух поколений – родителей и их детей, по материалам Первой всеобщей переписи населения 1897 г., составляли 51% от общего количества семей, а из трех – только 29, 9%. В это же время наблюдается уменьшение численности семей до 2,6 душ мужского пола. Но и в этот период имелись исключения. В с. Бергамак, по материалам переписи 1897 г., семья

Еремья Васильева Елисеева состояла из 11 душ мужского пола и 11 душ женского пола и была братской, неразделенной²⁹.

Семья русского крестьянского населения Тарского Прииртышья, как и Сибири вообще, имела много общего по форме, составу, структуре с крестьянской семьей европейской России. Эта общность определялась традиционными представлениями о формах семейного строя и быта, основывавшихся, в свою очередь, на опыте хозяйствования крестьянского двора.

Итак, в данной работе мы попытались доказать возможность использования в этноисторических исследованиях материалов учета населения XVII–XIX вв. и родословий крестьянских семей. В результате изучения источников были выявлены фамильно-родовые кланы переселенцев и старожилов, установлено, что ко второй половине XX в. сохранилось от 27% до 37% фамильного фонда. Из этого сделан вывод, что старожилы и переселенцы в этих местах на протяжении всего времени не были обособленными группами, напротив, контакты между ними были постоянными и охватывали все стороны их жизни, включая брачные отношения.

По архивным материалам были изучены формы семьи русского крестьянского населения Тарского Прииртышья конца XVIII–XIX в., и сделан вывод о преобладании на ранних этапах сибирской истории малых семей, позже – неразделенных, а в конце XIX в. снова в малых. Причинами увеличения людности семей и усложнения их поколенного состава были такие факторы, как хозяйственная выгода, увеличение рождаемости и уменьшение смертности по мере адаптации к жизни в Сибири, а также прямой запрет на раздел семей со стороны государства в 1820-х гг. Период интенсивного деления семей и преобладание, таким образом, малой семьи в сибирской деревне приходится на конец XIX в., что было обусловлено экономическими и социальными причинами.

1. Мамсик Т.С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. – Новосибирск, 1989. – С. 4.

2. Этнографические экспедиции проводились в Муромцевском районе Омской области под руководством Н.А. Томилова в 1982 г., под руководством М.Л. Бережновой в 1995, 1996, 1999 гг. С 1996 г. автор работы был участником экспедиций.

3. 4-я ревизия (1782 г.) – Ф. 154. Оп. 8. Д. 31; 6-я ревизия (1811–1812 г.) – Ф. 154. Оп. 8. Д. 295; 9-я ревизия (1850 г.) – Ф. 154. Оп. 8. Д. 652; 10-я ревизия (1858 г.) – Ф. 154. Оп. 8. Д. 882; Первая всеобщая перепись населения 1897 г. – Ф. 417. Оп. 2. Дд. 2182, 2183, 2202, 2203.

4. Васильев В.И. Теоретические и источниковедческие проблемы изучения этнической истории // СЭ. – 1990. – № 6. – С. 37.

5. Колесников А.Д. Омская пашня: Заселение и земледельческое освоение Прииртышья в XVI – начале XX вв. – Омск, 1999. – С. 18; История Муромцевского района. – Омск, 1994. – С. 7.

6. Колесников А.Д. Омская пашня. – С. 18.

7. История Муромцевского района. – С. 7.

8. Колесников А.Д. Омская пашня. – С. 21.

9. Там же. – С. 21.

10. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 93-5. Кк. 7, 8, 10, 11.

11. Громыко М.М. Западная Сибирь в XVIII в. – Новосибирск, 1965. – С. 93.

12. ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 31. Л. 78–79 об.

13. Там же. Лл. 4–5 об, 6.
14. ТФ ГАТО. Ф. 417. Оп. 2. Дд. 2182, 2183.
15. Там же. Дд. 2202, 2203.
16. Колесников А.Д. Омская пашня. – С. 92.
17. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 93-4, 93-5.
18. ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 31. Лл. 1–15 об; Д. 295. Лл. 1–5 об, 6; Д. 652. Лл. 1–39 об; Ф. 417. Оп. 2. Дд. 2182, 2183; МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 93-8.
19. ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 31. Лл. 78–79 об; Д. 295. Лл. 27–30 об; Д. 652. Лл. 40–57; Ф. 417. П. 2. Дд. 2202, 2203; МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 101-3.
20. Герасимова Л.Б. Об устойчивости русских крестьянских фамилий // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. – Омск, 2000. – С. 157.
21. Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. – Новосибирск, 1982. – С. 400; Бояршинова З.Я. Крестьянская семья Западной Сибири феодального периода // Вопросы истории Сибири. – Томск, 1967. – Вып. 3. – С. 5–7; Власова И.В. Структура и численность русских крестьян Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // СЭ. – 1980. – № 3. – С. 39; Александров В.А. Русское крестьянское население Сибири XVII – начала XVIII в. – С. 119; Этнография русского крестьянства Сибири. XVII – середина XIX в. – М., 1981. – С. 13.
22. Бояршинова З.Я. Крестьянская семья Западной Сибири. – С. 5–7; Шунков В.И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII в.). – М., 1956. – С. 266–268.
23. Александров В.А. Типология русской крестьянской семьи в эпоху феодализма // История СССР. – 1981. – № 3. – С. 88.
24. Александров В.А. Типология русской крестьянской семьи... – С. 92.
25. Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII – первой половины XIX в.). – Новосибирск, 1979. – С. 45, 54.
26. ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 31. Лл. 4 об – 5 об.
27. Этнография русского крестьянства Сибири. – С. 24.
28. Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР // Труды Института этнографии. – М., 1960. – Новая серия. Т. LVII (57). – С. 185.
29. ТФ ГАТО. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2183. Лл. 17–20.

А.В. Матвеев

ВЫБОР ДНЯ ПУТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРЕДВИЖЕНИЯ СЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕГО ПРИИРТЫШЬЯ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВВ.)

Традиционная культура передвижения – это сумма народных знаний, направленных на обеспечение достижения цели путешествия человека, а также последовательное применение этих знаний в конкретных природно-географических условиях, в рамках системы сухопутных коммуникаций с использованием элементов материальной культуры населения (одежда, пища, транспортные средства и т. д.).

В традиционной культуре передвижения многих народов нашей планеты существовали и продолжают существовать периоды времени, которые по различным

причинам не используются или, наоборот, предпочтительно используются для отправления в путь и дальнейшего путешествия. При этом под термином "путь" мы понимаем путешествие человека за пределы локальных хозяйственных повседневных перемещений с любой коммуникативной мотивацией на время более одного дня. Такие периоды времени, существовавшие в конце XIX – начале XX вв. в культуре восточно-славянского населения Среднего Прииртышья (территории современной Омской области), и стали объектом изучения настоящего исследования.

Источниками работы стали полевые материалы этнографических экспедиций Омского государственного университета 1980–1995 гг. под руководством М.Л. Бережновой, фольклорных экспедиций кафедры русской и зарубежной литературы Омского государственного педагогического университета 1970–1993 гг. под руководством Т.Г. Леоновой, Н.К. Козловой*, комплексных археолого-этнографических экспедиций Омского государственного историко-краеведческого музея 2000 г. под руководством автора**.

Неделя традиционно была разделена на "хорошие" и "нехорошие" дни. Тяжелым и плохим днем издавна считался понедельник: "Понедельник – день тяжелый для ума, сердца и для рук" (д. Михайловка Седельниковского района)¹. В этот день новые дела (в том числе и выезд в дорогу) не затевали (д. Яготово, с. Евгашино Большереченского района, д. Квашнино Колосовского района).

Уже в XIX в. общерусский феномен неблагоприятности понедельника отмечали в своих печатных трудах М. Забылин, М.И. Михельсон². А.К. Байбурин также указывает на то, что на Украине "понедельник, среда и пятница – дни тяжелые, в эти дни не следует вообще начинать нового дела"³.

В настоящее время информаторы не могут объяснить причину неблагоприятности понедельника. В упомянутой литературе можно обнаружить несколько любопытных объяснений. Так, М.И. Михельсон писал: "Понедельник черный день, и ничему почину не делают, в дорогу не выезжают. Поверье об этом основано на том, что Бог, сотворив мир, после каждого из шести дней, говорит, что это было хорошо; только после второго дня – понедельника – ничего из Библии не сказано. Ср. Бытие. 1, 1.32"⁴. М. Забылин предлагает читателям более приземленное объяснение такому феномену: "Конечно, после шумных оргий и кутежа, когда руки трясутся, голова болит, деньги промотаны, то придется не только отказаться от всяких предприятий и намерений, но даже от пищи, кроме хлеба с водою"⁵.

По этнографическим сведениям, благоприятными днями недели для выезда в путь (и одновременно легкими днями для начинания какого-либо дела) считались дни со вторника до субботы (с. Евгашино Большереченского района), суббота (д. Квашнино Колосовского района), вторник и пятница (д. Яготово Большереченского района). Кроме такого еженедельного разделения на благоприятные и неблагоприятные дни, в годовом земледельческом календаре крестьян Среднего Прииртышья существовали конкретные дни, в которые по разным обстоятельствам в дорогу старались не выезжать.

В с. Ново-Карасук Крутинского района считали, что Ильин день (20 июля по старому стилю. Далее – ст. ст.), "как и Егорьев день (23 апреля по ст. ст.), – грозный. Ни в коем случае нельзя работать и выезжать из дома – Илья накажет"⁶. "В Благовещение (25 марта по ст. ст.) ничего не делали. Боже упаси! Змеи выходят из норы, медведь вылезает из берлоги в этот день" (д. Екатериновка Тарского рай-

* Автор выражает глубокую признательность Н.К. Козловой за предоставленные материалы полевых экспедиций, Т.Н. Золотовой, М.А. Плахотнюк за консультацию и практическое содействие при написании работы.

** Все приведенные ниже сведения, не обозначенные сноской, почерпнуты из личного архива полевых материалов автора.

она)⁷. Крестьяне с. Бергамак Муромцевского района Омской области старались из дому не выезжать в Петров день (29 июня по ст. ст.), который также считался "плохим днем, т. к. покойников видишь"⁸.

По устным сведениям исследователей культуры русского населения Среднего Прииртышья Т.Н. Золотовой и М.А. Плахотнюк, в мировоззрении славянского населения сохранились представления о разгуле нечистой силы в определенное время года (например, в святки, Масленку, Купалу). И это обстоятельство напрямую влияло на понимание неблагоприятности выезда в эти периоды из дома в дальнюю дорогу по серьезным делам. Проявлением этого понимания является значительное число фольклорного материала (быличек), где рассказывается о неприятностях, которые случались с теми людьми, которые выезжали в дорогу по делам в такое "запретное время".

В районах с развитой речной сетью передвижение, подразумевающее преодоление водных преград, исключалось в определенные периоды осени-зимы и весны. Осенью-зимой через большую реку нельзя было перевезти крупногабаритный, тяжелый груз в период, когда перевоз (паром) уже не действовал, а зимний путь по льду еще не был организован. "Переставали на пароме ездить, когда шуга начиналась" (с. Такмык Большереченского района). "Забережники" (лед у берега) начинали – так паром и вытаскивали на берег всей деревней" (с. Такмык Большереченского района). Для территории Среднего Прииртышья установка зимнего пути через реку происходила в ноябре – декабре. "Раньше Иртыш до седьмого ноября замерзал. Теперь только к Новому году" (с. Ложниково Тарского района Омской области)⁹. "Начинают ездить через Омь примерно в декабре" (с. Сыропятка Кормиловского района). "Иртыш вставал в основном в декабре" (с. Такмык Большереченского района). "Зима разная бывает, но до Нового года все равно боялись переправляться с грузом в Омск" (с. Саргатское Саргатского района).

Таким образом, в строго определенный период ноября – декабря передвижения населения, подразумевавшие пересечение крупных водных препятствий, могли осуществляться только на лодках без перевоза крупногабаритных грузов. Число и вариативность коммуникативных актов снижались. Необходимо отметить и то, что заинтересованная в быстрейшей установке зимнего пути часть сельского коллектива (купцы, ямщики) пытались всевозможными способами сократить продолжительность этого периода. На этнографических материалах установлено, что в ряде случаев осенью (чаще всего в трактовых селах) производилась наморозка зимней переправы, при которой переезд через р. Иртыш был возможен раньше. "Иртыш вставал в основном в декабре. Переправу намораживали раньше (с. Такмык Большереченского района). Обычно намораживалась одна общая "переправа", по которой и происходило передвижение грузов и населения. С повсеместным укреплением льда число "переправ" возле каждой деревни увеличивалось.

В земледельческом календаре крестьян Западной Сибири также четко фиксируется время окончания зимнего пути. Происходит это в марте (с. Евгашино Большереченского района). Традиционно это событие связывали с Благовещением (25 марта по ст. ст.): "За рекой не ночуй: когда переедешь, а когда не доедешь; река открывается, сиди дома"¹⁰. Весной из периода возможных передвижений выпадало время до открытия реки, когда лед тонок и опасно переезжать, а также время ледохода – до установки перевозов через крупные реки.

Необходимо отметить, что на обширных лесостепных, степных пространствах, где густая речная сеть отсутствовала, отсутствовали и эти временные ограничения. Однако специфика русского заселения как Среднего Прииртышья, так и всей Западной Сибири в XVIII–XIX вв. как раз состояла в том, что большинство населенных пунктов было сосредоточено по берегам больших рек (Обь, Иртыш) и

их крупных притоков. Поэтому рассматриваемый фактор ограничения времени передвижения был также важным для исследования ритмов коммуникации населения.

В XVIII – первой половине XX века большое влияние на регулярность передвижения по дорогам в Среднем Прииртышье оказывали циклы ежегодных природно-климатических изменений. Весной и осенью (в распутицу), когда влажность климата увеличивалась, число передвижений по дорогам снижалось. Осенью, в октябре, число передвижений по дорогам было незначительным: "Октябрь грязник, ни колеса, ни полоза не любит"¹¹. Ездить активно начинали с установлением санного пути. "Снег падает хорошо после октября месяца. На сани переходят примерно с 15 ноября" (д. Кумыра Тюкалинского района). "На санях начинают ездить после первого снега. Примерно в ноябре" (д. Яготово Большереченского района). Весной число передвижений по дорогам сокращалось опять же к Благовещению (25 марта по ст. ст). "Раньше говорили: "к Благовещенью неделю то доездит, то переездит" – дорогу развезет, нельзя будет ехать" (д. Слободчики Усть-Ишимского района)¹².

Необходимо помнить, что приведенные выше сведения о сроках установления зимнего пути и, напротив, весенне-летнего не являются универсальными для различных природно-географических зон, в которых расположено Среднее Прииртышье, а в большей степени служат примером существовавших у населения знаний о четких временных рамках природно-климатических изменений.

Выбор дня отправления в путь зачастую происходил и на основе выбора благоприятных погодных условий. В период XVI–XIX веков у русского населения на территории Сибири под воздействием специфических природно-климатических условий на основе совмещения отдельных элементов общероссийского комплекса примет об изменениях погоды и примет, существовавших в культурах местного населения Сибири, сложился особый сибирский комплекс долгосрочного и краткосрочного прогноза метеорологических условий. Конкретные приметы, прогнозирующие неблагоприятные метеоусловия, в рамках этой работы автором рассматриваться не будут. Необходимо отметить, что степень влияния неблагоприятных погодных условий на интенсивность передвижения населения по дорогам была не столь значительной, как можно предполагать. Конечно "в сильные бураны старались не ездить" (с. Паново Крутинского района), хотя "во время выюг не боялись потеряться" (с. Такмык Большереченского района).

Кроме уже названных периодов времени, в которые по различным причинам старались не выезжать в путь или наоборот старались использовать максимально для осуществления благоприятного путешествия, в практике каждого человека случались неожиданные путешествия. И в традиционной культуре восточно-славянского населения существовали приметы, предсказывавшие такие путешествия. "Подошвы чешутся – много беготни (народное) – к дороге. Подошвы зачесались – быть сапогам за плечами, болтаться им на посохе"¹³. Аналогичная примета до сих пор бытует в Усть-Ишимском районе Омской области¹⁴. О предстоящей неожиданной дороге можно было узнать и посредством растолкования сновидений: "Во сне материал мотаешь – к дороге" (с. Великорусское Калачинского района)¹⁵.

Дополнительно можно коротко оговориться о существовании отдельной группы общеславянских примет, связанных с предсказанием скорой далекой дороги. Например, предсказанием девушке скорого замужества и отъезда из родительского дома: "при расчесывании оставить прядь волос незаплетенною, значило – дорога из дома"¹⁶. "Бабушка мне так и говорила, – куда такую дорогу оставила?" (г. Омск).

Таким образом, в настоящей работе мы постарались обозначить периоды времени, которые по различным причинам не использовались или наоборот пред-

почтительно использовались для отправления в путь и дальнейшего путешествия восточно-славянским населением Среднего Прииртышья в конце XIX – начале XX вв. Для понимания такого предпочтительного отношения мы рассмотрели:

- 1) еженедельные предпочтения в выборе благоприятных и неблагоприятных дней;
 - 2) группу традиционно неблагоприятных дней в году для выезда из дому по делам;
 - 3) периоды, когда перемещение грузов и транспортных средств через крупные реки было невозможно по природным условиям;
 - 4) периоды годового цикла, малоблагоприятные для передвижения по причине снижения проходимости дорог;
 - 5) краткосрочные прогнозы о крайне неблагоприятных погодных условиях;
 - 6) метафизические прогнозирующие проявления предстоящего путешествия.
- Любопытным результатом явилось троекратное упоминание о неблагоприятности для путешествия дня Благовещения (25 марта по ст. ст.).

Вероятно, мы раскрыли не все факторы, так или иначе влиявшие на предпочтительный выбор времени путешествия. Однако и этот материал позволяет определенным образом представить себе временную пульсацию коммуникативных перемещений по дорогам восточно-славянского населения Среднего Прииртышья в указанный период.

1. Фольклорный архив кафедры русской и зарубежной литературы Омского государственного педагогического университета (Далее ФА ОмГПУ). – ЭК-17 / 1989. – № 56.

2. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. – М., 1880 / Репринт. – М., 1992. – С. 264; Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний. – М., 1994. – Т.2. – С. 400.

3. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. – С. 48.

4. Михельсон М.И. Русская мысль и речь. – Т. 2. – С. 400.

5. Забылин М. Русский народ. – С. 276.

6. Музей археологии и этнографии ОмГУ (далее МАЭ ОмГУ). Ф. I. Д. 107-2-VIII-44.

7. ФА ОмГПУ. ЭК-11 / 1973, № 18.

8. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 93-5-IV-16.

9. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 52-3. К. 340.

10. Скалозубов Н. Народный календарь. Поверья, приметы о погоде и сроки сельскохозяйственных работ у крестьян Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. – Тобольск, 1899. – Вып. IX. – С. 78.

11. Скалозубов Н. Народный календарь. – С. 69–80.

12. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 15-1.

13. Михельсон М.И. Русская мысль и речь. – Т. 2. – С. 58.

14. ФА ОмГПУ. ЭК-1 / 1991, № 51.

15. ФА ОмГПУ. ЭК-6 / 1989, № 66.

16. Забылин М. Русский народ. – С. 262.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ ЛАТЫШЕЙ И ЛАТГАЛЬЦЕВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

В этой статье будет рассмотрен вопрос о функциях хозяйственных построек в системе усадебного комплекса латышей и латгальцев Западной Сибири. Безусловно, центрообразующим элементом усадьбы был дом, и расположение всех хозяйственных строений было подчинено расположению жилища.

Наиболее близкое расположение к дому занимал амбар или несколько подобных построек (*klete, ambars*), их использовали для хранения вещей и продуктов. Встречались варианты, когда амбар устраивался в дальней части усадьбы, как, например, это принято в д. Старая Рига Калачинского района Омской области. В амбаре были выделены засеки для хранения муки, зерна и т. п. Количество и размеры этих построек были различны, в некоторых домохозяйствах был один небольшой амбар, размеры которого составляли 2,5 x 3,5 м, в других устраивали несколько амбаров, которые достигали размеров 6 x 4 м.

В конце XIX – начале XX в. у сибирских латышей не сложилась развитой системы навесов. Многие информаторы отмечают, что все постройки: "амбар, хлев ... все было отдельно". Только в 1960-х гг. хозяева начали строить систему навесов, которая соединяла практически все хозяйственные постройки усадебного комплекса. Непременным атрибутом крестьянского двора в прошлом и настоящем являются хозяйственные постройки для содержания скота: хлев (*pregons, stalvis, klavs*), открытые загоны – "денники" (*dendors, laidars*). Хлева были предназначены для содержания домашнего скота, вместе с ним нередко содержали и домашнюю птицу. Размеры хлевов зависели от количества скота, содержащегося в подворье, иногда размеры построек достигали 25 x 5,5 м, но чаще составляли 7 x 3 м.

В устройстве хозяйственных помещений прослеживается зональная специфика, которая сложилась еще в XIX в. В таежной (восточной) зоне в конце XIX в. "рогатый скот и лошади содержат в теплых рубленых помещениях"¹. В лесостепной (западной) зоне хозяйственные помещения были сооружены в каркасной технике, нередко для содержания скота использовали холодные скотные дворы и большие полужемлянки. В начале 1930-х гг. А. Эйсуль писал о хозяйстве сибирских латгальцев: "... утепленные скотные дворы имеются лишь в 30–35 % дворов"². Мы полагаем, что это утверждение характеризует в большей степени поселения латгальцев, расположенные в лесостепной зоне, где хозяйственные постройки часто возводили из плетня (*zedenu*).

Исследования указывают, что двор таежной зоны был достаточно большим по размеру, его составляли хлева, овин, амбар, гумно, баня, стайка. При этом площадь этих хозяйственных строений во второй половине 1920-х гг. была следующей: хлев – 3–9 кв. саж., а в среднем на двор 6,1 кв. саж.; амбар – 4–9 кв. саж., в среднем по 6,4 кв. саж.; стайка – 6,18–11 кв. саж., в среднем по 8 кв. саж. на двор; овин – 6,6–17,21 кв. саж., в среднем 13,3 кв. саж.; баня – 1,18–6 кв. саж., в среднем по 3,5 кв. саж.³

В структуре усадебного комплекса лесостепной зоны хозяйственные постройки были менее разнообразны – амбар, пригон, баня. Например, в д. Елизаветино Оконешниковского района Омской области в 1936 г. существовала 61 усадьба. 27 дворов состояли из дома и хлева; на 13 усадьбах был построен только дом; на 7 усадьбах стояли дом, хлев и баня; 5 усадеб имели дом, хлев и сарай. Вот еще варианты застройки усадеб: дом, хлев, амбар – 1 усадьба; дом, сени, хлев – 2 усадьбы; дом, сени, хлев, конюшня – 2 усадьбы; дом, сени, хлев, сарай, баня – 2 усадьбы;

дом, сени, сарай – 1 усадьба; дом, коридор, хлев – 1 усадьба; дом, хлев, сарай, избушка – 1 усадьба⁴.

В д. Старая Рига Калачинского района Омской области в 1935 г. также большинство усадеб было представлено двумя, тремя постройками⁵. В 1950-х гг. произошло общее увеличение числа хозяйственных построек на усадьбах сибирских латышей и латгальцев. В д. Елизаветино к началу 1950-х гг. большинство хозяйств имело уже две-три хозяйственных постройки⁶.

Таким образом, в 1940-х гг. начался процесс структурной перестройки усадьбы, что было напрямую связано с изменением хозяйственных потребностей домохозяйства и структурным изменением функций отдельных построек крестьянского двора. Например, в то время исчезли с личных подворий такие постройки, как рига и овин, предназначенные для сушки и обмолота зерновых.

С 1950-х гг. начинают распространяться системы навесов (*pojume*), которые, соединяя хозяйственные постройки усадьбы, образовывали дополнительные объемы, использовавшиеся в хозяйственных целях. Под этими навесами хранили сельскохозяйственный инвентарь, устраивали дровники и т. п. Хозяева стремились располагать постройки на усадьбе компактно и объединять их системой навесов. В те же годы изменилось расположение бани во дворе. Если раньше ее строили на расстоянии 20–60 м от основной группы построек, то теперь она заняла место вблизи от дома.

В результате к концу XX в. сложились усадебные комплексы, в которых большинство хозяйственных служб располагаются под одной крышей, образуя Г- и П-образную конфигурацию двора. В конце 1990-х гг. на усадьбах сибирских латышей и латгальцев располагались такие постройки, как дом, баня, летняя кухня, навес, пригон, сарай, курятник. Эти хозяйственные помещения можно разделить на две группы: 1) для хранения сельскохозяйственного инвентаря и продуктов; 2) для нужд животноводства⁷.

Первая группа представлена амбаром, погребом (*pagrebs*), ледником (*leds pagrebs*) и навесом-"подзакатом" (*pojume*). Амбары сейчас строят срубные с двухскатной крышей. Сруб ставят на столбики, что предотвращает проникновение влаги в помещение, пол стелят из полубревен. Погреб устраивают под навесом или на заднем дворе усадьбы. Существуют различные варианты устройства погребов; типичен, например, погреб в грунтовой яме глубиной до 3,5 м, которую перекрывают накатом, а затем засыпают землей.

В таежной зоне все хозяйственные постройки были исполнены в срубной технике "в угол", реже использовалась закладная техника возведения построек. В лесостепном районе большинство построек было устроено посредством каркасной техники. Для обработки сельскохозяйственной продукции в латышских и латгальских хозяйствах до 1940-х гг. использовали такие постройки, как рига и овин, нередко их объединяли. Они предназначались для просушивания снопов и их обмолота. Эти постройки имелись не во всех хозяйствах, а у наиболее крепких хозяев. Рига имела достаточно большие размеры – 20 х 40 м, в ее центре строили большую печь, над печью укрепляли колосники – жерди, на которые укладывали снопы.

Вторую группу построек составляли хлева (*klete, stalvis*); конюшни, пригоны (*pregons, laiders, apluoks*) и сеновалы (*siena augsa, siena stuns*). В большинстве хозяйственных построек лесостепной зоны крыша была одно- или двухскатной. В таежном районе большая часть построек для животных имела крутую двухскатную крышу.

Отдельную категорию хозяйственных построек составляли летние кухни и бани (*pirte, pirts*), но в настоящее время они часто представляют собой единую постройку. Это объясняется их функциональной близостью и взаимозаменяемостью.

Баня решает проблему горячей воды, а за счет площади летней кухни увеличивает помещение для хранения продуктов и выполнения хозяйственных работ. Первоначально латышские переселенцы устраивали "черные" бани, в которых печь с каменной располагали в углу у входа, вдоль стены располагался полки и лавка (bentes). Чаще всего бани устраивали под плоской земляной крышей. В таежном районе бани крыли высокой двухскатной крышей, фронтоны которой не обшивались. Вся усадьба огораживалась забором из жердей или плетня. В 1980–1990-е гг. из структуры усадебного комплекса сибирских латышей и латгальцев исчезли амбары как особая хозяйственная постройка, ее функционально заменили навесы, летние кухни, кладовые в сенях, так называемые "казенки", гаражи.

Таким образом, отдельные хозяйственные постройки латышей и латгальцев Западной Сибири развиваются в направлении полифункциональности и взаимозаменяемости, что определяется спецификой хозяйственного уклада.

1. Российский государственный исторический архив. – Ф. 1273. – Оп. 1. – Д. 408. – Л. 13; Кауфман А.А. Переселение и колонизация. – СПб., 1905. – С. 328.

2. Эйсуль А. Латгалцы // Сибирская Советская энциклопедия. – М., 1932. – Т. 3. – Ст. 25.

3. Рассчитано по: АКРА ТО. Ф. 20. Оп. 1. Д. 1. Л. 131–171.

4. Муниципальный архив при Оконешниковской районной администрации Омской области. Ф. 30. Оп. 1. Д. 2.

5. Архив Орловской сельской администрации Калачинского района Омской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 28.

6. Муниципальный архив при Оконешниковской районной администрации Омской области. Ф. 30. Оп. 1. Д. 103.

7. Липинская В.А. Типы застройки усадьбы русского населения Западной Сибири // СЭ. – 1975. – № 5. – С. 33.

Ю.Н. Ярзуткин

ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПРИРОСТ У ЛАТЫШЕЙ ОМСКОЙ ОБЛАСТИ В 1949–1951 ГГ. И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Причинами отрицательного естественного прироста, когда количественные показатели смертности превышают количественные показатели рождаемости, могут стать демографические катастрофы (война, экономический кризис) или естественная убыль населения (ряд причин, являющихся сдерживающими факторами рождаемости, основное из которых – ориентация на малодетную семью). Но не одна из этих причин не объясняет отрицательный естественный прирост в 1949–1951 гг. латышей, проживавших на территории Омской области. Прошло уже четыре года, как закончилась война (кстати, даже в военное время не фиксировались такие масштабы отрицательного естественного прироста), страна не испытывала экономического кризиса. Что же касается естественной убыли населения, то это явление не имело места в демографической обстановке того времени ни в одном регионе СССР, ни у какого народа.

В чем же причина особой ситуации у латышей Омской области? Демографический "крест" и изменение всех демографических показателей в 1949–1951 гг. и последующие годы явились причиной большого притока в Омскую область и некоторые другие регионы Западной Сибири спецпереселенцев из республик Прибалтики. В этот период приехали в основном латыши – 19790 человек по данным В.Н. Земскова. То, что многие латыши того времени действительно были спецпереселенцами, доказывают следующие документы, найденные автором в материалах ГАОО и Архива загсов: акт-заключение о смерти латыша-спецпереселенца (Тевризский район, 1953 г.), акты о рождении и смерти, в которых отмечены даты прибытия спецпереселенцев (Щербакульский район, 1949 г.), записи о принадлежности к категории "спецпереселенцы" (Омский район, 1953 г.), справка о смерти спецпереселенки (Таврический район, 1949 г.), справка об удостоверении места жительства, работы и права проживания спецпереселенки (Таврический район, 1952 г.), запись о спецпереселенцах (Молотовский район, 1949 г.), запись о родителях-спецпереселенцах (Тюкалинский район, 1949 г.), запись о несвоевременной регистрации смерти спецпереселенцев (Тюкалинский район, 1949 г.) и другие.

Прибалтийские республики были включены в состав СССР в августе 1940 г. – менее чем за год до Великой Отечественной войны. Присоединение не было добровольным и вызвало волну массового пассивного недовольства. В этой обстановке правительство СССР не решилось провести в Прибалтике реформы по советскому образцу, тем более в условиях неизбежной войны с фашистской Германией. Однако эти реформы были проведены в 1949–1950 гг. и коснулись преимущественно аграрного сектора. Коллективизация происходила по образцу 1929–1933 гг.: конфискация земель "кулацкого", эксплуататорского элемента, обобществление хозяйственных мощностей собственников, создание коллективных хозяйств и депортация классово-чуждого элемента. Выселяли целые семьи в отдаленные от Прибалтики места, всего по данным В.Н. Земскова, за этот период было выселено из трех республик 142543 чел.

Контингент латышей-спецпереселенцев, прибывших в Омскую область, был более чем в два раза больше проживавших здесь местных латышей. По переписи 1939 г. латышей в Омской области было 7405 человек, и к 1949 г. эта цифра изменилась незначительно. Не представляется возможным узнать, сколько человек умерло и родилось по пути следования к месту насильственного переселения, так же как и невозможно узнать, были ли умершие зарегистрированы в документах загсов по Омской области. Демографические судьбы спецпереселенцев 1920 и 1950-х гг. были во многом схожи и имели ряд закономерностей: высокая смертность в первые 1–3 года, в основном за счет детских и младенческих возрастов (до пяти лет) и стариков (после 50-ти лет) – эти категории наиболее предрасположены к смерти; далее следует выравнивание показателей смертности и рождаемости, и по истечении двух-трех лет с момента прибытия естественный прирост становится положительным, спецпереселенцы постепенно "вписываются" в демографическую картину регионов, в которых поселены, и появляются даже совместные браки граждан и переселенцев. Также в целом сложилась и судьба латышей-спецпереселенцев в Омской области в 1949–1950 гг.

Итак, в 1949–1950 гг. в районы области прибыла большая по численности группа спецпереселенцев, 19790 человек из которых по национальности были латышами. В результате этого смертность среди латышей поднялась от 41 человек в 1948 г. до 302 человек в 1949 г., 451 человека в 1950 г., 416 – в 1951 г., 346 – в 1952 г. и в 1953 г. После этого смертность латышей стремительно пошла на спад и достигла уровня смертности 1946–1948 гг. к 1959 г.. Отрицательный естественный прирост у латышей по данным Архива загсов по Омской области отмечен в 1950 г.

(–156) и в 1951 г. (–86), хотя в отдельных районах Омской области такие ситуации складывались чаще. Так, например, отрицательный естественный прирост латышей был зафиксирован в Кормиловском районе в 1949–1952 гг., в Щербакульском районе – в 1949–1953 гг., в Омском – в 1949–1954 гг., в Таврическом – в 1949–1953 гг. и 1955 г., в Молотовском – в 1950–1954 гг., в Тюкалинском – в 1950–1955 гг. Как отмечалось выше, основная масса умерших – дети до пяти лет и люди старше пятидесяти лет. Так, в 1950 г. из 451 умерших латышей 45 умерли в возрасте до пяти лет (10,1%), 87 – в возрасте от 5-ти до 50-ти лет (19,2%), и 319 (70,7%) в возрасте после 50-ти лет. Несмотря на то что число умерших детей меньше, чем умерших в возрасте от 5-ти до 50-ти, оно все равно выше зафиксированного в то время уровня детской смертности.

Причины смерти у спецпереселенцев, как правило, не отличались от причин смерти местных жителей тех населенных пунктов, в которых они проживали. В исследованных документах чаще других указывались следующие причины: воспаление легких, пневмония, туберкулез, дизентерия, атеросклероз, порок сердца, сердечно-сосудистая недостаточность и некоторые другие; то есть в основном сердечно-сосудистые и воспалительные заболевания. После 1955–1956 гг., в связи с введением обязательного младенческого-детского прививания от различных болезней и улучшения медицинского обслуживания, структура смерти несколько изменилась: детская и младенческая смертность снизилась практически до нуля, снизилась и общая смертность, произошло перераспределение ее по возрастным группам: теперь до 90% умерших – это пожилые люди в возрасте после 50-ти лет. Основными причинами их смерти являлись естественная старость и сердечно-сосудистые заболевания.

Чтобы представить подлинный размах демографического спада в результате спецпереселения латышей в Омскую область, нужно вычислить количество латышей-спецпереселенцев, умерших во время наибольшего пика их смертности (1949–1954 гг.), то есть до того момента, пока "привезенная" спецпереселенцами смертность не пошла на убыль. Естественно, точных цифр здесь достичь невозможно, расчет будет гипотетическим. Принимая во внимание, что средняя смертность 1945–1948 гг. была равна 40 единицам и в период до 1954 г. имела тенденцию к стабильности, нужно отнять от каждого действительного числа смертей латышей за каждый год (1949–1954 гг.) данную цифру 40, а затем сложить полученные результаты. Получается, что 1946 человек или 10% от 19790 латышей-спецпереселенцев, прибывших в Омскую область, умерло за первые пять лет своего пребывания в месте насильственного выселения.

Однако латыши привезли с собой из Прибалтики не только высокую смертность, но и высокую рождаемость. Рождаемость 1949–1951 гг. у латышей была более чем в три раза больше, чем послевоенная рождаемость 1945–1948 гг. Если послевоенное число рождений было в среднем – 98,3 в год, то в 1949–1951 гг. – 314,6 в год. С 1952 г. по 1957 г. среднее число рождений в год составило 440,8, то есть в 4,5 раза больше, чем в 1945–1948 гг.

Взлет рождаемости проходил в условиях острого дисбаланса полов из-за огромной убыли мужчин во время войны, поэтому неудивительно, что на протяжении послевоенного двадцатилетия на свет появилось большое число детей без зарегистрированного отца и все больше детей рождалось в межнациональных браках. Наибольшее число детей, рожденных женщинами-латышками без зарегистрированного отца, было зарегистрировано в 1952 г. (111 детей из 479 родившихся). Высоким этот показатель был и в другие годы: 87 из 445 – в 1955 г., 85 из 316 – в 1949 г., 84 из 462 – в 1954 г., 83 из 359 – в 1953 г. Таким образом, дети, рожденные вне брака, составляли в изучаемый период 23–27% от общего числа рожденных де-

тей. Во второй половине 1950-х гг. этот показатель упал – в среднем до 18% в год, а в первой половине 1960-х гг. – почти до нуля.

Прибыв на омскую землю, латыши-спецпереселенцы увеличили число однонациональных, чисто латышских браков и рождений от них, тем самым замедлив темпы ассимиляции латышей проживающими по соседству народами. Если в 1948 г. из 39 браков латышей 26 были межнациональными (67%), а в 1949 г. – 61 из 84 (72%), то в 1950 г. этот показатель снизился до 56% (из 100 браков – 56 межнациональных), в 1951 г. – до 46% (96 из 205), в 1955 г. – до 41% (92 межнациональных брака из 224). После 1955 г. число чисто латышских браков начинает снова уменьшаться: в 1958 г. межнациональные браки составляли 71%, в 1959 г. – уже 86%.

Увеличение числа однонациональных браков привело к увеличению рождаемости детей от обоих родителей-латышей. В 1948 г. в таких браках родился 51 ребенок из 102 рожденных в этот год (50%), в 1949 г. этот показатель вырос до 70% (221 ребенок из 319 родившихся), в 1952 г. – 69% (327 детей из 479 рожденных), в 1954 г. – 73% (335 детей из 462 рожденных). После 1955 г. рождаемость стала падать, а число рождений от межнациональных браков увеличиваться: в 1956 г. – 47%, в 1958 г. – 64%, в 1959 г. – 65%, в 1960 г. – 68% и т. д.

В 1958 г. в связи с массовым оттоком латышей на историческую родину все демографические показатели резко снизились. Так, в 1952 г. родилось 479 детей, в 1956 г. – 459 и в 1959 г. – всего только 254 ребенка. В 1952 г. было заключено 205 браков, в 1956 г. – 264 и в 1959 г. – только 65. Снизилась и смертность: было зарегистрировано 346 смертей в 1952 г., 160 – в 1956 г. и 40 – в 1959 г., то есть этот показатель упал по сравнению с 1952 г. в 8,65 раз, а по сравнению с 1950 г. – в 11,3 раза.

Собранные сведения показывают, что наибольший положительный естественный прирост был "установлен" латышами Омской области также с помощью латышей-переселенцев. +179 – в 1959 г., +299 – в 1956 г., +278 – в 1958 г., после чего кривая естественного прироста вслед за кривой рождаемости поползла вниз.

И.Н. Чернова

СОВРЕМЕННАЯ СЕМЬЯ У НЕМЦЕВ СИБИРИ: ИЗ ОПЫТА ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Историко-этнографические исследования семьи и семейных отношений являются необходимой составляющей процесса научного познания народной культуры. Это обусловлено наличием бытовой и обрядовой сторон в жизни семьи, содержание которых нередко подчеркивает неповторимый смысл каждой культуры. Следует учитывать это важное обстоятельство и уделять большее внимание адекватному воспроизведению образа жизни семьи, толкованию принципов организации деятельности и отношений в семье.

Несмотря на устойчивый интерес к изучению темы семьи и брачно-семейных отношений в этнографической науке, в настоящее время отсутствуют специальные научные исследования, посвященные истории семьи и семейных отношений у немцев Сибири. Поэтому изучение данной проблематики на примере самой многочисленной территориальной группы российских немцев можно отнести к числу наиболее актуальных направлений современных этнографических исследований.

Нам представляется, что в семье, как ни в каком другом типе социальной организации, существуют внутренние условия и механизмы для длительного сохранения этнокультурного наследия. Малые социальные образования обладают особенной внутренней сплоченностью, организованностью, а следовательно, и возможностью прямого наследования накопленного опыта и традиций. Каждая семья представляет собой определенное культурное пространство, в котором происходит формирование нового поколения. На генетическом и мировоззренческом уровне от поколения к поколению передаются этнические черты, духовные ценности. В то же время, вследствие изменения исторических, экономических условий существования семьи, неизбежно ее приспособление к действию той или иной инновации. "Приспособляемость и пластичность поведения относятся к числу наиболее заметных особенностей человеческих сообществ"¹. Здесь, конечно, справедливо существование нескольких возможных вариантов развития таких систем. Но "тот факт, что из многих возможных типов эволюции регистрируется некоторый конкретный вариант, может быть следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения"².

Выделенные положения мы рассмотрим на примере семей немцев Сибири, история которых началась здесь во второй половине XIX в. В более узком смысле статья посвящена изучению степени сохранности традиций в организации жизнедеятельности семьи у современного сельского немецкого населения Западной Сибири. Источником исследования являются материалы этнографических экспедиций научно-исследовательской лаборатории этнографии и истории немцев Сибири Омского государственного университета 1996–2000 гг. в места компактного проживания немцев на территории Алтайского края, Омской и Новосибирской областей.

Как правило, сбор полевых материалов производится во время работы с информаторами различных возрастных групп методом тематического интервью. Однако в ходе экспедиций и накопления материала по брачно-семейным отношениям у сибирских немцев перед нами возник вопрос о достаточности фиксируемой информации для глубокого изучения уклада семьи и определения истинного характера семейных отношений у современного немецкого населения Западной Сибири. С одной стороны, многие аспекты темы раскрываются во время общения и обращения к различным ситуациям из жизни семьи информатора; но с другой – полученные сведения о семье, принципах ее внутреннего устройства и жизнедеятельности могут остаться недостоверными и недостаточными для объективной характеристики без дополнительных наблюдений за жизнью семьи.

По этой причине помимо наиболее распространенных методов сбора полевого этнографического материала в 2000 г. автором статьи было опробовано временное проживание в немецкой семье: у супругов – Дидриха Даниловича и Анны Корнеевны Вибе (1941 и 1940 гг. р., жители с. Солнцевка Исилькульского района Омской области). Незначительный срок пребывания в семье Вибе (6–10 августа, 6–8 октября 2000 г.) все же предоставил автору возможность стать свидетелем и участником различных семейно-бытовых ситуаций. Это позволило сопоставить и дополнить уже имеющуюся информацию об истории семьи и семейных отношений у немцев Западной Сибири. Кроме того, собранные материалы подтвердили наличие локальных и конфессиональных особенностей семьи у немецкого населения Сибири.

Согласно представлениям немцев, усердный труд, постоянная забота о семье и родителях считаются главным жизненным долгом человека. В конце XIX – начале XX в. в ходе освоения земельного пространства Западной Сибири трудолюбие, организованность, требовательность к себе как наиболее определяющие черты характера немцев стали условиями достижения "высокого уровня развития сельского хозяйства в немецких поселениях в сравнении с другими переселенческими посел-

ками"³. И, несмотря на видоизменение экономических основ существования современных семей, по сравнению, например, с семьями начала XX в. или периода активного вовлечения населения в сферу общественного производства, основным жизненным принципом у немцев Сибири по-прежнему остается ответственность каждого за судьбу своей семьи, забота о достатке и благополучии в ней. Эти поведенческие установки, как правило, воспроизводились в процессе трудового воспитания детей немецких колонистов.

Так, до настоящего момента в семьях сибирских немцев сохраняются различные виды наказаний детей за недобросовестное отношение к своим обязанностям и невыполнение поручений родителей. Например, Д.Д. Вибе убежден, что дети должны чувствовать страх перед родителями и каждый в семье должен работать и зарабатывать свой кусок хлеба. Это правило Д.Д. Вибе усвоил в детстве и руководствовался им, воспитывая собственных детей.

Трансформационные процессы происходили в структуре семьи немцев Западной Сибири. В частности, в XX в. изменение структуры семей у немцев проявлялось, прежде всего, в таком процессе, как нуклеаризация. Если в конце XIX – начале XX вв. распространенным типом семей являлись сложные, трех-четырёхпоколенные семьи, в современных условиях преобладающим типом семейной организации выступают простые семьи, которые по числу входящих в них поколений в основном являются одно- (супружеская пара без детей) и двухпоколенными (родители – дети).

В годы переселения немцев на территорию Сибири образование сложных по структуре семей, включавших родственников по прямой и боковой линии, было обусловлено экономической целесообразностью сотрудничества и объединения физических сил и материальных средств отдельных семей. Но, несмотря на первоочередную взаимопомощь, главным условием эффективного развития своих хозяйств колонисты считали предприимчивость и постоянный труд каждой семьи. Поэтому существование больших семейных коллективов в этот период, как правило, являлось временным. Принимая совместное участие в начальной обработке земли и строительстве домов для своих родственников, каждая семья у немцев была заинтересована в самостоятельном развитии личного зернового, мясомолочного производства, промыслов и т. д. Дальнейшее выделение новых самостоятельных семей среди сибирских немцев на протяжении XX в. происходило в результате образования новых семей и желания молодоженов отделиться от родителей. Оставаясь на некоторое время после свадьбы в доме родителей (1–2 года), молодые начинали готовиться к отделению. При обязательной помощи родственников для молодых, у которых к этому времени уже обычно появлялся ребенок, строился новый дом. Как правило, молодые оставались в той же деревне и устраивались рядом с родителями. Компактное проживание родственников по-прежнему характерно для немецких деревень.

Необходимой нормой семейных отношений у немцев Западной Сибири считается уважение родителей и стариков. В семьях сектантов, лютеран и католиков строго соблюдается традиция обращения всех членов семьи к родителям и старшим родственникам, если разница в возрасте с ними составляет более десяти лет, на "вы" ("Zie"). Обращение к отцу или матери на "ты" ("du") немцы считают неуважительным. Родители обычно начинают объяснять это детям в 6–7 лет, и соблюдать такой порядок каждый из них обязан всю жизнь.

Характерными для уклада жизни немецких семей Западной Сибири являются отношения "доминирования – подчинения". Такие отношения подразумевают наличие главы семьи, по отношению к которому все остальные члены семьи занимают подчиненное положение и не являются равными с ним по своим правам. Со-

гласно представлениям немцев, наличие главы семьи имеет решающее значение в организации жизнедеятельности семьи.

Главная роль в семье у немцев Западной Сибири обычно принадлежала старшему по возрасту мужчине – мужу, отцу. Активная сельскохозяйственная деятельность семей немецких колонистов повышала роль опытных, работоспособных, решительных мужчин в их семьях. Поэтому подчинение главе семьи основывалось на уважении к его хозяйственному опыту, авторитету, деловым качествам и экономической зависимости от старшего мужчины.

Женщина становилась главой лишь в случае смерти мужа, если она не выходила повторно замуж и в семье не оставалось мужчины, способного организовать хозяйственную деятельность. Важнейшим фактором, повлиявшим на внутрисемейные отношения и судьбу многих семей, явилось начало репрессивной политики советского государства. В 1930–1940-е гг., годы репрессий и Великой Отечественной войны, из деревень забирали всех трудоспособных мужчин и женщин, оставляя стариков и матерей с детьми до трех лет. В отсутствие своих мужей женам и матерям приходилось руководить не только женской частью семьи и хозяйства, что предписывала традиция предков, но и обеспечивать непрерывность всей хозяйственной жизни семьи.

Однако традиция главенства мужчины в семье осталась условием стабильного существования семейного коллектива и для современного немецкого населения. Устойчивость этого принципа организации внутренней жизни немецкой семьи в Сибири можно объяснить тем, что отношения супругов у немцев, несмотря на негативные последствия дискриминационной политики советских властей, начиная с середины 1930-х и вплоть до 1980-х гг., всегда были религиозно регламентированы. "Любые нормы общества проявляются в первую очередь в религиозной культуре: религия как бы эксплицирует ту скрытую совокупность отношений, в которые вступают люди на протяжении жизни. Более того, в религии эти отношения приобретают освященное, предписываемое значение..."⁴ Среди представителей всех конфессиональных групп, встречающихся среди немцев Западной Сибири, широко распространено представление о покорном поведении и послушании жены своему мужу как главе семьи. Наши этнографические материалы и непосредственные наблюдения подтверждают сохранение данной модели семейных, в частности супружеских отношений.

В то же время главенство мужчины в немецкой семье никогда не сводилось к его неограниченной власти. Так, в семьях сектантов (баптистов, меннонитов) особенно большое значение придавалось любви, уважению, заботе и справедливости в отношениях супругов, родителей и детей. Это создавало в их семьях спокойную, миролюбивую атмосферу, где никто не имел права повышать голос или грубить своим близким.

Из обычаев, связанных с укладом семьи, особого внимания заслуживают отношения родителей и детей, уже имеющих собственные семьи. После отделения молодых от родителей последние продолжают занимать важное место в жизни взрослых детей, так же как и дети, со своей стороны, не должны оставлять пожилых родителей одних. Согласно распространенной среди сибирских немцев традиции, отношения родителей с семьями их детей подразумевают совместную трудовую деятельность и взаимопомощь (в сельскохозяйственных работах, домашних промыслах, строительстве жилых помещений), участие близких родственников в наиболее важных семейных событиях и торжествах, а также решение вопроса о наследовании семейной собственности и имущества. Объединение родственников в наиболее важные моменты жизни человека всегда считалось у немцев нормой семейных отношений. Так, в немецких семьях принято участие всех родственников,

где бы они ни проживали к этому моменту, в похоронах близкого человека. Причем нарушение этой традиции вызывает неодобрительное отношение всех немцев, вне зависимости от того, принадлежат ли они к семье, в которой случилось горе.

Данный аспект семейно-бытовых отношений является особенно многогранным и интересным, поскольку предполагает рассмотрение отношений, складывающихся одновременно между молодой семьей и родителями со стороны и мужа, и жены. Кроме того, материалы этнографических экспедиций позволили установить наличие локальных особенностей в принципах складывания отношений между родителями и семьями детей у сибирских немцев. Поэтому исследование феномена родства, а также системы терминов родства у немцев Западной Сибири должно стать вопросом отдельного и подробного рассмотрения.

Предпринятая в данной работе попытка представить историю уклада семьи немецкого населения Западной Сибири позволила воспроизвести его традиционные элементы. Сохранение приверженности сибирских немцев ценностям их предков во многом обусловлено длительной изоляцией российских (и сибирских) немцев от метрополии. Кроме того, и в европейской части России, и в Сибири немецкие поселения находились в иноэтничном окружении. Сначала территориальная замкнутость их поселений, затем разрушение эндогамного барьера для установления контактов между немецким и соседним населением на протяжении второй половины XX в. явились факторами, оказавшими решающее воздействие на состояние традиций организации жизнедеятельности семьи у сибирских немцев. Стремление воспроизвести привычные традиции, принципы поведения и организации жизнедеятельности являлось для большинства семей средством адаптации к новым условиям и этим способствовало преемственности отдельных элементов традиционного уклада немецкой семьи на протяжении многих поколений.

-
1. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. – М., 1990. – С. 275.
 2. Там же. – С. 279.
 3. Немцы в Сибири. Сборник документов и материалов по истории немцев в Сибири (1895–1917) // Сост. П.П. Вибе. – Омск, 1999. – С. 8.
 4. Дружинин В.Н. Психология семьи. – М., 1996. – С. 32.

А.В. Малхасян

ИЗУЧЕНИЕ ОМСКИМИ ЭТНОГРАФАМИ НАЦИОНАЛЬНЫХ УСТАНОВОК НА МЕЖЛИЧНОСТНОЕ ОБЩЕНИЕ

Начало изучения национальных установок в нашей стране относится к рубежу 1960–1970-х гг. В этот период опубликованы работы Ю.В. Арутюняна, Л.М. Дробизевой, А.А. Сусоколова. Ученые пришли к мнению, что установки возникают на основе убеждений, взглядов, представлений, мнений. Установки включают как эмоциональный настрой, так и поведенческий момент (готовность действовать практически). Уже в начале 1970-х гг. этнографы выяснили, что для выявления установки необходимо проектировать реальные ситуации, к которым

человек должен выразить (или уже выразил) свое отношение. Отечественные этнографы выделили следующие ситуации: производственный коллектив, близкие родственные контакты, дружественные контакты. Несколько позже понятия "национальные установки" и "установки на межличностные национальные отношения" были разведены, так как первое, безусловно, шире².

Более тридцати лет этнографы нашей страны изучают национальные установки. Исследования, начавшиеся в конце 1960-х гг., широко развернулись в последующее двадцатилетие. Не является исключением и работа омского этнографического центра. Мы не будем подробно описывать историю изучения современных этнических процессов и национальных установок омскими этнографами, что, безусловно, является актуальной задачей в наше время³. Цель нашей работы заключается в анализе того, что сделано омскими этнографами по изучению национальных установок на межличностное общение.

Пионером в области изучения современных этнических процессов и национальных установок в рамках омского этнографического центра является Н.А. Томилов. Работу по изучению современных этнических процессов ученый начал в 1969 г. Уже в конце 1978 г. появляется его монографическое исследование, посвященное изучению современных этнических процессов среди сибирских татар⁴. Н.А. Томилов определил межнациональные установки как область отражения процесса сближения сибирских татар и русских⁵. Как и в большинстве исследований 1970-х гг., в данной работе межнациональные установки были рассмотрены в двух аспектах: отношение к национально-смешанным бракам и мнение относительно влияния национальности товарищей по коллективу на работу (данные приведены в таблице 22)⁶. Заслугой автора следует признать изучение установок городских татар на межличностное общение⁷. В это же время выходит в свет статья Н.А. Томилова, в которой приведены данные о национальных установках сельского населения Западной Сибири (сибирских татар, казахов, шорцев и украинцев)⁸.

В начале 1980-х гг. в научный оборот были введены материалы 1976 г. по изучению этнических процессов среди украинцев юга Западной Сибири. А.Д. Калашников, С.Ю. Первых и О.М. Проваторова рассмотрели отношение украинцев сельских районов к национально-смешанным бракам и мнение о влиянии национального состава коллектива на отношения на работе⁹. Результаты работы были сведены в таблицу "Национальные установки украинцев", которая была составлена по результатам ответов респондентов.

Изучая современные этнические процессы у казахов Западной Сибири, О.М. Проваторова отметила определенные изменения в установках казахов на национально-смешанные браки. Автор выделила факторы "социальной продвинутости" и "половозрастные различия", которые оказывали влияние на формирование установок на межэтнические брачные контакты¹⁰. Были рассмотрены также национальные установки на межнациональное общение в трудовой сфере¹¹. О.М. Проваторова сделала вывод, что положительные установки у казахов Западной Сибири на межэтнические контакты "предполагают дальнейшую интенсификацию процессов межэтнической интеграции во всех сферах жизнедеятельности"¹². Автор полагала, что можно судить о современных тенденциях изменения национальных установок на межэтнические контакты, сравнивая установки у людей разных поколений¹³. Однако с возрастом установки на межэтническое общение подвержены изменениям.

Интересный подход к изучению установок на межнациональное общение применен В.В. Реммлером и М.В. Луговой. Авторы прослеживают взаимосвязь языковой ориентации и межнациональных установок на общение. В результате применения математических методов было произведено вычисление "коэффициентов сопряженности по всем парам этноязыковых и этнопсихологических признаков"¹⁴.

Этнограф Д.Г. Коровушкин, изучая чувашей Западной Сибири, предположил, что "микрогруппы, в которых реализуется личностное общение индивида, являются одним из основных факторов формирования межнациональных установок"¹⁵. Главной задачей ученый считал выявление направленности "межличностного общения этнофоров в системе социально значимых отношений, включающей семью, группы трудового и соседско-дружеского общения"¹⁶.

Л.Т. Шаргородский, изучая современные этнические процессы у селькупов, выделял три аспекта этнических установок. Исходя из этого, был структурирован материал в его монографии: отношение к межэтническим бракам он рассматривал в главе, посвященной бракам селькупов, в то время как национальные предпочтения в выборе друзей и отношение к вопросу о влиянии национального состава на отношения людей в трудовом коллективе – в главе, раскрывающей современное этнопсихологическое развитие селькупов¹⁷.

Т.Б. Смирнова понятие "межнациональные установки" изучает расширенно. В межэтнические контакты на личностном уровне она включает сферы семейного, производственного и соседско-дружеского общения¹⁸. При этом отмечается, что "изучение межнациональных установок позволяет определить способность этнической группы в целом к внешнему контакту". Так, Т.Б. Смирнова считает, что для выяснения межэтнических установок немцев Западной Сибири необходимо использовать в опросном листе такие вопросы, как: "Есть ли люди других национальностей в Вашей семье или семьях Ваших близких родственников?", "К какой национальности относятся те из Ваших соседей, с которыми Вы близко общаетесь?", "Проводите ли Вы праздники или другие семейные события совместно с людьми другой национальности?". Работа Т.Б. Смирновой восполнила существенный пробел в изучении сибирских немцев.

О национальных установках сибирских латышей и эстонцев пишет в своей монографии И.В. Лоткин. Автор изучал отношение респондентов к совместной работе с представителями иных национальностей на производстве и пришел к выводу о зависимости установок латышей от возраста опрошенных¹⁹. У эстонцев же проявляется зависимость между установками и полом опрашиваемых. Анализ установок на отношение к национально-смешанным бракам позволил автору сделать вывод об отсутствии зависимости установки от половозрастных и социально-профессиональных характеристик респондентов²⁰. Между тем при анализе таблицы 66 из его работы обнаруживаются некоторые интересные закономерности. Например, больше других предпочитают брак с людьми своей национальности мужчины и женщины эстонской национальности в возрасте 50–59 лет (8,9% и 8,1% соответственно; всего – 5,9%). Считают, что в разнонациональном коллективе сложнее работать респонденты в возрасте 30–34 лет (мужчины – 9,1%, женщины – 8,8%; всего – 5,6%). К сожалению, объяснения этим явлениям автор не дает.

Г.М. Патрушева, анализируя национальные установки шорцев, исходит из того, что психологические установки являются индикаторами межнациональных отношений²¹. Особая ценность работы Г.М. Патрушевой заключается в том, что ей удалось рассмотреть динамику этнических установок. Однако, сделав вывод о росте доли шорцев, предпочитающих вступать в брак с женщинами своей национальности (и обратные процессы у женщин), исследователь не объясняет причины данного явления. Анализ национальных установок шорцев встречается и в других работах Г.М. Патрушевой²².

Количество работ омских этнографов, на страницах которых так или иначе рассматривались национальные установки на межличностное общение, огромно. Объем статьи не позволяет подробно рассматривать их все, но следует упомянуть работы М.Л. Бережновой, Ш.К. Ахметовой, А.У. Сулеймановой и других²³.

Важным является и тот факт, что работа омских этнографов в данной области имела и имеет огромное практическое значение для профилактики межнацио-

нальных конфликтов на территории Омской области. В последние годы это стало возможно благодаря соответствию выполняемых исследований национально-культурным запросам национальных групп омского Прииртышья²⁴.

Очевидно, что ученые омского этнографического центра изучали национальные установки, как правило, в контексте современных этнических процессов того или иного этноса или этнической группы. Как известно, основным методом изучения отечественными этнографами современных этнических процессов является метод формализованного интервью (заполнение опросных листов по изучению современных этнических процессов). Опросный лист включает вопросы, ответы на которые позволяют определить национальные установки на межличностное общение. Главным образом, основой для составления опросных листов служил опросник, разработанный сектором социологии Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая под руководством Ю.В. Арутюняна.

Большой заслугой Н.А. Томилова, Г.М. Патрушевой, Ш.К. Ахметовой следует признать изучение национальных установок у городских этнических групп. В.В. Реммлер осуществлял сбор материалов по современным этническим процессам у городских украинцев. В работах Н.А. Томилова и Г.М. Патрушевой изучение современных этнических процессов и национальных установок на межнациональное общение осуществлялось в динамике (этносоциологические исследования проводились учеными на протяжении 20–30 лет), что увеличивает научную ценность трудов омских этнографов.

1. Дробижева Л.М. Социально-культурные особенности личности и национальные установки // Советская этнография (далее СЭ). – 1971. – № 3. – С. 4.

2. Дробижева Л.М. Об изучении социально-психологических аспектов национальных отношений (некоторые вопросы методологии) // СЭ. – 1974. – № 4. – С. 24–25.

3. Томилов Н.А. Этнокультурные процессы у южных народов Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. – Томск, 1981. – С. 3–36; Томилов Н.А., Коровушкин Д.Г., Реммлер В.В. Динамика этнических процессов у народов и национальных групп Западной Сибири // Этническая история и культура народов Советской страны: Всесоюз. науч. конф. молодых ученых: Тез. докл. – Омск, 1991. – С. 60–64; Захарова И.А., Томилов Н.А. Изучение омскими учеными этнографии тюркских народов в XIX–XX вв. // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (по данным этнографии): Матер. Всесоюз. конф. – Омск, 1992. – С. 46–54.

4. Томилов Н.А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. – Томск, 1978. – 206 с.

5. Там же. – С. 120.

6. Там же. – С. 182.

7. Там же. – С. 137.

8. Томилов Н.А. Современные этнические процессы в южной и средней полосе Западной Сибири // СЭ. – 1978. – № 4. – С. 9–21.

9. Калашников А.Д., Первых С.Ю., Проваторова О.М. Некоторые направления современных этнических процессов среди украинцев юга Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. – Томск, 1981. – С. 74–85.

10. Проваторова О.М. Современные этнические процессы у казахов Западной Сибири: Дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Л., 1986.

11. Там же. – С. 148.

12. Там же. – С. 149.

13. Там же. – С. 148.

14. Луговая М.В., Реммлер В.В. Языковые ориентации и установки на межнациональное общение украинцев Западной Сибири // Этническая история и культура народов Советской страны: Всесоюз. науч. конф. молодых ученых: Тез. докл. – Омск, 1991. – С. 78–79.

15. Коровушкин Д.Г. К анализу этнокультурных предпочтений чувашей Западной Сибири // Этническая история и культура народов Советской страны: Тез. докл. – Омск, 1991. – С. 81. См. также: Коровушкин Д.Г. Чуваши Западной Сибири. – Новосибирск, 1997. – 92 с.

16. Там же. – С. 69.

17. Шаргородский Л.Т. Современные этнические процессы у селькупов. – М., 1994. – 188 с.

18. Смирнова Т.Б. Современные этнические процессы у немцев Западной Сибири: Рукопись дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Новосибирск, 1995. – С. 154.

19. Лоткин И.В. Современные этнические процессы у латышей и эстонцев Западной Сибири. – М., 1996. – 254 с.

20. Там же. – С. 76.

21. Патрушева Г.М. Шорцы сегодня: современные этнические процессы. – Новосибирск, 1996. – С. 65.

22. Патрушева Г.М. Развитие этнических процессов у сельских шорцев Кемеровской области в середине 1970-х – середине 1980-х годов // Этническая история и культура народов Советской страны: Тез. докл. – Омск, 1991. – С. 66.; она же. Влияние урбанизации на ход этнических процессов у шорцев Кемеровской области // Индустриальные тенденции современной эпохи и гуманитарное образование: Тез. докл. – Омск, 1992. – Т. 1. – С. 46 и др.

23. Бережнова М.Л. Установки на межнациональное общение жителей малого сибирского города // Проблемы культуры малых городов Сибири. – Омск; Тара, 1995. – С. 18–21; Сулейманова А.У. О национальных установках тарских и тевризских татар // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. – Томск, 1981. – С. 106–111 и др.

24. Томилов Н.А., Патрушева Г.М., Кривоногов В.П., Проваторова О.М. Современные этнические процессы среди народов Сибири: Заключительный отчет. – Омск, 1985. – 85 с.; Томилов Н.А. История и динамика развития межнациональных отношений в Омской области // Состояние и перспективы развития межнациональных отношений в Омской области. – Омск, 1993. – С. 15–23. – (Информационный бюллетень № 16) и др.

Уважаемые читатели!

Вот и окончен сборник. Если вы читаете эти строки, то, мы надеемся, прочитали, пролистали или хотя бы заглянули в его содержание. Все ли прочитанное или увиденное вам понравилось? Не осталось ли чувства недоумения: так ли составляются научные сборники?

Обычно редакторы с этого начинают. Вот, пишут они, наш замысел. Он стал таким потому-то и потому-то. В итоге читатель в курсе и нет лишних недоумений. Но наша книжка – особенная. Это подарок нашему Учителю и Другу. Мы старались, чтобы он понравился юбиляру и всем, принявшим участие в его подготовке. Эта книга, мы надеемся, выразит общее чувство разных людей: с днем рождения, дорогой Николай Аркадьевич! Научного Вам долголетия, творческих свершений, здоровья, благополучия, личного счастья!

Но видели ли вы подарок, который дарят и, не произнося слов поздравлений, начинают объяснять: подарок устроен вот так. Мы долго думали, что подарить, и вот... А вообще-то, этот подарок мы преподносим Вам от таких то – зачитывается список... По этим причинам положенное предисловие превратилось в послесловие. Хотелось бы все-таки пояснить, почему все сделано так, как есть, а не иначе.

Во-первых, сборник действительно собирался в подарок. А это значит, что Николай Аркадьевич имел к нему самое малое отношение. Правда, он попытался оказать влияние на редколлегию, повторял, например, что для него приятнее всего было бы видеть сборник, составленный из работ его учеников. Но и редколлегия имела свой замысел. Нам казалось, что сборник должен показать не только то, что можем мы – ученики Николая Аркадьевича разных лет, но и тот круг общения, который сложился у самого юбиляра. Согласитесь, не всякий ученый, даже так долго связанный с этнографическим сообществом, имеет друзей по всей России: от Санкт-Петербурга до Владивостока, от Тобольска до Махачкалы. Да и разносторонность статей сборника... Нет, это уже во-вторых.

Во-вторых, в наши планы входило показать широту научных интересов юбиляра. Конечно, люди не дружат исключительно по принципу научных интересов. Но статьи, которые редакция получила, отражают все то, чем Николай Аркадьевич занимался и занимается: современные этнические процессы и этническая история, материальная и духовная культура, музееведение, историография. Когда мы приглашали ученых принять участие в сборнике, то говорили сразу: "Вы можете написать все, что хотите". Только аспиранты Николая Аркадьевича были ограничены в выборе, – все они написали небольшие статьи по теме своей диссертации, что, как нам кажется, отражает возможности Николая Аркадьевича как научного руководителя. Для него практически нет тем, руководить которыми он бы не мог.

И, в-третьих, о самом главном, – о том, кто принял участие в сборнике. Есть, конечно, в сборнике статьи, присланные в Омск когда-то раньше и по разным организационным причинам не напечатанные. Публикация этих статей в юбилейном сборнике – выполнение наших обязательств перед авторами, но не только. Мы считаем, что эти работы как раз на месте в нашей книжке, ведь их авторы относятся к когорте людей, с которыми Николай Аркадьевич давно сотрудничает.

Но основная часть статей была прислана в Омск для публикации именно в юбилейном сборнике. С просьбой принять участие в нем мы обратились к друзьям

и коллегам Николая Аркадьевича, с которыми он связан многие годы. Это хорошо известные в нашей науке люди, и нам лестно написать, что отказов не было.

Конечно, у Николая Аркадьевича гораздо больше учеников, чем представлено в сборнике. Мы бы составили многотомник, если бы все, кто когда-то учился у Николая Аркадьевича, написали бы по страничке. Не все, к сожалению, из тех, кто был приглашен к участию, в черед командировок, экспедиций и просто того, что называется "текучкой", успели подготовить статью. Наверное, уважаемые коллеги, мы не ошибемся, если скажем, такое приключалось со многими, если не с каждым из нас.

Когда присланные материалы были собраны в портфеле, а точнее в компьютере, редколлегии, мы встали перед существенной проблемой. Как же структурировать будущий сборник? Можно было бы, конечно, тематически, но мы в итоге пошли другим путем. Мы составили три раздела, которые сначала условно назвали "Коллеги", "Выученики" и "Ученики". Эта была рабочая схема, и слова нас вполне устраивали, даже уже, похоже, устаревшее, но такое верное – "выученики". А потом вдруг оказалось, что эти слова и есть самые точные. Они отражают и замысел, и суть того, что вы, читатели, уже видели. Чтобы точнее передать нашу мысль, объясняющую именно такое объединение статей, мы подобрали стихотворные эпиграфы. Надеемся, они никого не задели, никто не увидел в них натяжки, второго смысла, никому не показались они лицемерными.

Итак, кто же принял участие в сборнике? В первом разделе представлены работы коллег, с которыми Николая Аркадьевича связывают отношения товарищества и общего дела. Это очень известные в нашем сообществе люди – авторы этапных для этнографии книг, первооткрыватели новых путей в науке. Среди авторов первого раздела много легендарных для последующих поколений этнографов личностей.

В.И. Молодин – академик РАН, заместитель председателя Сибирского отделения РАН – представляет Новосибирск. Профессор, доктор исторических наук Г.Е. Марков работает на кафедре этнологии Московского государственного университета. Доктора исторических наук З.П. Соколова, К.П. Калиновская и кандидат исторических наук Н.И. Новикова представляют Институт этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Кандидаты исторических наук А.М. Решетов и В.П. Дьяконова – сотрудники Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) в Санкт-Петербурге. Профессор, доктор исторических наук, заслуженный деятель науки Российской Федерации С.С. Агаширинова представляет в нашем сборнике кавказскую науку. Она живет в Махачкале, работает в Дагестанском государственном университете. Доктор исторических наук В.П. Кривоногов работает в Красноярске, доктор филологических наук Ц.Б. Будаев – в Улан-Удэ, доктор исторических наук Н.В. Кочешков – во Владивостоке.

Второй раздел составлен из статей бывших учеников Николая Аркадьевича. Среди них один из первых учеников Н.А. Томилова – И.В. Белич, который работает в Тобольском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике. Уехал из Омска и другой ученик Н.А. Томилова – кандидат исторических наук Д.Г. Коровушкин, который работает сейчас в Новосибирске, в Институте археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Основная же часть статей подготовлена учениками Н.А. Томилова, которые живут и работают в Омске. Кандидаты исторических наук М.Л. Бережнова, Н.В. Кулешова, И.В. Лоткин и Т.Б. Смирнова – преподаватели кафедры этнографии и музееведения Омского государственного университета. Кандидаты исторических наук С.Н. Корусенко и Е.Ю. Смирнова работают в Омском филиале Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН. Кандидат исторических наук Т.Н. Золотова – сотрудница

Сибирского филиала Российского института культурологии. К ученикам Николая Аркадьевича мы отнесли и кандидатов исторических наук З.Е. Кабульдинова, который сейчас живет в Павлодаре, и М.А. Корусенко, которые писали диссертационные работы под руководством других ученых, но влияние на них Н.А. Томилова – их учителя в студенчестве, руководителя в первые годы профессиональной деятельности, вне сомнения, очень велико.

Третий раздел составлен из статей нынешних аспирантов Николая Аркадьевича Томилова.

Авторами самого ответственного для юбилейного сборника раздела "Слово о юбиляре" стали люди, знающие Николая Аркадьевича очень давно. Это профессор, доктор исторических наук В.М. Кулемзин – друг Н.А. Томилова еще со студенческих времен; кандидат исторических наук И.В. Захарова – старейший этнограф Омска, один из первых профессиональных этнографов в нашем городе, с которой Николай Аркадьевич сотрудничает еще с 1970-х годов; и одна из первых учениц Н.А. Томилова – кандидат исторических наук Г.М. Патрушева.

Дописывая последнюю страницу этого сборника, мы хотим еще раз от души пожелать Николаю Аркадьевичу здоровья, творческих успехов, исполнительных и творческих сотрудников, талантливых учеников, крепкой дружбы. Но в сознании рисуется уже другая картина. Вот прошли юбилейные торжества, начались рабочие будни и у аспирантов строго спрашивают: "Где диссертация?", у сотрудников интересуются статьей в сборник, а коллегам напоминают, что в Омске вскоре состоится научная конференция и как было бы хорошо в ней поучаствовать... Жизнь продолжается!

А.В. Якуб, М.Л. Бережнова

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГАИМК – Государственная академия истории материальной культуры.
Зап. ЗСО ИРГО – Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества.
КСИА – Краткие сообщения Института археологии
МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
МАЭ – Музей антропологии и этнографии.
МАЭ ОмГУ – Музей археологии и этнографии Омского государственного университета.
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР.
НИИЯЛИ – Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории.
ОГИКМ – Омский государственный историко-краеведческий музей.
ОмГУ – Омский государственный университет
РО БФ СО РАН – Рукописный отдел Бурятского филиала Сибирского отделения Российской академии наук.
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук.
СЭ – Советская этнография.
ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник.
ЦХАФАК – Центр хранения архивного фонда Алтайского края
ЭО – Этнографическое обозрение.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово о юбиляре

Захарова И.В., Патрушева Г.М. Слово о юбиляре.....	4
Чиндина Л.А. Этюды о жизни Н.А. Томилова в Томске.....	9
Кулемзин В.М. Веселые истории о Коле Томилове	11
Список основных работ профессора, доктора исторических наук Николая Аркадьевича Томилова.....	12

Раздел I. Коллеги

Молодин В.И. Старообрядческие нательные кресты из илимской коллекции	20
Решетов А.М. О наказании икон и скульптур божеств (историко-этнографические параллели)	30
Соколова З.П. Обско-угорский феномен. Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири.....	36
Новикова Н.И. Запрет и мера в нормативной культуре аборигенных народов Севера	54
Дьяконова В.П. О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая.....	63
Кочешков Н.В. Монголы и народы Восточной Азии: некоторые вопросы сравнительно-сопоставительного изучения народного декоративного искусства	81
Будаев И.В. Об ашебагатах и харанутах (по их преданиям и родословным)	92
Кривоногов В.П. Изменения в этнических процессах у западных эвенков в конце XX века.....	98
Агаширинова С.С. Малочисленные этносы и субэтнические общности Дагестана в XX веке	103
Калиновская К.П., Марков Г.Е. Экологические проблемы Ногайской степи	107

Раздел II. Выученики

Коровушкин Д.Г., Лоткин И.В., Смирнова Т.Б. Неславянские этнодисперсные группы в Западной Сибири: история изучения.....	119
Золотова Т.Н. Изучение календарной обрядности в России (историография советского периода)	135
Корусенко С.Н., Кулешова Н.В., Томилов Н.А. Этническая генеалогия народов Сибири	147
Кабульдинов З.Е. Фольклор казахов Западной Сибири как исторический источник	158
Корусенко М.А. Эволюция явлений традиционной культуры (к вопросу о времени появления погребальной одежды тюркского населения низовий р. Тара)	163
Смирнова Е.Ю. О головных уборах курдакско-саргатских татар	173
Бережнова М.Л. Старообрядцы в Среднем Прииртышье: мифы и историческая действительность	187
Смирнова Т.Б. Исследования научно-исследовательской лаборатории этнографии и истории немцев Сибири по этнической истории (на примере населенных пунктов Омской области).....	195
Белич И.В. Стран(н)ица истории Тобольского музея	203

Раздел III. Ученики

Ерохин В.А. Черналы – поселение татар Большереченского района Омской области.....	213
Тихомирова М.Н. Традиционная утварь татар Среднего Прииртышья (конец XIX – первая треть XX вв.)	216
Смагулов Б.К. Погребальный обряд казахов Горьковского района Омской области.....	220
Назаров И.И. Землеустроительные работы и хозяйство кумандинцев в начале XX века	224
Герасимова Л.Б. Бергамак и Мыс: этническая история русских Тарского Прииртышья	230
Матвеев А.В. Выбор дня пути в традиционной культуре передвижения славянского населения Среднего Прииртышья (конец XIX – первая половина XX вв.)	235
Свитнев А.Б. Хозяйственные постройки латышей и латгальцев Западной Сибири	240
Ярзуткин Ю.Н. Отрицательный естественный прирост у латышей Омской области в 1949–1951 гг. и его последствия	242
Чернова И.Н. Современная семья у немцев Сибири: из опыта историко-этнографических исследований.....	245
Малхасьян А.В. Изучение омскими этнографами национальных установок на межличностное общение.....	249
Послесловие редакторов	254
Список сокращений	257

...ДОЙТИ ДО САМОЙ СУТИ

Исторический ежегодник

Специальный выпуск

**Редактор Л.В. Новоселова
Технический редактор В.В. Коваленко**

**Подписано в печать 13.09.01.
Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 32,50.
Тираж 250 экз.**

**Формат 60×84/16.
Ризография.
Уч.-изд. л. 30,23.
Заказ Dr.29-01-162.**

**Издательско-полиграфический отдел ОмГУ.
644077, г. Омск, пр. Мира, 55а.
Отпечатано в типографии ООО "Издатель-Полиграфист".
ул. Герцена, 158, тел. 24-58-84.**