

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ

JOURNAL OF HISTORICAL, PHILOLOGICAL
AND CULTURAL STUDIES

ЖУРНАЛ ИЗДАЕТСЯ ПОД РУКОВОДСТВОМ
ОТДЕЛЕНИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК РАН



1 (23)

Январь—февраль—март

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН в 1994 г.

МОСКВА—МАГНИТОГОРСК—НОВОСИБИРСК

2009

Журнал издается в сотрудничестве с Институтом археологии РАН,
Институтом археологии и этнографии СО РАН
и Магнитогорским государственным университетом

Редакционный совет

член-корр. РАН *Р.М. Мунчаев* (председатель)

член-корр. РАН *Х.А.Амирханов*, член-корр. РАН *П.Г.Гайдуков*,
академик РАН *А.П.Деревянко*, проф. *А.Ивернищи*,
член-корр. РАН *С.П.Карпов*, член-корр. РАН *Г.А.Кошеленко*,
член-корр. НАН Украины *С.Д.Крыжицкий*, член-корр. РАН *Н.А.Макаров*,
д.и.н. *Л.П.Маринович*, д.и.н. *Ю.М.Могаричев*,
академик РАН *В.И.Молодин*,
д.ф.н. *В.Ф.Романов*, д.и.н. *Э.Д.Фролов*, проф. *Чан Куквон*

Редакционная коллегия

д.и.н. *М.Г.Абрамзон* (главный редактор, Магнитогорский гос. университет)

к.и.н. *М.Ф.Высокий* (Институт всеобщей истории РАН),
к.и.н. *В.А.Гаилов* (Институт археологии РАН),
д.п.н. *О.В.Гнезек* (Магнитогорский гос. университет),
к.и.н. *Ю.В.Горлов* (Институт археологии РАН),
д.и.н. *В.Д.Кузнецов* (зам. главного редактора, Институт археологии РАН),
к.и.н. *С.В.Мокроусов* (зам. главного редактора, Институт археологии РАН),
д.и.н. *И.В.Октябрьская* (зам. главного редактора,
Институт археологии и этнографии СО РАН),
д.и.н. *И.Е.Суриков* (Институт всеобщей истории РАН),
д.п.н. *З.М.Уметбаев* (Магнитогорский гос. университет),
д.фил.н. *С.Г.Шулежкова* (Магнитогорский гос. университет)

к.и.н. *Л.И.Киреева* (ответственный секретарь,
Магнитогорский гос. университет)

Editorial Board:

M.G.Abramzon (Editor-in-Chief),

V.A.Gaibov, O.V.Gnevek, Yu.V.Gorlov, V.D.Kuznetsov, S.V.Mokrousov,
I.V.Oktyabrskaya, S.G.Shulezhkova, I.E.Surikov, M.Ph.Vysokii, Z.M.Umetbayev.

Head, Editorial Office L.I.Kireyeva

ИСТОРИЯ



ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО МИРА И АРХЕОЛОГИЯ

Древняя Греция и Рим

© 2009

М.Ю. Лаптева

МИР АРХАИЧЕСКОГО ПОЛИСА В ВОСПРИЯТИИ ИОНИЙСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

История греческих полисов Ионии архаического периода ещё недостаточно изучена как в отечественном, так и в зарубежном антиковедении. Одним из малоисследованных сюжетов является участие в политической жизни и становлении полисных институтов ионийской интеллектуальной элиты. Нам уже приходилось писать об активной роли в политической истории Ионии наиболее известных ионийских интеллектуалов, наследие которых обратило на себя внимание современников, и было сохранено многоликой греко-римской и византийской традицией¹. Важно подчеркнуть, что мнения ионийских философов, логографов, поэтов относительно политического устройства ионийских полисов и способов решения различных политических проблем Ионии были авторитетными для их сограждан. В большей степени благодаря политическим заслугам Фалес из Милета и Биант из Приены почитались как «мудрецы» в ионийском и греческом мире в целом².

В целом значение суждений ионийских интеллектуалов относительно ценностей и проблем полисной жизни, политического устройства своих общин, имеют для реконструкции истории Ионии ту же ценность, что и другие аутентичные источники, например, элегии Солона — для истории архаических Афин или элегии Феогнида для архаических Мегар. Это взгляд на полис глазами не только активных участников событий, но и творцов его политических форм, с той только разницей, что наследие ионийских авторов оказалось распыленным на множество фрагментов, дошедших в произведениях греко-римских и византийских авторов.

Однако мы не можем ограничиться суждениями об ионийском полисе только выдающихся ионийских интеллектуалов VII–VI вв. до н. э. Важно также учесть представления о рождающемся восточногреческом полисном мире ионийца Гомера, жившего в VIII в. до н. э., ионийских поэтов Каллина, Ксенофана и Гиппонакта из Эфеса, Мимнерма из Колофона, Фокилида из Милета, самосских поэтов Семонида (Аморгского) и Асия, Анакреонта из Теоса. Без их наблюдений и выразительных суждений, правда, дошедших до нас чаще всего в

небольших и зачастую неконтекстных фрагментах, картина ионийского полисного мира, такого, каким он представлялся самим ионийцам, была бы слишком бедна. Конечно, этот полисный мир предстает преимущественно в аристократическом восприятии. Другие голоса эпохи до нас не дошли или дошли приглушенно³. Тем не менее, все они, собранные вместе, позволяют хотя бы отчасти увидеть Ионию времени архаики во всем её колорите, полифонии и противоречиях.

В поэмах ионийца Гомера мир рождающегося полиса показан в различных приближениях. Мы видим его вначале как будто со стороны, в общей картине мироздания, представленной на щите Гефеста. Два города, изображенные на щите, это конечно один и тот же город с окружающей его сельской территорией, обработанными полями и пастбищами, но только в разное, мирное и военное время (II, XVIII, 490–605). Это обнесенное стенами⁴ «прекрасное» поселение отмечено многими признаками полисного быта. В мирное время в нем вершится суд, и шумят брачные пиры. Во время войны он отражает благодаря высоким стенам осаду врагов. Мужчины, оставив защищать город женщин, стариков и юношей, устраивают засаду за стеной города, отбивая у врагов (очевидно захваченные ими ранее) стада волов и овец (Ibid., XVIII, 490–540). Гомер подмечает и помещает в эту полнокровную картину жизни города во время войны и мира много достоверных деталей: тесанные, поставленные по кругу камни на агоре (напоминающие камни на агоре феаков), на которых восседают судьи-геронты, два золотых таланта, лежащие перед судьями в «священном круге», фаланга, выстроившаяся для боя на берегу реки.

К этой многоликой картине городской жизни примыкает описание полного цикла земледельческих работ: пахота с помощью пары волов, затем жатва на темене базилея, наблюдающего «с величайшей радостью в сердце» за работой фетов и их семей (Ibid., XVIII, 541–560). Венчающая эту картину трапеца фетов и совершаемое перед ней жертвоприношение подчеркивают реальность этого цивилизованного греческого мира, отличающегося от мира варварства, где нет «мужей, вкушающих хлеб», и, следовательно, никто не чтит богов жертвами⁵.

Возможно, к этому же темену относится и виноградник, в котором под звуки форминги и песни Лина убирают виноград юноши и девушки (Ibid., 561–572). Следующие за этими картины — сцены уже удаленного от города сельского быта: выпас волов на берегу реки, нападение на это стадо львов, хоровод юных поселян, поющий под формингу аэд (Ibid., 573–607). Басилей, изображенный на щите Гефеста, вероятно, живет внутри стен города, как Алкиной и большинство базилеев Гомера. Поля, виноградники и пастбища, помещенные на щите, тоже относятся к полисному миру. Это не столько идеализированный, сколько обобщенный образ так называемого гомеровского полиса, черты которого можно найти в любом уголке греческого мира конца «темных веков». Но этот образ строился во многом из ионийских впечатлений Гомера. Основные черты хозяйственного быта этого гомеровского полиса, его социальное устройство, отмеченное многочисленными градациями и далекое от первобытного общинного равенства, его аристократический политический строй были подробно рассмотрены в научной литературе⁶.

Нам же важно подчеркнуть сугубо ионийскую специфику в поэмах Гомера,

который видел перед собой, прежде всего, ионийский мир⁷. Этот ионийский полис, стоящий на морском побережье, предстает впервые в рассказе Навсикаи, а затем показан через восприятие приближающегося и идущего по нему Одиссея. Мы уже сравнивали земельные отношения феаков с аграрным строем ионийских поселений XI–IX вв. до н. э.⁸ Впрочем, и другие особенности поселения феаков: местоположение, внешний облик, в значительной степени сближают Схерию со Смирной гомеровского периода. Подобно Схерии Смирна находится «вдали от людей, в труде свою жизнь проводящих» (Od., VI, 8), «от народов других в стороне, на последних пределах шумного моря» (VI, 204–205). Одиссей, следуя за Навсикаей, идет в город (полис) феаков от морского побережья через поля, «обработанные трудом человека» (VI, 259) и разделенные на наделы (VI, 10). Перед городом находится земельный надел и плодоносный сад Алкиноя, расположенный вблизи священной рощи Афины (VI, 293–295, ср.: VII, 103–104). Все это напоминает аграрный строй ионийских поселений в XI–VIII вв. до н. э. Но самым поразительным при сравнении гомеровской Схерии и Смирны является сходство внешних признаков города феаков в рассказе Навсикаи (VI, 262–269) и археологического облика Смирны гомеровского периода:

...Высокой стеной обнесён он.

С той и с другой стороны — превосходная гавань...

Вкруг Посейдонова храма прекрасного там у них площадь.

Вкопаны в землю на ней для сиденья огромные камни.

Запасены там для черных судов всевозможные снасти, —

И паруса, и канаты, и гладко скоблённые весла

(перевод В. В. Вересаева).

Центральное поселение феаков предстает у Гомера как сочетание укрепленного поселения (полис) и пригорода с наделами феакийцев и теменами басилеев. Полис имеет две гавани и корабельные доки. Политическим и религиозным центром Схерии является агора, на которой происходят заседания совета басилеев во главе с Алкиноем, состязания, и, вероятно, вершится суд. О торговой функции агоры у феаков Гомер ничего не сообщает, но ему известно, что в городе возможен натуральный обмен (II, XXIII, 832–835). Покровителями общины феаков выступают Посейдон, чей храм находится на агоре, и Афина, имеющая священную рощу у стен города (Od., VI, 266, 291–292).

Если сравнить результаты археологического изучения Смирны (раскопанной на сегодняшний день лишь частично) с нарисованной Гомером картиной полиса феаков, то становится очевидным, что Смирна, как никакое другое поселение гомеровского периода, является реальным прообразом гомеровской Схерии. Смирна была основана в XI в. до н. э. на полуострове, на западе плодородной равнины, уходящей вглубь материка, на северной оконечности ионийского мира, граничащей с редкими эолийскими поселениями. Уже в IX в. до н. э. она была обнесена толстыми стенами с башнями и имела две гавани, подобно гаваням города феаков, окружающих город с двух сторон. Вероятно, Смирна находилась под покровительством Афины: ее храм, построенный на

агоре в VII в. до н. э., был раскопан в конце XX в. на севере поселения. Главенствующая роль культа Посейдона в полисе феаков — тоже типично ионийская особенность, имеющая непосредственное отношение к Смирне⁹. Эти черты сходства Смирны и Схерии в ещё большей степени отдаляют Схерию от совершенно мифических островов циклопов, Кирки, Калипсо, Эола, лестригонов, сирен и лотофагов, с которыми связаны странствия и испытания Одиссея и его спутников.

Единственное сооружение Схерии, казалось бы никак не соотносящееся с ионийскими реалиями и определяемое обычно исключительно как поэтическая фантазия Гомера или в лучшем случае как микенская реминисценция — это дворец Алкиноя. Однако Э. Кук убедительно доказал, что историческими прообразами дворца Алкиноя являются ближневосточные дворцы и дворцовые комплексы¹⁰. Э. Кук отмечает явно негреческие черты этого комплекса: планировка дворца (центральный зал без традиционного греческого очага, множество жилых помещений), отделка его стен металлами, глазурью или глазурованными кирпичами, дворцовые статуи, размеры дворца, придворцовый орошаемый сад, в котором произрастают экзотические плоды и овощи, ещё не знакомые во времена Гомера грекам.

Вместе с тем, обращаясь к ближневосточным параллелям, он находит сходство дворца Алкиноя с ближневосточными, в первую очередь — ассирийскими дворцами, которые возводились ассирийскими царями начиная с Ашшурнацирапала II (883—859 гг. до н. э.) в трех ассирийских столицах Ашшуре, Кальху и Ниневии. Что общего у дворца Алкиноя с ассирийскими дворцами? Это, во-первых, использование металлов и глазури для отделки дворцового зала. В ассирийских дворцах для отделки применялись бронза, медь, а в храмах — золото, серебро и электр. Широко использовались глазурные фризы и глазурованные кирпичи. Во-вторых, на мысль о ближневосточных параллелях во дворце Алкиноя наводят дворцовые статуи. Как известно, у входа в ассирийские дворцы стояли статуи шеду и ламасу — защитников и покровителей правящей династии. Собаки, золотая и серебряная, стоящие у входа во дворец Алкиноя появились, по мнению Э. Кука, под впечатлением этих грозных защитников ассирийских дворцов¹¹. Э. Кук подчеркивает также красоту, большие размеры и, помимо производственной, представительскую и идеологическую функции ассирийских садов. И, наконец, Э. Кук отмечает, что те выражения, которые Гомер употребляет, описывая изумление Одиссея от увиденного им во дворце Алкиноя, напоминают формулы, с помощью которых в ближневосточных памятниках описываются сами дворцы, и изумление, которое испытывает человек, находясь перед ними¹². Вся эта информация могла передаваться через фактории ионийцев и других греков в Восточном Средиземноморье, захваченном Ассирией с IX в. до н. э. Носителями этой информации кроме купцов могли быть странствующие ремесленники, а также представители местной администрации, бывавшие в ассирийских дворцах.

Если обратиться к археологии раннеархаической Смирны, то можно увидеть и другие иллюстрации к Гомеру. Это касается подробностей устройства домов гомеровских басилеев, правда, не Схерии, а Итаки. Примечательной чертой некоторых домов Смирны начала архаического периода являются круглые зерно-

хранилища, расположенные во дворах. Их место расположения во дворе усадеб Смирны и в особенности их устройство вызывают у многих исследователей ассоциации с двором Одиссея, подробно описанным Гомером в сцене казни Телемахом изменниц рабынь (Od., XXII, 440–442):

Там на дворе, меж стеною и житною круглою башней,
Смерти предайте беспутниц...

(перевод В. А. Жуковского)¹³

Схерия и Итака при всех их различиях во многих отношениях похожи. Устройство дома Одиссея и порядки, заведенные в нем, имеют много общего с устройством дворца Алкиноя¹⁴. Основное же принципиальное отличие Схерии от Итаки, если отвлечься от откровенно сказочных мотивов полиса феаков-мореходов, — это политическое неблагополучие Итаки, раздоры между кланами басилеев, так напоминающие распри аристократов в Ионии гомеровского периода. Схерия в изображении Гомера — полис идеальный, управляемый «беспорочным бацилеем» (βασιλῆος ἀμύμονος), который возникает перед мысленным взором Одиссея, вернувшегося на Итаку (Od., XIX, 109–114):

Ты уподобиться можешь царю беспорочному; страха
Божия полный и многих людей повелитель могучий,
Правду творит он; в его областях изобильно родится
Рожь, и ячмень, и пшено, тяготеют плодами деревья,
Множится скот на полях и кипят многорыбием воды;
Праведно властвует он, и его благоденствуют люди

(перевод В. А. Жуковского).

Как заметил П. Видаль-Накэ, «в разгар кризиса, переживаемого царской властью, Гомер рисует нам царя, умеющего восстановить мир,... который управляет дюжиной подчиненных и повинующих ему царей, послушными сыновьями, женой,...стариками,...роль которых ограничивается подачей советов, а их самих не удаляют, как Лаэрта, не оскорбляют, как Египтия»¹⁵.

Таким образом, ионийский полис выступает в поэмах Гомера в разнообразных обликах, принимая, подчиняясь поэтической фантазии поэта, то фантастические очертания идеально устроенного полиса феаков, то раздираемой распрями басилеев Итаки, то упрощаясь до основных составляющих своих признаков на шите Гефеста. Отдельные характеристики и зарисовки этого ионийского полисного мира контаминируются с другими неионийскими и мифическими контекстами или прорываются в эпическое повествование, принимая вид самостоятельных метафор¹⁶.

Поэмы Гомера показывают нам ранний ионийский аристократический по своему устройству полис, уже знающий различие между городом и сельской местностью, имеющий выход к морю и ориентированный помимо сельскохозяйственных занятий на мореплавание и морскую торговлю. В нем отчетливо выражены социальные водоразделы между миром аристократии, проживающей за городскими стенами, и «живущими в полях» свободными земледельцами и фе-

тами. Тесно связаны с этим миром многочисленные рабы, занятые на различных работах в ойкосах ионийских басилеев, а также ремесленники, приходящие по вызову, и торговцы (как финикийцы, так и греки), не только совершающие обмен различными товарами, но и приносящие информацию в этот оазис греческого мира о других греческих государствах и экзотическом мире Ближнего Востока.

Если отойти от поэм Гомера, дающих самое раннее аутентичное представление об ионийском полисе VIII в. до н. э., то в VII в. этот ионийский мир отдельными яркими вспышками появляется в стихах Мимнерма из Колофона, Каллина из Эфеса, самосских поэтов Асия и Семонида (Аморгского), а позднее в VI в. до н. э. — у Анакреонта из Теоса, Фокилида из Милета и уже рассматривавшихся нами в связи с их политической деятельностью, Ксенофана из Колофона, Гиппонакта и Гераклита из Эфеса. В сохранившихся фрагментах произведений этих поэтов и философов власть аристократии в ионийском полисе VII–VI вв. до н. э. ещё внешне могущественна и ничем не поколеблена. Мир ионийской аристократии, ионийский аристократический этос в его наиболее утонченных формах предстает в поэзии Асия и Ксенофана.

Во фрагменте самосского поэта Асия любовно описываются одежды и украшения самосской знати, спешащей в храм Геры (fr. 13 Bernabé):

Так торопились они, упорядочив гребнями кудри,
Геры святыню почтить, во прекрасны покровы облекшись.
Были на них до широкой земли нисподавшие платья,
Гроздь златые вносились на главах, подобно цикадам,
Ветер власы колебал, золотою скрепленные вязью.
Наручья дивной работы смыкались у них на запястьях,
Им придавая тем самым подобье бойцов щитоносных.
(перевод О. П. Цыбенко).

Спустя полвека Ксенофан описывает восхищающее его своей красотой и изысканностью шествие на колофонскую агору надменных колофонских аристократов. Они приобщились к «бесполезной» лидийской роскоши, но ещё не утратили своей власти и не подозревают о нависшей над ними «мерзостной тирании» (fr. 3 Diels-Kranz):

Бесполезную роскошь узнали они от лидийцев,
Без тирании доколь мерзостной жили ещё,
На агору выходили в сплошь пурпурной одежде,
Сразу не менее чем тысяча общим числом,
Чванные, великопьем своих гордились причесок,
Все пропитавшись насквозь запахом тонких духов
(перевод А. В. Лебедева).

В другом знаменитом фрагменте Ксенофана подробно рисуются все детали приготовления к пиру и ритуал аристократического симпозиона (fr. 1, vs. 1–12 Gentili — Prato):

Чист ныне пол, и руки у всех, и килики чисты.
Кто возлагает венки свитые [всем] вокруг чела,
Кто благовонное миро протягивает в фиале,
Доверху полный кратер с увеселеньем стоит.
Есть и ещё наготове вино — отказа не будет —
В амфорах, сладко оно, благоухает цветком.
А посредине ладан святой аромат источает,
Есть наготове вода — хладна, сладка и чиста.
Поданы желтые хлебы, и стол, почтенья достойный,
Обремененный стоит сыром и медом густым.
Жертвенник, весь утопая в цветах, стоит посредине,
Пеньем охвачен весь дом и ликованием гостей.
(перевод А. В. Лебедева).

Присутствующим на этом симпозионе надлежит выражать почтение к богам и сохранять благопристойность в поведении. Однако время воспетых Гомером аэдов, подобно Демодок улаживающих знать на пирах песнями о жизни богов и подвигах героев, прошло и дурным тоном считается обращение в беседе к традиционным мифологическим сюжетам и темам жестокой гражданской войны (fr. 1, vs. 19–24 Gentili — Prato):

Тот из мужей достохвален, кто, выпив, являет благое:
Трезвую память свою и к совершенству (ἀρετή) порыв.
Не воспевать сражений Титанов или Гигантов,
Иль кентавров — сии выдумки прежних времен —
Или свирепые распри (στάσια* σφεδαρά?)¹⁷,
в которых вовсе нет проку,
Но о богах всегда добру заботу иметь
(перевод А. В. Лебедева).

В среде этой ионийской знати, изнеженной, купающейся в восточной роскоши, гордящейся своими предками¹⁸, проводящей время в пирах и любовных утехах¹⁹, проявляющей свою сплоченность на агоре и во время праздников, ещё ценятся старинные гомеровские идеалы аристократической славы, добытой в бою или в мирных агонах. Так, Мимнерм в элегиях, посвященных героической истории ионийских первопоселенцев Колофона и Смирны, с одобрением рассказывает о боевых подвигах дружины некоего бацилея (fr. 21 Gentili — Prato)²⁰ и о знатном герое, который «сияя как солнце» сражался в одиночку с лидийским отрядом (fr. 23 Gentili — Prato).

Даже в конце архаического периода Гераклит, принадлежавший к знаменитому роду Андроклидов, отказавшись от должности эфесского царя-жреца, продолжал держаться за традиционные аристократические ценности доблести и славы, восходящие к Гомеру (fr. В 24, 25, 29, 121 Diels-Kranz), и утверждал, подобно гомеровскому Сарпедону, что «более значительные смертные более значительные уделы (μόροι) получают» (fr. В 25 Diels-Kranz). К этим μόροι относилась, надо полагать, «вечная слава», добытая в сражениях (fr. В 24, 25

Diels-Kranz). Как мы уже отмечали, этот подлинный аристократизм Гераклит противопоставлял «скотской пресыщенности» большинства (πολλοί), прежде всего, ионийских нуворишей²¹.

Однако с развитием полисной жизни, с приходом в экономику и политику новых слоев, в первую очередь, незнатной, но зажиточной полисной верхушки, новой знати, традиционные аристократические ценности стали подвергаться сомнениям и даже ревизии со стороны самой потомственной знати. Гераклит обосновывал права аристократии на власть не традиционной доблестью, а общественной пользой (βῆσις), понимаемой им как исключительная способность избранных (в данном случае — его друга Гермодора) дать полису справедливые законы и осуществлять политическое руководство²². Ксенофан, осуждая увлечённость знати атлетикой, противопоставлял победам на Олимпийских играх, не приносящим никакой выгоды полису, свою «благую мудрость», дающую полису «благозаконие» и материальное благополучие (fr. 2 Diels-Kranz). Фокилид, тяготеющий по своим убеждениям и, возможно, образу жизни к средним слоям, как бы подводя черту под этими размышлениями видных ионийских интеллектуалов, восклицает (fr. 3 Diehl):

...что за прибыль быть знатного рода,
Если ни в слове твоём обаяния нет, ни в совете?
(перевод Г. Ф. Церетели)

Таким образом, значимость благородного происхождения утрачивается даже в глазах самой аристократии, точнее наиболее просвещённой её части. Для руководства полисом и сохранения личного авторитета аристократического происхождения оказывается недостаточно. Важна приносимая аристократом *общественная польза*. То, что ещё в начале гомеровского периода считалось исключительной привилегией аристократии, — доблесть «в деле войны» и добытая в бою персональная «сияющая слава» — в ионийской элегии постепенно переосмысливается в соответствии с новыми полисными ценностями. Надлежит защищать полис и свои семьи от внешних врагов, проявляя героизм не ради личной славы, а во имя всего коллектива. Каллин из Эфеса, побуждая сограждан стряхнуть сонное оцепенение и отразить орды киммерийцев, рисует идеал доблестного мужа (κρτερόφρωνος ἀνδρός), для которого «достохвально и славно... за родину биться, биться за малых детей, за молодую жену». Если он погибает в бою, его оплакивает весь демос (fr. 1 Gentili — Prato):

Ведь крепкосердного мужа кончина — печаль для народа;
Если же он средь живых, все полубога в нём чтят,
И, как на кремль (πίρυον), на него обращают сограждане взоры, —
Подвиги многих бойцов он совершит и один
(перевод Г. Ф. Церетели).

Примеры коллективной доблести периода ионийской миграции и более позднего периода войны с лидийским царем Гигесом рисует колофонский поэт Мимнерм (fr. 3, 21 Gentili — Prato).

Не только аристократический этос, но и питающая его эпическая картина мира подвергаются в складывающемся архаическом ионийском полисе критике и рационализации. Ксенофан призывает не воспевать на пирах мифические «выдумки прежних времён» (fr. 1, vs. 19–22 Gentili — Prato) и предлагает злободневную тему, которая волнует его как изгнанника и которая может заинтересовать собеседников (fr. 18 Diels-Kranz):

Вот о чем нужно вести беседу зимней порою
У очага, возлежа на мягком ложе, наевшись,
Сладкое попивая вино, заедая горошком;
— Кем ты будешь, откуда? Годов тебе сколько, милейший?
Сколько было тебе, когда нагрянул Мидиец?
(Перевод А. В. Лебедева)

Этот фрагмент дает представление о том рубеже, который прошел в середине VI в. до н. э. через жизнь многих ионийцев, положив начало своего рода «новой ионийской эре». Впрочем, потребность осмыслить и запечатлеть основные вехи истории своих поселений возникла в ионийской среде гораздо раньше, одновременно с появлением письменности. Согласно легендарному преданию, первое прозаическое сочинение по истории Ионии написал милетянин Кадм, который жил во времена Орфея. В четырех книгах он изложил историю основания Милета и других ионийских поселений. С именем Кадма греки связывали также распространение финикийского алфавита (Suida, s. v. Κάδμος).

Ионийские поэты и философы, начиная с VII в. до н. э., проявляют осознанный интерес к истории своих поселений и к животрепещущим событиям современности. Так, Каллин, живший в начале VII в. до н. э. в Эфесе, отразил в своих военных элегиях переселение (после окончания Троянской войны) греков, возглавляемых Амфилохом и Калхантом через ионийский Кларос, а затем Тавр в Памфилию, Киликию и Сирию (Strab., XIV, 4, 3, p. 668). Темой его сочинений были также войны между ионийскими поселениями, например, между Магнесией и Эфесом (XIV, 1, 40, p. 647). Он также описал нашествие на ионийские поселения орд киммерийцев и треров (fr. 1–4 Gentili — Prato).

Мимнерм, время жизни которого приходится на конец VII в. до н. э., воспел в своих элегиях основание Колофона выходцами из Пилоса (то есть начало ионийской миграции) и завоевание колофонянами Смирны (fr. 3 Gentili-Prato). Историческому прошлому Смирны, в том числе событиям войны этого города с лидийским царством была посвящена его поэма «Смирнеида», от которой сохранилось лишь несколько фрагментов (fr. 21–23 Gentili — Prato).

Самосский поэт VII в. до н. э. Асий в своих эпических сочинениях, посвящённых разнообразным сюжетам греческой мифологии, в числе прочего составил генеалогии басилеев ионийских поселений, то есть отразил самый древний пласт ионийской истории²³.

Позднее, в VI в. до н. э. философ Биант из Приены, находясь в эмиграции, написал двести стихов, посвященных Ионии и ее благоденствию (Diog. Laert., I, 85). Философ Ксенофан посвятил поэму основанию родного Колофона (IX, 18).

Появление сочинений логографа Гекатея Милетского, соединявших в себе помимо общегреческих сюжетов мифы, географические, этнографические, а также исторические сведения об Ионии²⁴, было закономерно подготовлено творчеством нескольких поколений ионийских поэтов и философов²⁵. Историческая память не только о родословиях ионийских аристократов и героических подвигах их благородных предков, но и о событиях общего значения, к которым были причастны все граждане полиса, стала к концу архаического периода составляющей полисной идеологии, в которой, однако, доминирующую роль играла религия и мифология. Сохраняя память об общем ионийском прошлом, Гекатей, таким образом, выполнял свой патриотический долг. В эту общеионийскую историю он вписал и свое аристократическое родословие, начиная отсчет поколениям своих предков с события, ставшего началом ионийской истории — переселения греческих племен на западное побережье Малой Азии²⁶.

Завершая тему эволюции аристократического полиса в отражении ионийской поэзии и философии отметим, что не только аристократические ценности, но и само положение аристократии к исходу архаического периода претерпевает изменения: судя по репликам ионийских авторов, она утрачивает былую социальную стабильность. В VI в. до н. э. «мерзостная тирания», как называет её Ксенофан, сокрушила имущественное благополучие и корпоративную солидарность не одних только колофонских *ἄριστοι*, так живописно представленных этим поэтом. Судьба Гиппонакта, изгнанного эфесскими тиранами Комасом и Афинагором, и оказавшегося в соседнем Колофоне, аристократа, впадающего в ярость от постигшей его нищеты и унижений, вероятно, не редкий в те времена случай. Доведенный до отчаянья, он сначала умоляет о помощи Зевса, Гермеса и впервые в поэзии — персонифицированного бога богатства Плутоса (fr. 3a, 32, 34, 36, 38 West), а потом готов «злу отдать уставшую от мук душу» (fr. 39 West). Положение героя выглядит особенно ужасающе на фоне других состоятельных персонажей его произведений, на которых Гиппонакт изливает свою ненависть. Помимо личных врагов — преуспевающих — скульпторов Бу пала и Атениса, а также изгнавших его эфесских тиранов, насмешки и презрение у Гиппонакта вызывают представители новой знати.

Поведение этой знати лишено благородства и оскорбляет аристократические обычаи симпосионов. Гиппонакт злорадно отмечает разорение одного из них, предававшегося чрезмерному чревоугодию и проевшего своё наследство (fr. 26, 26a West). Из той же социальной среды происходит ещё один персонаж Гиппонакта, выступающий полной противоположностью благородным героям Гомера. Если герои Гомера добиваются славы в сражениях, то состоятельный герой Гиппонакта «геройствует» поглощая пищу. Во фрагменте из четырех гекзаметрических стихов, представляющих собой, вероятно, вступление к комической поэме, пародирующее начало гомеровских поэм или гимнов, дается портрет некоего сына Евримедонта, обладающего непомерным аппетитом: чрево его подобно морской Харибде, в животе же как будто нож, который беспорядочно рубит пищу. Гиппонакт желает ему позорной смерти по постановлению народного собрания (fr. 128 West). Подобная характеристика новых ионийских богачей хорошо соотносится с презрительными оценками соотечественника Гиппонакта, Гераклита, обличавшего «скотскую пресыщенность» состоятель-

ных эфесян несколько десятилетий позднее. В дверь одного такого нувориша Гиппонакт стучится с просьбой о помощи, но его бесцеремонно прогоняет слуга (fr. 40 West).

Вероятно, немногим лучше, чем у Гиппонакта, была участь тех аристократов, которые, подобно Бианту, Пифагору и Ксенофану, оказались в изгнании, спасаясь от персов или тиранов своих полисов. Так, Ксенофан с горечью отмечает, что мечется на чужбине со своей горькой думой уже 67 лет (fr. 8 Diels–Kranz).

История Гермодора, безуспешно пытавшегося сыграть в позднеархаическом Эфесе роль законодателя, но не сумевшего смирить перед народом свою аристократическую гордыню и изгнанного по постановлению народного собрания за то, что он пытался «возвыситься» (Cic. Tusc. disp., V, 105), тоже показательна. Изгнание Гермодора обнаруживает возросшее к концу архаического периода политическое самосознание ионийского демоса, правда не способного ещё отказать (также как и в Афинах этого времени) от услуг аристократической элиты, но уже не желающего терпеть ее «дерзость» (ὕβρις) и «самоуверенность» (οἰεσις), и порождаемые ими тиранические режимы²⁷.

Одной из проблем, над которой размышляли ионийские поэты и философы в период если ещё не падения, то, несомненно, кризиса власти аристократии и авторитета аристократических идеалов, была проблема ценностных ориентиров и правил жизни, которыми должны были руководствоваться граждане их общин, нередко страдавших от социальных или политических междоусобиц. Здесь мы оказываемся у истоков ионийской полисной морали, многие положения которой созвучны мыслям известных поэтов и философов Балканской Греции и Малой Азии, таких как Гесиод, Солон, Феогнид, Архилох, Алкей.

Ионийские авторы, впрочем, внесли дополнительные мотивы и нюансы в суждения на эти темы. Богатство, бедность, средства приобретения жизненного достатка и связанного с ним уважения в коллективе — вот некоторые из обсуждаемых в ионийской поэзии и философии сюжетов. В хоре голосов ионийцев, размышляющих относительно власти денег и богатства в жизни человека, выделяются голоса мудрецов Фалеса и Бианта, а также поэтов Семонида, Гиппонакта и Фокилида.

Рассуждая о доле смертных, самосский поэт Семонид утверждает, что мечты о богатстве свойственны всем людям (fr. 1, vs. 9–10 West):

Но каждый ждёт — пора придет желанная,
Получит много-много он богатств и благ
(перевод В. В. Вересаева).

Погибающий в нищете Гиппонакт напрасно ждет милости и щедрот от бога богатства, Плутоса, представляемого им в виде слепого и трусливого старика (fr. 36 West).

В понимании ионийских авторов так же, как в знаменитых пассажах Гесиода (Opera et Dies, vs. 312–326) и Солона (fr. 6 Gentili — Prato), богатство и добродетель неразделимы. Это касается как унаследованного состояния, так и приобретенного. Об этом в духе Гесиода заявляет Фокилид (fr. 9 Gentili — Prato):

Средства для жизни ищи:
 Вместе с ними найдешь добродетель
 (перевод Г. Ф. Церетели).

Биант наставляет: «Недостойного человека за богатство не хвали» (Stob., III, 1, 172). Фалес также дает общую авторитетную установку на этот счет: «Не обогащайся нечестным путем... Праздным не будь, даже если ты богат» (Ibidem). Фокилид наиболее достойным способом обогащения считает земледельческий труд (fr. 7 Gentili–Prato):

Хочешь достаток промыслить, о ниве радей плодоносной,
 Тучную ниву недаром зовут изобилия рогом
 (перевод Г. Ф. Церетели).

Как в стремлении к богатству, так и в других делах следует соблюдать умеренность, придерживаться «золотой середины». Об этом, как о жизненном идеале, заявляет Фокилид (fr. 7 Gentili–Prato): «Среднее лучше всего, средним в городе быть я желаю» (перевод В. Н. Ярхо). Фалесу традиция приписывает знаменитое «Блюда меру (μέτρῳ χρῶ)» (Stob., III, 1, 172; ср.: Plat. Prot., 343a). Стремление к среднему достатку и умеренности в частной жизни подводит ионийских авторов к соответствующей жизненной философии, напоминающей кредо Архилоха «В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй» (fr. 128 West). Семонид, рассуждая о полной бедствий судьбе человека, определяемой волей богов, заключает (fr. 1, vs. 3–4 West):

Ни к бедствиям стремиться нам не нужно бы,
 Ни духом падать, раз они настигли нас
 (перевод В. В. Вересаева).

Многие из ионийских авторов подчеркивали значение для общей пользы граждан почтительного отношения к религиозной традиции. Так, Биант, почитаемый мудрецом ещё при жизни, наставлял граждан: «О богах говори, что они существуют... Причиной всего благого (ἀγαθόν) считай богов, а не себя» (Stob., III, 1, 172). Особенно волновала эта тема Ксенофана. Хотя Ксенофан признавал, что все греки «...школу свою сначала прошли у Гомера» (fr. 14 Gentili–Prato), но гомеровское представление о богах и их нравственности оскорбляет его религиозное чувство (fr. 15 Gentili — Prato):

Что среди смертных позорным слывет и клеймится хулою, —
 То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули:
 Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро
 (перевод М. Л. Гаспарова).

Не анализируя философских представлений Ксенофана о природе единого всеведущего и всемогущего бога (fr. 26–29 Gentili — Prato), подчеркнем лишь, что благочестие в понимании Ксенофана является основой всеобщего блага и общественной пользы (fr. 1, vs. 23–24 Gentili — Prato):

...ярость гражданской войны — в этом пользы немного...

Зиждется благо в ином: в вечном почтенье к богам!

(θεῶν προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν)

(перевод Г. Ф. Церетели)

От этого декларируемого Ксенофаном «вечного почтения к богам» недалеко по смыслу отстоят суждения Гераклита о благозаконии. Закон, по мнению Гераклита, проистекает из божественной воли. Полис приобретает силу благодаря законам, и за них народ должен сражаться как за стены (fr. 44, 114 Diels-Kranz).

Итак, в течение архаического периода в произведениях ионийских поэтов и философов определился образ полиса, в котором руководящую роль должны были играть те представители аристократии, которые понимали общественную пользу, обладая «мудростью благой». В то же время образ полисного мира, несмотря на сохранение аристократических претензий на политическое руководство, по сравнению с гомеровскими временами изменился. К концу периода архаики в произведениях ионийских авторов на первый план вышла идея гражданского согласия и благозакония, а также те качества граждан, которые помогают им воплотиться: умеренность во всем, честный земледельческий труд на благо своей семьи, ценности семейной жизни²⁸, уважение к полисной религии, полисный патриотизм.

Мирный идеал ионийского полиса под властью добродетельного басилея был в начале архаического периода предложен Гомером. В конце же архаической эпохи, в VI в. до н. э., этот идеальный полис был образно представлен милетским поэтом Фокилидом в виде скромного, но процветающего благодаря гражданскому согласию государства (fr. 4 Gentili-Prato): «... маленький полис, на скале стоящий и хорошо управляемый (κατὰ κόσμον οἰκεῖσα), много лучше безумной Ниневии».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лантева М.Ю. Интеллектуальная элита в политической истории архаической Ионии: Фалес из Милета, Биант из Приены, Ксенофан из Колофона // Историико-философский ежегодник-2005 / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2006. С. 3–15.
2. См. подробнее: Лантева М.Ю. Фалес и авторитарная власть архаического периода // Вестник ТГПИ. 2003. № 2. С. 99–106; она же. Биант из Приены: мудрец в политической жизни Ионии VI в. до н.э. // Вестник ТГПИ. 2004. № 4. С. 170–177.
3. Как, например, постановление народного собрания Эфеса относительно изгнания Гермодора (Cic. Tusc. disp., V, 105) — подлинный «глас народа» этого полиса, или лексика городских низов в поэзии Гиппонакта.
4. Стены, впрочем, не являются главным признаком раннего полиса, свидетелем рождения которого стал Гомер. Их нет в гомеровских Пилосе, Спарте, на Итаке. Однако в Ионии, в Смирне, считавшейся родиной Гомера, городские стены были возведены уже в IX в. до н.э. (см.: Nicholls R.V. Old Smyrna: the Iron Age Fortifications and Associated Remains on the City Perimeter // ABSA. 1958–1959. 53–54. P. 35–137).
5. О связи устойчивого земледельческого быта и жертвоприношения в гомеровской

- картине мира: *Видадь-Накэ П.* Черный охотник. М., 2001. С. 43–68. Как подчёркивает автор, в гомеровских поэмах главное различие между цивилизованным и нецивилизованным миром проходит между обработанной землей полиса и необработанной землей владений циклопов, лестригонов, Кирки и Калипсо (*Видадь-Накэ*. Ук. соч. С. 52–53).
6. Наиболее полные модели гомеровского общества: *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис (гомеровский период). СПб., 2003; *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 63–91; *Туманс Х.* Рождение Афины. СПб., 2002. С. 29–105; *Finley M.I.* The World of Odiseus. N. Y., 1965; *Snodgrass A.M.* The Dark Age of Greece. С. 360–436; *Raaflaub K.A.* Homeric Society // A New Companion to Homer / Ed. by I. Morris, B. Powell. Brill etc., 1997. P. 624–648.
 7. См. подробнее: *Лантева М.Ю.* Гомер и «темные века» Ионии // Вестник СПбГУ. Серия 2. История. Вып. 4. 2008. Ч. 1. С. 93–99.
 8. *Лантева М.Ю.* Аграрный строй гомеровской Ионии // Вестник СПбГУ. Серия 2. История. Вып. 3. 2007. С. 120–133.
 9. Об обстоятельствах вступления Смирны в Панионийский союз и культе Посейдона Геликонского в Ионии см.: *Лантева М.Ю.* Панионий: амфикифия, симмахия или этнический союз // Studia historica. Вып. 6. 2006. С. 6–8.
 10. *Cook E.* Near Eastern Sources for the Palace of Alkinoos // AJA. 2004. 108. No. 1. P. 43–77.
 11. Ibid. P. 55–57.
 12. Ibid. P. 57.
 13. *Cook J.M.* Greek in Ionia and in the East. N. Y., 1963. P. 32–33; *Snodgrass*. Op. cit. P. 435.
 14. Подробнее об этом: *Видадь-Накэ*. Ук. соч. С. 67.
 15. Там же.
 16. Таковы, например, перелетные стаи диких гусей, журавлей и лебедей, летящие в долине ионийской реки Каистр (Ном. II., II, 459–456); сцена панионийского жертвоприношения (XX, 403–405), спор за межу на общинном поле (XII, 421–423), впечатления от работы гончара (XVIII, 600–602), кузнеца (Od., IX, 391–394), крестьянина, заботливо выращивающего одинокую оливу (II., XVII, 53–56), пахаря, устало возвращающегося домой после тяжелого рабочего дня (Od., XIII, 31–34).
 17. Дословно: «яростные гражданские войны».
 18. Для Ионии — это историк Гекатей Милетский (Нер., II, 143) и хиосский аристократ Геропит (Jeffery. № 47). Претензии на аристократическое происхождение и стиль жизни демонстрируют персонажи Семонида Аморгского (fr. 7, vs. 57–70, 18 West).
 19. Эта сторона жизни ионийской аристократии отражена в поэзии Мимнерма и Анакреонта.
 20. Речь в этом фрагменте идет, конечно, об ионийском басилее, предводителе ополчения, а не о лидийском царе Гигесе (ср.: Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta / Ed. B. Gentili et C. Prato. Pars 1. Leipzig, 1988. P. 58), основой вооруженных сил которого была знаменитая конница.
 21. Об этом см.: *Лантева М.Ю.* Гераклит и Гермодор в политической истории архаического Эфеса // Вестник СПбГУ. Серия 2. История. Вып. 3. 2008. С. 102–103.
 22. Там же. С. 103.
 23. См. свидетельства древних авторов о темах эпических произведений Асия, от которых сохранилось лишь несколько фрагментов: Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta. Ed. B. Gentili et C. Prato. Pars 1. P. 27–129.

24. О сочетании мифологического и рационального в творчестве Гекатея Милетского: *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. 2-е изд. Л., 1991. С. 97–102.
25. Относительно генетической связи греческого историописания времени архаики с поэзией, мифографией, генеалогией: *Суриков И.Е.* Парадоксы исторической памяти в античной Греции // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репниной. М., 2006. С. 56–86.
26. Подробнее об этом: *Лаптева М.Ю.* Гекатей Милетский в политической истории позднеархаической Ионии // Известия Алтайского государственного университета. Серия 4. История. Политология. № 3. 2008. С. 144–148.
27. Об этом эпизоде политической истории позднеархаического Эфеса: *Муравьев С.Н.* Жизнь Гераклита Эфесского // ВДИ. 1974. № 3. С. 21. Прим. 57; *Суриков И.Е.* Остракизм в Афинах. М., 2006. С. 455–457.
28. О ценностях семейной жизни, в частности о добродетельной жене, пишет Семонид Аморгский (fr. 7, vs. 83–89).

WORLD OF ARCHAIC POLIS IN PERCEPTION OF THE IONIAN INTELLECTUALS

M. Yu. Lapteva

The article investigated the world of the forming of the Greek polis of Ionia in the perception of the Ionian intellectual elite — well-known poets, philosophers, historians. The author examines the views of the Ionic intellectuals according to different problems of the economic, political and religious-moral life of the Ionian polis Ionia and also the methods of their solution. There has been emphasized the contribution of the Ionian intellectuals in formation of the ideology of the early polis of the East Greece.

© 2009

Н.А. Маккавеев

СЕЛЕВКИДСКАЯ КАТОЙКИЯ НА ОСТРОВЕ ФАЙЛАКА (КУВЕЙТ)

Скромное эллинистическое поселение на острове Файлака у берегов Кувейта занимает почетное место во всех обобщающих трудах по истории эллинизма наряду с такими известными центрами, как Сузы, Ай-Ханум или Селевкия-на-Тигре. В результате археологических раскопок на Файлаке была открыта селевкидская крепость, 4 храма, значительное количество монет, терракот и т.д. Но самыми ценными находками стали 6 греческих надписей, одна из которых донесла до нас греческое название острова — Икарос, который известен по нарративным источникам¹. Таким образом, перед нами ценные материалы, способные помочь в решении ряда вопросов эллинистической истории. В первую очередь, для изучения такого важного института Селевкидской державы

как военное поселение — *катойкия*, который до настоящего момента был известен исключительно по эпиграфическим и нарративным данным. Надписи показали, что на Икаросе существовала селевкидская катойкия, охранявшая южные рубежи державы и проходившие по Персидскому заливу торговые пути. Разумеется, данные файлакских надписей можно анализировать лишь в совокупности с иными видами источников, а также в сопоставлении с материалами из других областей державы Селевкидов.

Остров был открыт еще при Александре, повелевшим назвать его Икаросом в честь острова Икария в Эгейском море. В то время жители Файлаки объединялись вокруг храма местной богини, которую греки отождествили с Артемидой². Остатки этого святилища раскопаны французскими археологами в местечке Телль-Хазна: возникло оно еще при Ахеменидах и продолжало существовать до конца селевкидского времени³. Именно здесь был обнаружен самый ранний из открытых на острове монетных кладов, датируемый 295–293 гг. до н.э.⁴. Клад был зарыт под полом храма, который в этот период подвергся реконструкции. При этом для облицовки пола была использована арамейская надпись в честь некоего перса Шатана⁵. Существует гипотеза, будто при ранних Селевкидах на Икаросе находился смешанный греко-персидский гарнизон, а Шатан — один из его офицеров⁶. Но археологический контекст находки ясно показывает, что надпись относится к более раннему времени, следовательно, данная гипотеза неверна. Хотя подобная практика зафиксирована в источниках. Так декрет народного собрания Магнесии-на-Меандре 243 г. до н.э. дарует гражданские права воинам нескольких греческих подразделений и одного персидского под командованием Омана⁷.

Есть две версии, почему Александр назвал новый остров Икаросом: то ли по созвучию с местным названием острова⁸, то ли он поселил там своих ветеранов с Икарии, где, как и на Файлаке, существовал культ Артемиды Таврополы⁹. Ведь известно, что он намеревался колонизовать берега Персидского залива, желая сделать его богатым торговым краем — «второй Финикией»¹⁰. С этой гипотезой, вероятно, согласуется восстановление одной из открытых на Файлаке посвященных надписей: το[ῖς θεοῖς] ὅι ἐξ Ἰκ[άρου] ἱδρύσαν[το] τὸν βωμ[όν] «Те, которые с И[кара](?)... воздвигли [богам] этот алтарь»¹¹. Разумеется, местные жители не могли называть себя ὅι ἐξ Ἰκάρου. Значит, надпись могла быть поставлена самими первыми колонистами сразу же после прибытия на Файлаку¹². С другой стороны, предложенное в первом издании восстановление: ὅι ἐξ Ἰν[δοῦ]¹³ тоже не исключается. Морской путь в Индию существовал в Персидском заливе еще при шумерах, известен он и при парфиях, но конкретно для Ахеменидского и Селевкидского времени прямых данных у нас нет.

При Селевкидах примерно в пятистах метрах от древнего святилища сооружается квадратная в плане крепость 50x50 м.¹⁴ В восточной части крепости стояли 2 храма: ионический храм А и дорический храм В — оба выполнены в местной строительной технике и сильно варваризованы по стилю. Причем храм А расположен точно по центральной оси крепости, поэтому можно предположить, что он с самого начала входил в ее проект, а храм В, очевидно, построен лет на 20 позже¹⁵. Такой тип крепости-святилища, видимо, был распространен в провинциях Селевкидской державы, но никаких его аналогов пока не найде-

но. С. Дауни считает файлакскую крепость образцом возникшей, по ее мнению, при Селевкидах и сохранившейся при парфиянах традицией строить храмы на окруженном стенами священном участке — теменосе. В качестве примера она приводит теменос в Хатре, датируемый 50 г. до н.э.¹⁶ Интересно, что оба храма — единственные на эллинистическом Востоке построены в чисто греческой традиции, следовательно, они возведены по прямому указанию Селевкидского правительства. Казарма для гарнизона могла располагаться в западной части крепости, которая остается нераскопанной. Не исключено также, что крепость первоначально предназначалась не для жилья, а только как убежище во время опасности.

В кон. III в. до н.э. селевкидский гарнизон уходит с острова, и местные жители перебираются под защиту крепостных стен. В этот период ее территория очень плотно застраивается домами, под жилье приспособляются даже переставшие действовать храмы¹⁷. Скорее всего, это было как-то связано с восстанием Молона. Но затем Антиох III восстановил на острове гарнизон. Раскопки французских археологов показали, что в кон. III — сер. II вв. до н.э. в крепости жили греческие солдаты. Они жили в отдельных домах, судя по всему, не имели семей и занимались преимущественно рыбным промыслом, но не обрабатывали землю (в крепости не найдено сельхозорудий)¹⁸. Метрах в 100 к северу от крепости найдено захоронение 12 мужчин¹⁹. Один из них — глубокий старик похоронен по месопотамскому погребальному обряду. Возраст остальных 11 колеблется ок. 20–40 лет, все они высокого роста. Согласно радиоуглеродному анализу, захоронения датируются примерно ± 180 г. до н.э. Они лежали прямо на земле в вытянутом положении: кто на спине, кто на боку. Такая погребальная практика напоминает захоронения воинов Александра Македонского и Птолемея I в Египте близ Александрии²⁰. Французские исследователи считают их селевкидскими военными колонистами.

Примерно в те же годы на самом берегу моря неподалеку от крепости возникает еще одно святилище, планировка которого типична для месопотамских храмов, судя по находкам, отправлявшийся в нем культ имел синкретический греческо-восточный характер, а посвящено оно было Артемиде Нанайе²¹. Из этого святилища происходит краткое посвящение, выполненное красной краской на алтаре. Издатели предлагают чтение: ... | ὑπὲρ | Θεοκύδρου | σωτήριας, | [] σ [] θε [] ας | Ἀρτέμιδ[ι] и, согласно формуле ὑπὲρ σωτήριας, датируют ее кон. II — нач. I вв. до н.э.²² На самом деле, такая же посвятительная формула использовалась еще на полвека раньше, например, в надписи из Мидии 148 г. до н.э. в честь спасения правителя верхних сатрапий Клеомена.²³ По мнению исследователей, надпись гласила следующее: «Такой-то [поставил эту надпись] Артемиде за спасение / во здравие(?) Теокидра». Θεοκύδρης — теофорное имя, известное по одной архаической надписи из Смирны.²⁴ Расцвет поселения приходится на времена правления Антиоха III и Антиоха IV, что связано с активной внешней политикой этих царей, ожививших в Персидском заливе морскую торговлю с Аравией и, вероятно, также с Индией²⁵: именно к этому периоду относится основная масса обнаруженных на Файлаке монет.²⁶ С падением Селевкидов поселение быстро приходит в упадок: уже к кон. II в. до н.э. крепость и святилища окончательно заброшены.²⁷

Наиболее интересной и дискуссионной находкой на Файлаке является греческая надпись на стеле, которая в древности стояла возле юго-восточного угла храма А вплотную к стене. Восстановление текста затрудняется очень плохой сохранностью стелы, разным размером строк и букв, а также неотличимыми от позднейших сколов кавернами на поверхности камня, из-за которых резчику временами приходилось делать интервалы между буквами или искривлять строки. Надпись неоднократно обсуждалась в литературе²⁸ и цитируется практически во всех обобщающих трудах по истории эллинизма.²⁹

- 1 Ἀνάξαρ[χος τοῖς ἐν Ἰκά[ρῳ] οἰκηταῖς χαίρειν.
- 2 τῆς ἐπιστολῆς ἣν ἔδωκεν ἡμῖν Ἰκαδίω[ν]
- 3 ὑπογεγράφαμεν ὑμῖν τὸ ἀντίγραφον.
- 4 Ὡς ἂν [ε]ὐθέως λάβητε τὴν ἐπιστολήν
- 5 ἀναγράψατε στήλην καὶ ἀπολείπετε
- 6 ἐν τῷ ἱερῷ αὐτοῦ Ἀρτεμισίου κς' ἔρρωσθε.
- 7 -vacat-
- 8 Ἰκαδίῳν Ἀνάξαρχοι χαίρειν. Σπεύδει
- 9 ὁ βασιλεὺς περὶ Ἰκάρου τῆς νήσου
- 10 διὰ τὸ [κ]αὶ τοὺς προγόνους αὐτοῦ ἀφίδ[ρυ]σι[ν]
- 11 ἱερῶσαι καὶ τὸ τη Σω[τ]είρας ἱερὸν ἐπιβαλέσ-
- 12 θαι μεταγαγεῖν [κ]αὶ ἔγραψαν τοῖς ἐπὶ τῶν
- 13 πραγμάτων τα[σ]σόμενοις μεταγαγεῖν.
- 14 Ἐκεῖνοι δέ, εἴτ' οὖν διὰ τὸ μὴ ἐκποιῆσαι
- 15 αὐτοῖς, εἴτε διὰ τὴν ἡνδηποτοῦν αἰτίαν,
- 16 οὐδὲ μετήγαγον, ἡμῖν δὲ γράψαντος τοῦ
- 17 βασιλέως Σελεύκου μετήγαγομεν, καὶ
- 18 κατεστήσαμεν τοῖς θεοῖς ἄγωνα γυ-
- 19 μνικόν, καὶ πλεον σπεύδομεν διεξαγα-
- 20 γειν κατὰ τὴν τοῦ βασιλέως αἰρέσιν καὶ
- 21 τῶν προγόνων αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν ἐν τῇ
- 22 νήσῳ [κ]αταοικίων, τῶν νεωκορῶν τε καὶ τῶν
- 23 ἄλλων οὐ κοινηῖς ἐπὶ τῷ Σωτήρῳ
- 24 καὶ τοῦ θεοῦ ἐστίνας οὐσῆς τῆς νήσου συν-
- 25 οικισθῆναι [ἐξ ἀφιδρύματος] τούτου μὴ προ-
- 26 πορεύεσθαι [τι τῶν ἐπαυλίων] τρόπῳ μηδενὶ
- 27 ἄλλ' ἐνεῖναι πᾶσι τῶν τῆς κοινοῦς ἐπιμελῆς, ἵνα
- 28 οὖν σφίσι αὐτοῖς πιστῶν [τε <τῶν τε>] δικαίων τηρχάνωσι
- 29 ἀνθρώποι μὴ περνομένοι ἀδικῶνται μηδ' ἐάν
- 30 μετ' ἀγόνων ἐαυτῶν τίνες τούτων βουλώντα[ι]
- 31 ἐξελεῖν ἄργον ἐν τῇ νήσῳ χώραν παραδεί-
- 32 σους καὶ κηπεῖας ἐξεργασάμενοι καὶ φυτεύ-
- 33 σαντες ἑαυτοῖς εἰς τὸ πατρικόν. ὑπαρχέτω
- 34 ἡ ἀσφάλεια καὶ ἡ ἀτέλεια, καθ' ὅτι οἱ πρόγον-

35 [οι οἱ τοῦ βασιλέ]ως ἐπεχώρησαν αὐτοῖ[ς]
 36 [τε καὶ τοῖς εἰς τ]ὴν νῆσον ἐξάγουσι εἰσδὲ
 37 [τα τῆς νήσου πέρ]α βίαν μὴ ἐπιτρέπε, μη-
 38 [δένι μηδὲ κακούργη]μ' ἄλλο μηθέν ἐ[ν]
 39 [τῇ πραγματεῖαι τ]ῶν ἐ[πι]βαλλόντων
 40 [τῷ κλήρῳ ἐκάστ]ω ἰδίαι ἵνα μὴ ἐπιτρέπε μὴ συμβῇ
 41 [τοὺς οἰκητάς εἰς] αἰτίας ἐμπίπτειν.
 42 [ἐμβαλέσθαι εἰς] νοῦν τὴν ἐπιστολὴν,
 43 [στήλῃν ἀναγρ]άψαντας ἐν τῷ ἱερῷ
 44 [τῷ ἐ]ν [Ἰκάρῳ] αὐ' Ἀ[ρ]τεμισίου ιζ' ἔρρωσο.

Перевод:

«Анаксарх приветствует жителей Икароса. Ниже мы списали для вас копию того письма, которое прислал нам Икадион. Как только вы его получите, то вырежьте полностью на стеле и поместите в святилище. 71 год 27 Артемисия³¹. Будьте здоровы!

Икадион приветствует Анаксарха. Царь заботится об острове Икаросе; вследствие того, что его предки освятили в этом месте основание святилища и [вследствие того, что] подобало переместить святилище Сотейры; и они предписали чиновникам его переместить, они же его [тогда] не переместили: или у них действительно не было возможности, или по какой-то иной причине. Но когда царь Селевк предписал нам, мы переместили и мы учредили гимнастическое состязание в честь богов. И мы стараемся провести более значительное согласно воле царя и его предков, в отношении живущих на острове катойков, неокоров и остальных: поскольку «общий очаг»³² острова в период правления [Антиоха I] Спасителя и [Антиоха II] Бога³³ не использовался, они были поселены вместе по вышеназванной модели³⁴. Никоим образом не допускается посягать на что-либо из участков, но каждый должен уважать общие интересы общины, чтобы т.о. у людей были следующие права и гарантии, и чтобы нуждающиеся люди несправедливо не обижались и [не подвергались бы притеснениям] посредством [вышеназванных] (судебных ?) преследований. Равно в случае, если некоторые из них хотят выделять [себе] целинную землю на острове в наследственное пользование, возделывая поля и сады, и возвращая их для себя. Пусть будет гарантирована личная безопасность и свобода от налогов, которые предки царя предоставили тем, кто отправляется на остров и в места, расположенные дальше острова. Не позволяйте никому совершать насилие и причинение какого-либо другого вреда в частном деле из числа тех, которые относятся к каждому земельному наделу, чтобы не позволять и чтобы не случилось [так, чтобы] жители [острова] подпали под обвинение. Они должны постоянно помнить это письмо, вырезав его на стеле в святилище на Икаросе. 71 год 17 Артемисия. Будьте здоровы!»

Итак, надпись представляет собой два документа: 1) письмо Анаксарха, обращенное к жителям о-ва Икароса; 2) письмо Икадиона к Анаксарху, содержащее инструкции царя относительно устройства дел на острове. Оба документа составлены в соответствии с правилами селевкидской канцелярии. В них указывается, что те мероприятия, которые должны быть осуществлены, были на-

мечены еще «предками царя», но не ясно, какой царь имеется в виду; выражение это довольно двусмысленно: оно одинаково может применяться ко всей династии и к отцу правящего монарха³⁵.

Письмо составлено в краткий период мира 241–239 гг. до н.э. между «войной Лаодики» и войной между Селевком II и Антиохом Гиераксом, когда у Селевка было время заняться второстепенными делами, унаследованными от предков³⁶. С. Шервин-Уайт ошибочно связала создание надписи с активной деятельностью Антиоха III в Персидском заливе, восстановив дату как QR = 109, т.е. 203/204 г. до н.э. Однако К. Еппесен замечает, что, согласно археологическим находкам, на острове в это время уже не было селевкидского гарнизона. Кроме того, у О нет ни малейшего намека на горизонтальную гасту, поэтому дату правильно всего восстанавливать как АО или OD 71/74 г. по Селевкидской эре или 241/240 г. до н.э., что соответствует 5/6–8/9 гг. правления Селевка II Каллиника (246–226 гг. до н.э.)³⁷.

Икадион мог быть сатрапом Вавилонии, «Области Эритрейского моря»³⁸ или Сузианы³⁹. Последнее предположение наиболее правдоподобное: его письмо Анаксарху датируется 17 Артемисия, а письмо Анаксарха Икариотам 27 Артемисия; при средней скорости того времени около 26 км в сутки оно за десять дней могло достичь побережья залива в том случае, если оно было отправлено из Суз, из Селевкии-на-Тигре оно шло бы дольше⁴⁰, а из Александрии-на-Эритрейском море (будущий Спасину-Харакс) — гораздо быстрее. Анаксарх же, видимо, — чиновник более низкого ранга, отвечавший за дела в более мелком административном подразделении, чья резиденция располагалась в одном из городов в низовьях Евфрата или на побережье Персидского залива. По-видимому, из Сузианы же происходила основная масса греческих катойков на Файлаке⁴¹.

Население острова, бесспорно, не составляло полиса, а, вероятно, каким-то образом объединялось вокруг святилища, как это было в ахеменидское время. Подчиненный характер населения проявляется в следующем⁴²:

1. Царь обращается к местным жителям не напрямую, но через чиновников.
2. Обращается он сразу к жителям, а не к *буле* или магистратам. Не упоминается ни о какой административной организации, кроме религиозной. Из должностных лиц упоминаются только *неокоры*, т.е. жрецы и храмовые служители⁴³.
3. В надписи отсутствует название полиса.
4. Судя по тому, как распоряжается землей царь, последняя принадлежит ему, а не гражданскому коллективу и относится к *χώρα βασιλική*.
5. Наконец, скромные размеры крепости свидетельствуют, что она с самого начала строилась не как город.

По мнению Коэна, Икарос был типично селевкидским военным поселением, основанным вокруг храма, жители которого получили рядом с ним землю и старались сохранить свою греческую культуру (гимнический агон)⁴⁴. Шервин-Уайт выступила с критикой этой концепции, утверждая, что надпись обращена к *οἰκηταί*, т.е. ко всем свободным жителям, а не к военным колонистам *κάτοικοι*⁴⁵, но позднее все же признала Икарос военной колонией⁴⁶.

Катойки [κ]ατ[οίκων] упоминаются в 22 стр., хотя речь может идти и о

[κ]ατ[οικοῦντων], т.е. обо всех категориях жителей, первый вариант восстановления все же предпочтительнее, т.к. он подтверждается рядом косвенных данных. К ним относятся наличие на острове крепости, и три посвятельные надписи⁴⁷, сделанные воинами местного гарнизона: Σωτέλ[ης] | Ἀθηναῖο[ς] | καὶ οἱ στρα[τιῶται] | Δι Σωτήρι | Ποσειδῶνι | Ἀρτέμιδι Σωτεῖραι. — «Сотел Афин[янин] и воины Зевсу Спасителю, Посейдону, и Артемиде Спасительнице». [Σωτ]έλ[ης] | [Ἀθ]ναῖος | [Ποσ]ειδῶ[νι] Ἀσ[φαλ]είω. — «[Сот]ел [Афи]нянин [Пос]ейдону, [Избав]ляющему [от Бедствий]». В отличие от первых двух, третья надпись выполнена на глиняной и впоследствии обожженной табличке, в которой имелось отверстие, чтобы ее подвешивать:

-]ντες ἔθυσαν
- κεχ]αρισμένα
-]τέλου ἡγεμόνος

В первой строке могло стоять либо причастие, либо существительное, оканчивающееся на — ντες. Возможны несколько вариантов восстановления: ρλεύσαντες, συμπολεμήσαντες, συναποσταλέντες, συστρατεύσαντες. Но в любом случае, ясно, что речь шла о тех, кто «принесли жертвы» (ἔθυσαν). Слово κεχ]αρισμένα во второй строке обозначало жертвенные дары, при этом имя божества могло специально и не указываться, т.к. место жертвоприношения и без того говорило само за себя⁴⁸. В третьей строчке стояло имя в родительном падеже, которое в именительном падеже могло оканчиваться на -τέλης или -τέλος. Это мог быть все тот же Сотел Афинянин, хотя в греческом языке насчитывается около 80 имен с подобными окончаниями. Слово ἡγεμόνος могло обозначать руководителей самых разных рангов. В несохранившейся части строки мог стоять один из предлогов родительного падежа, относившийся к имени: ἐπὶ «[те, которые] под началом такого-то», ὑπὲρ — «за какого-то», μετ — «вместе с таким-то», или οἱ ἀμφὶ — «те, которые состоят в отряде такого-то».

Надписи выполнены неумелой рукой и, судя по начертанию букв, относятся к кон. IV—нач. III вв. до н.э.⁴⁹ Оба посвящения сделаны организацией воинов кпйнЪ; посвятельные надписи такого типа были широко распространены в эпоху Эллинизма⁵⁰. После открытия первой надписи высказывалось мнение, что она оставлена заезжей экспедицией в благодарность за счастливое окончание тяжелого плавания. Однако наличие сразу двух принадлежащих одному лицу посвящений, указывает на то, что оба они принадлежат местным жителям (в данном случае, воинам местного гарнизона и его командиру). Культы Зевса и Артемиды Спасителей особенной популярностью пользовались среди военных, как и культ Артемиды Таврополы, Посейдон Асфалий считался покровителем морских солдат⁵¹.

В письме Икадиона говорится о перемещении храма [Артемиды] Спасительницы. Скорее всего, речь может идти только о переносе возникшего еще в доэллинистическое время святилища в Телль-Хазне на территорию крепости в специально для этого построенный храм В. В пользу этого свидетельствуют и обстоятельства находки надписи. Стела с надписью была установлена на специальной подставке у юго-восточного угла храма А на нижней его ступени, которая значительно уже, чем стоящая на ней подставка. Следовательно, стелу могли установить только после того, как нижняя ступенька храма «утонула» в куль-

турном слое, а Храм В же, как уже говорилось выше, значительно моложе храма А⁵². В ознаменование этого события Икадион учредил на острове спортивные состязания⁵³. Шервин-Уайт рассматривает такую замену восточного святилища греческим храмом с проведением «гимнического агона» как проявление насильственной эллинизации. По ее мнению, подобный произвол со стороны центральной власти мог вскружить голову катойкам, которые начали притеснять местных аборигенов и отбирать у них землю; в результате Икадиону пришлось защищать местных жителей от насилия со стороны колонистов⁵⁴. Гипотеза, безусловно, неверная, т.к. в других регионах зафиксировано совместное использование эллинами и варварами одних и тех же святилищ. Кроме того, как показали раскопки, храм в Телль-Хазне сохранялся до конца селевкидского времени. Скорее всего, у него просто отняли статус главного храма Файлаки — в этом, видимо, состоял смысл «перемещения».

Что же касается конфликтов из-за земли, то позволим себе высказать свою гипотезу. Но чтобы ее обосновать, необходимо обратиться к материалам о катойках из других регионов. В пергамском декрете говорится о предоставлении земли и гражданских прав катойкам⁵⁵. Или знаменитый рассказ Полиэна: когда парфянский царь узнал, что 3000 находящихся в Персиде катойков замышляют против него заговор, он перевел их в область Комаст и распределил на постой по частным домам, хозяева которых получили приказ убить своих новых постояльцев⁵⁶. Для нас в этом рассказе важно то, что катойки, будучи переведенными в другую местность без предоставления им там земли, не почувствовали подвоха, значит, это была обычная практика. Наконец, в знаменитом декрете из Магнесии-на-Меандре 243 г. до н.э.⁵⁷ упоминаются присланный из Смирны отряд и подразделение персов. В нем упоминаются «безземельные» (ἀκληροῦχῆτοι) катойки, а также особый фонд общественной земли для наделения катойков: ἐν τῇ προσορισθῇ ἡ χώρα, ἣν ἔχουσιν οἱ πρότερον ὄντες ἐν Μαγνησίᾳ κάτοικοι, τῇ πόλει τῇ ἡμετέρᾳ, ὑπάρχειν αὐτοῖς τοὺς τρεῖς κλήρους «Если же земля, которой прежде владели находящиеся в Магнесии катойки, будет расширена нашим полисом, то пускай им достанется по три клера». Народное собрание Магнесии также постановило ходатайствовать перед царем о выдаче воинам полагающегося им жалования и пайка из царской казны⁵⁸. Последнее решение показывает насколько «эффективно» работала селевкидская администрация. Таким образом, надпись показывает, что Селевкидские воинские контингенты могли быть перемещены из одной местности в другую. Они могли содержаться за счет казны, но т.к. это было не слишком надежно, то царское правительство предпочитало выделять им свободные от налогов участки земли нормированной площади из царских владений или даже «добровольно» выделенные местными полисами.

Сравнение приведенных выше сведений с письмом Икадиона позволяет выдвинуть следующую гипотезу. Вероятно, файлакские катойки первоначально не занимались земледелием и жили за счет жалования, но после «войны Лаодики» казна оказалась пуста, поэтому решено было перевести их на самообеспечение. Однако, боясь вызвать недовольство коренного населения, царь строго запретил посягать на чужие участки, но разрешил осваивать целинную землю. «...Если некоторые из них хотят выделять [себе] целинную землю на острове в

наследственное пользование, возделывая поля и сады, и взращивая их для себя...». Данная формулировка заставляет предполагать, что нуждающимся людям разрешалось брать ровно столько земли, сколько они могли обработать и сколько им было необходимо для личного прокормления и не более того, причем они были обязаны ее обрабатывать⁵⁹. Однако в условиях Файлаки освоение целинных земель означало сокращение лесов, где обитали посвященные Богине животные⁶⁰, что неизбежно вело к конфликту с местным святилищем, которое, бесспорно, пользовалось немалым авторитетом на острове. Чтобы коренные жители поддержали эту политику, царь открыл доступ к земле всем нуждающимся островитянам, а не только катойкам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Weissbach* Ἰκαρος // RE. Bd. IX. 1916. S. 989.
2. Arr. *Anab.* VII. 20. 3–6.
3. Failaka. Fouilles Françaises. 1984–1985 / Sous la direction de Y. Calvet et J.-F. Salles. Lyon, 1986 (ТМО. № 12). P. 119.
4. *Amandry M., Callot O.* Le trésor de Failaka 1984 (Koweit) // RN. 1988. 30. P. 64–74.
5. Failaka... 1984–1985. P. 273–280.
6. *Naveh J.* The Inscriptions from Failaka and the Lapidary Aramaic Script // BASOR. 1996. 297. P. 1–4.
7. OGIS 229 ll. 16–19.
8. Failaka. Fouilles Françaises. 1983. Lyon, 1984 (ТМО. № 9). P. 31–51.
9. Strab. XVI. 1. 19; XVI. 3. 2.
10. Arr. *Anab.* VII. 19. 5.
11. Такие посвящения не конкретному божеству, а просто «богам» известны и в других регионах (IG VII. 564).
12. *Jeppesen K.* The sacred enclosure in the early Hellenistic period: With an appendix on epigraphical finds. Moesgård; Aarhus // *Ikaros. The Hellenistic settlement / Danish archaeological investigations on Failaka, Kuwait. Vol. 3* (Jutland archaeological society publication). 1989. P. 116.
13. *Jeppesen K.* A Royal Message to Ikaros. The Hellenistic Temples of Failaka. Kuml, 1960. P. 186.
14. Для ее датировки служит аттический черепок 285–250 гг. до н.э., найденный у основания одной из башен (*Hannestad L.* *Ikaros. The Hellenistic Settlements. II. 2. The Hellenistic pottery. Vol. 2.* Aarhus, 1983 (Jutland Archaeological Society Publication. XVI. 2). P. 53.
15. *Jeppesen.* The sacred enclosure... P. 72.
16. *Downey S.B.* Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthians. Princeton, 1988. P. 142.
17. Основанием для такой датировки являются два клада, датируемые ок. 205 г. до н.э., один из которых обнаружен в храме А, когда тот был приспособлен под жилье, а другой — в соседнем с храмом доме. Кроме того, в домах мало греческих вещей (*Jeppesen.* The sacred enclosure... P. 13, 69–70).
18. Failaka. 1986–1988 / Sous la direction de Y. Calvet et J. Gachet. Lyon, 1990 (ТМО. № 18) P. 189–191.
19. *Maat G.J.R., Lonee H.A., Noordhuizen H.J.W.* Analysis of human skeletons from the Hellenistic period, buried at a ruined Bronze age building on Failaka, Kuwait // Failaka. 1986–1988. P. 85–102.

20. *Ruffer A.* Studies of abnormalities and pathology of ancient Egyptian Teeth // *AJPh.* 3. P. 335–382.
21. Основанием для его датировки стали найденные там монеты, наиболее ранние из которых принадлежат Антиоху III, а самые поздние — Антиоху IV (Failaka. 1983. P. 181, 183).
22. Failaka. 1983. P. 137. No. 42.
23. *Кошеленко Г.А.* Греческий полис на эллинистическом востоке. М., 1979. С. 132. Понятие *сотерия* означало благодарность богам за спасение от какой-то беды и одновременно просьбу о благоденствии в будущем (Pfister Soteria // *RE.* 1927. S. 1221–1231).
24. SEG. XVI. 727.
25. *Le Rider G.* Suse sous les Séleucides et les Parthes. Les trouvailles monétaires sur l'histoire de la ville // *MMAI.* 1965. 38. P. 300–324.
26. *Mørholm O.* New coin finds from Failaka *Kuml*, 1979. P. 230–235; Failaka. 1983. P. 167; *Houghton A., Lorber C.* Seleucid coins. A comprehensive catalogue. Part I: Seleucus I through Antiochus III. Vol. I. Lancaster; London, 2002. P. 108, 435–436.
27. Failaka. P. 182.
28. Надпись впервые опубликована К. Еппесеном (*Jeppesen. A Royal message...* P. 187–198), ему же принадлежит и самый последний вариант реконструкции текста, который и цитируется в данной статье (*Jeppesen. The sacred enclosure...* P. 82–110) — там же собраны и все предыдущие варианты восстановления надписи.
29. *Cohen G.M.* The Seleucid Colonies (*Historia Einzelschriften* 30). Wiesbaden: Steiner, 1978; *Kreißig H.* Geschichte des Hellenismus. Berlin, 1982; *Kuhrt A., Serwin-White S.* From Samarkand to Sardis. A new approach to the Seleucid empire. Berkley; Los Angeles, 1993. и др.
30. Такое восстановление не совсем корректно, т.к. в переводе получается что-то вроде «жреческих военных поселений». На наш взгляд, эти строки следует восстанавливать как: *περὶ τῶν ἐν τῇ νῆσῳ [κ]ατ'οίκων, τῶν νεοκτοῶν τε καὶ τῶν ἁλλῶν.* Возможно также и восстановление *[κ]ατ'οικοῦντων*, что означает просто «живущих» (Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985. С. 79. Прим. 392).
31. Артемисий — месяц македонского календаря приблизительно март — апрель.
32. Общий очаг — *κοινὴ ἐστία* обыкновенно был связан с пританеей и поддержание в нем день и ночь огня считалось необходимым условием для благополучия общины. Возможно, этот институт подразумевается и в 10 строке *ἀφίδρυσιν ἱερώσαι*; огонь мог быть перенесен на Икарос из более известного святилища в пределах селевкидской державы, но затем этот центр поселения временно потерял свое значение. К. Еппесен считает, что речь идет о сселение всех колонистов в единый центр при сохранении за ними прежних земельных владений (*Jeppesen. The sacred enclosure...* P. 98.).
33. Такое употребление царских эпиклез без имен зафиксировано и в античной традиции (*App. Syr.* 65–66).
34. Т.е. вокруг вышеупомянутого «общего очага».
35. *Royal correspondence in the hellenistic period* / Ed. *C. B. Welles.* Rome, 1966. P. 81.
36. *Jeppesen. A Royal Message...* P. 196
37. *Jeppesen. The sacred enclosure...* P. 83–85. Первоначально он предлагал 73 г., но позднее решил, что это не соответствует сохранившимся следам букв.
38. Эта сатрапия могла быть выведена из состава Сузианы в 245–221 гг. до н.э. *Le Rider G.* Un atelier monétaire séleucide dans la Province de la Mer Erythrée? // *RN.* 1965. VII. P. 36–43.

39. Вполне возможно, что это тот самый Икадион, который возвел на престол малолетнего Селевка II, убив вторую жену Антиоха II Беренику, дочь Птолемея, и ее сына. В благодарность царь мог использовать Икадиона в качестве наместника одной из сатрапий.
40. *Jeppesen. A Royal Message...* P. 197.
41. Среди открытых на острове терракот многочисленны фигурки всадников, большинство из которых имеют прямые аналогии в Сузиане, а статуэтки всадника в македонской шляпе кавсии и обнаженной богини между двумя конями нигде, кроме Суз и Масджид-и-Солайман больше не встречаются (*Mathiesen H.E. Ikaros. The Hellenistic Settlements. I. The Terracotta Figurines. Copenhagen, 1982 (Jutland Archaeological Society Publication. XVI. 1. В эпоху эллинизма этот древний образ переосмысливается и начинает рассматриваться как покровитель македонской кавалерийской катойкии в Масджид-и-Солайман, отсюда такие дополнительные атрибуты как кавсия и нагая богиня между конскими головами (Гаубов В.А., Кошеленко Г.А., Новиков С.В. Исследования я археологических памятников Эллинистического периода на острове Файлака // ВДИ. 1988. №2. С. 200).*
42. *Kurth, Sherwin-White. Op. cit. P. 175.*
43. Скорее всего, они эллины (об этом говорит и упоминание Артемиды, и гимнического агона). Но неизвестно, относятся ли к их числу только жрецы или же люди всех профессий, так или иначе связанных с обслуживанием святилища.
44. *Cohen. Op. cit. P. 25.*
45. *Salles J.-F. The Arab-Persian Gulf under the Seleucids // Hellenism in the East / Eds. A. Kuhrt, S. Sherwin-White L., 1987. P. 105–108. P. 106.*
46. *Kurth, Sherwin-White. Op. cit. P. 167–178.*
47. Место обнаружения первой надписи точно неизвестно, поскольку она открыта задолго до начала раскопок на Файлаке. Скорее всего, она происходит из Телль-Хазны, хотя в литературе есть и другие версии (Failaka. 1984–85. P. 133–135). Вторая надпись найдена в крепости в одном из жилых домов (Failaka. 1986–1988. P. 193–195). Третья происходит из святилища в Телль-Хазне (Failaka. 1984–1985. P. 265–267).
48. Failaka. 1984–1985. P. 267.
49. *Tod M.N. A Greek Inscription from the Persian Gulf // JHS. 1943. 63. P. 12; Failaka... 1984–1985. P. 265–267; Failaka. 1986–1988. P. 193–195.*
50. *Cohen. Op. cit. P. 78. N. 22.*
51. *Siebert G. Artemis Soteira at Delos. // BCH. 1966. 90. P. 457. No. 6; Launey M. Recherches sur les armées hellénistiques. P., 1950. P. 915. No. 3; Failaka. 1986–1988. P. 194. No. 7.*
52. *Jeppesen. The sacred enclosure... P. 77.* Храм А, очевидно, был посвящен богу-покровителю Селевкидов Аполлону: Страбон передает свидетельство Эратосфена о существовании на Икаросе храма Аполлона и оракула Артемиды Таврополы (Strab. XVI. 3. 2) (*Jeppesen. A Royal message... P. 189*). Хотя высказывались и другие мнения. Так Ж.-Ф. Салль полагает, что речь идет о перемещении святилища из крепости, где стало слишком тесно, в новое святилище на берегу моря (*Salles. Op. cit. P. 107*). Однако последнее возникло только при Антиохе III, а надпись принадлежит ко времени Селевка II, следовательно, его точка зрения неверна.
53. Неизвестно, была ли это однократная акция или регулярно повторяющееся мероприятие. С одной стороны, глагол καθίστημι — «учреждать, устанавливать, предпринимать» может означать и то, и другое. С другой стороны, если бы речь шла об однократном действии, здесь, скорее, следовало бы ожидать глагол ποιέω (ср. Arr. Ind. 36).

54. Kurth, Sherwin-White. Op. cit. P. 167–178.
55. OGIS 338 ll. 10–19.
56. Polyaeus *Stratagemae* VII, 40.
57. OGIS 22.
58. OGIS 229 ll. 19–20.
59. Судя по всему, файлакские катойки находились в гораздо менее привилегированном положении, чем их современник в Магнесии-на-Меандре, которым, как уже говорилось выше, выделялось по два–три клера. Это показывает, что политика Селевкидов в отношении катойков сильно различалась в разных регионах и приспособлялась к местным условиям.
60. Arr. *Anab.* VII. 6; Ael. *De Nat. Animal.* XI. 9.

THE SELEUKID KATOIKIA OF THE ISLAND FAILAKA (KUWAIT)

N.A. Makkaveev

The article is devoted to a military settlement — Katoikia on the island Failaka near the coast of Kuwait which has an honorary place in all summary works on Hellenic history alongside with such known centers as Susa, Seleukeia-ad-Tigris. The author speaks about necessity of the analysis on the given Failakan inscriptions combined with other kinds of sources, and also comparison with materials from other areas of Seleukids power.

© 2009

О.А. Власова

ЭВОЛЮЦИЯ РИМСКОЙ МАГИСТРАТУРЫ ПРЕТОРОВ (367 г. до н.э. — 122 г. до н.э.)

Созданная в 367 г. до н.э. претура являлась второй по значению, после консулата, магистратурой и, конечно же, всегда вызывала интерес у исследователей. Однако в подавляющем большинстве научных работ внимание уделяется лишь отдельным аспектам истории претуры — например, ее созданию или роли претора в судопроизводстве. Эволюция магистратуры, включая развитие претуры в период ранней и классической Республики, часто остается без должного анализа. Это заставляет нас обратиться к данному вопросу.

Ф.Ф. Эбботом была предложена периодизация развития претуры на основе критерия магистратских функций: первый период — с 367 г. до н.э. до 227 г. до н.э., когда основной обязанностью преторов было судопроизводство; второй — с 227 до 81 г. до н.э., период, когда магистратура была разделена на две части (некоторые преторы были судьями, другие — управителями провинций); третий — с 81 г. до н.э. и до времени империи, когда преторы сначала

были судьями в Риме, а затем, в ранге пропреторов, отправлялись в провинции¹. Таким образом, мы видим, что предложенная периодизация базируется на основных сферах деятельности преторов в тот или иной период. В целом, периодизация Ф.Ф. Эббота несколько односторонняя, и не учитывает иных важных изменений в магистратуре.

Казалось бы, возможен другой вариант периодизации — на основе такого важного признака римских магистратур, как коллегиальность. На первом этапе претора одноместна и является исключением из всех республиканских ординарных магистратур. Второй период начинается с 242 г. до н.э., когда претора становится коллегиальной. Недостатками данной периодизации следует назвать несопоставимо разные временные промежутки (первый период длился два десятка лет, второй же продолжался вплоть до конца Республики) и то обстоятельство, что при этом варианте периодизации упускаются из виду иные значительные трансформации магистратуры претора.

Более подробно рассмотреть изменения магистратуры позволяет иногда используемый в литературе «количественный» принцип — когда основой для периодизации становятся этапы увеличения числа преторов. В качестве недостатка данного метода следует назвать очевидную поверхностность подобного деления на периоды.

На наш взгляд, наиболее научно перспективной в плане анализа выглядит периодизация, выделяющая на основе системности критериев следующие этапы эволюции претуры. Первый: с 367 г. до н.э. до 242 г. до н.э., когда претора не являлась коллегиальной. Второй: с 242 г. до н.э. по 197 г. до н.э., когда сформировалась четкая система провинций и управляющих ими преторов. Третий: со 197 г. до н.э. и по 122 г. до н.э., когда по закону Гая Гракха один из преторов должен был постоянно председательствовать в суде по делам о вымогательствах — впервые в истории магистратуры преторы получили исключительно судебную провинцию. Четвертый: со 122 г. до н.э. до 88 г. до н.э. — переходный период, когда осознается эффективность постоянных судов под руководством преторов и нарастает кризис управления, вызванный увеличением числа провинций. Пятый: с 88 г. до н.э. и до начала Принципата, когда после реформы Суллы установилось четкое правило — год преторы участвуют в судопроизводстве, а затем в должности пропреторов руководят провинциями. На деятельность преторов в этот период накладывают отпечаток кризисные явления конца Республики, когда перестают соблюдаться основные принципы полисного управления и возрастает роль личности, стоящей во главе государства. В основе данной периодизации лежат глубинные изменения в самом институте римской претуры.

В данной статье мы рассмотрим эволюцию магистратуры преторов до 122 г. до н.э., так как, на наш взгляд, эта дата — рубежная: магистратура преторов качественно меняется, когда в обязанности магистрата входит *questio perpetua repetundarum* и, таким образом, впервые магистрат с империем, высшей полифункциональной властью, получает исключительно судебные обязанности². Реформы Суллы лишь довели до логического конца начинания Гая Гракха.

Мы постараемся выявить основные направления эволюции претуры в период III-II вв. до н.э., проанализируем этапы развития этой магистратуры и определим характер ее изменений.

Открытость магистратуры претора для плебеев

Претура создается в 367 г. до н.э. как должность, занимать которую могли только патриции, однако, уже через нескольких десятков лет после законов Лициния-Секстия магистратура стала доступна и для плебеев. По словам Ливия (*Liv.* VIII. 15. 9): «в том же году (337 г. до н.э.) Квинт Публилий Филон первый из плебеев сделался претором, причем консул Сульпиций (Лонг) противодействовал этому, отказываясь засчитывать поданные за него голоса, однако сенат, который не удержал в своей власти высшие должности, не стал слишком упорствовать по поводу претуры»³.

Подобная мягкость позиции сената легко объяснима. Как верно заметил К. Бреннан, прошло уже целое поколение со времени реформ Лициния-Секстия, плебеи становились консулами, были допущены к должности диктатора и к цензуре⁴. Кроме того, следует учитывать, что и в самом сенате заседали плебеи, бывшие ранее высшими магистратами. Сословная ограниченность претуры на этом фоне выглядела аномальной. Сенаторы, видимо, осознавали это и потому не оказали поддержки негативно настроенному в отношении нововведений консулу.

Таким образом, если предположить, что одной из причин учреждения новой магистратуры была попытка патрициев сохранить за собой права судопроизводства, то следует отметить, что попытка эта оказалась неудачной. После получения плебеями права занимать должность консула активизируется движение за ликвидацию сословных ограничений, и, естественно, претура также стала открыта для представителей обоих сословий.

Возникновение должности претора peregrinorum

Первым дополнением магистратуры было, согласно Ливию, должностное место претора (40-е гг. III в. до н.э.), который в дальнейшем получил название «претор peregrinorum»⁵.

Следует уточнить вопрос о терминологии, которой пользовались сами римляне в отношении претора peregrinorum.

Собственно термин «*praetor inter peregrinos*» несколько двойственен в понимании. Конечно, новый претор не рассматривал дела *между* иностранцами — у них было собственное право, а потому нельзя понимать «*inter*» буквально. Интересный аргумент в подтверждение неправильности подобного восприятия дает К. Бреннан: исследователь говорит, что, например, фраза «*inter sicarios*» вовсе не означает, что судебное дело разбирается *между* убийцами⁶.

Для обозначения претора peregrinorum использовались: названное выше выражение «*praetor inter peregrinos*» (*Liv.* XXXVII. 50. 7), а также «*ius inter peregrinos diceret*» (*Liv.* XXXVII. 51. 7), «*iurisdictio inter peregrinos*» (*Liv.* XL. 1. 1), «*peregrina iurisdictio*» (*Liv.* XXXII. 28. 2; XXXIV. 43. 6; XLI. 8. 2), «*provincia inter cives et peregrinos*» (*Liv.* XXXIX. 8. 2;), «*iurisdictio inter cives et peregrinos*» (*Liv.* XXXIII. 21. 9; XXXIII. 26. 1; XLII. 1.5; XL. 18 и далее)⁷. Все эти словосочетания тождественны⁸.

На наш взгляд, наиболее аргументированным является предположение, что претор перегринов рассматривал дела между гражданами Рима и иноземцами.

Необходимо определить цель, для достижения которой создается претор перегринов, датировку и обстоятельства его появления.

Информация Ливия представлена только в перифериях и чрезвычайно кратка, она содержит лишь сведения о том, что «впервые избраны тогда двое преторов»: Duo praetores tunc primum creati sunt (*Liv. Per. XIX*). Кроме того, Ливий утверждает, что претура пополняется во время первой Пунической войны, до битвы при Эгатских островах. Так, после сообщения о преторах он пишет, что «многие полководцы успешно сражаются с пунийцами; вершиной успеха была победа консула Гая Лутация над пунийским флотом при Эгатских островах. После этого по просьбе карфагенян с ними заключен мир»⁹.

О появлении претора для разбора дел между гражданами Рима и иноземцами также рассказывается в Дигестах (D. 1. 2. 2. 28). Эпитоматор Помпоний говорит, что, «спустя несколько лет этого претора [praetor urbanus] оказалось недостаточно, так как много перегринов пришло в государство. Поэтому избрали другого претора, который был назван претором перегринов; это название произошло оттого, что он большей частью выносил решения по делам между перегринами»¹⁰. К сожалению, в Дигестах не упоминается точная датировка появления претора перегринов.

Третьим нашим источником является труд Иоанна Лида «De magistratibus populi Romani» (1.38; 1.45). Лид говорит, что в 263 году был избран второй претор для разбора дел среди перегринов. К. Бреннан подробно анализирует данные Лида и настаивает на очень осторожном отношении к датировке. По мнению исследователя, хронология Лида не всегда бывает верна¹¹. Если отсчитывать 263 года с появления консулов, то есть с 510, то получается, что второй претор возникает в 247 г. до н.э. По версии, предложенной К. Бреннаном, Лид говорит о 244 г. до н.э. В любом случае, это время до 242 г. до н.э., что сходится с данными Ливия.

Сложнее установить цели, с которыми был назначен этот новый претор.

По мнению Т. Моммзена, претор перегринов создавался с целью стабилизировать положение, остановить кризис, который, как предположил ученый, возник в результате того, что консул Авл Постумий Альбин был оставлен в Риме. Консулу не позволял покинуть Город великий понтифик Цецилий Метел, — Постумий был в то же время фламинем Марса и не должен был оставлять свои святыни¹². Эта гипотеза была подвергнута критике К. Бреннаном, по аргументированному мнению которого нет необходимости связывать кризис Авла Постумия с созданием претора перегринов, так как подобные ситуации — когда «не хватало» консула — случались и ранее¹³.

Можно выделить еще два направления, две «теории» — военную и торговую, по сути отражающие две стороны одного процесса — роста территорий и влияния Рима.

Ряд исследователей полагают, что второй претор был избран для военных целей. По мнению А. Линтотта, «число преторов было увеличено около 242 г. до н.э., возможно, первоначально для обеспечения срочного военного командования в конце Первой Пунической войны»¹⁴.

Подобной гипотезы придерживается и К. Бреннан, доказывая, что *praetor inter peregrinos* создается «как военный командир» для ведения войны в Сицилии¹⁵. Более того, исследователь считает, что «первейшей ролью» претора перегринов было провинциальное «заморское» управление.

При этом и А. Линтотт, и К. Бреннан полагают, что лишь в более позднее время присутствие в Риме двух преторов способствовало разделению обязанностей между городским претором и претором перегринов.

В определенной степени с выдвинутой гипотезой «военных» причин появления претора перегринов нельзя не согласиться. Да, римляне к концу Первой Пунической войны осознали, что даже трех магистратов с империем не хватает для стабильного функционирования в условиях ожесточенных войн, но была ли военная необходимость единственной причиной возникновения второго претора?

На наш взгляд, объяснять численное увеличение претуры исключительно военными целями не вполне верно.

С другой стороны, ряд исследователей считает, что претор перегринов создавался в первую очередь для ведения судебных дел между гражданами Рима и иноземцами. В основе этой гипотезы лежит «торговая» теория — увеличение торговых связей приводит к росту числа иноземцев в Риме и, следовательно, к необходимости специального должностного лица для разбора судебных дел между римлянами и иностранцами.

По мнению М. Бартошека: «в 242 г. до н.э. был впервые установлен *praetor peregrinus* для разбирательства между гражданами и чужеземцами или только между чужеземцами (если они подчинялись его полномочиям). Потребность в этой второй магистратуре возникла в связи с интенсивным развитием торговли в Италии и Средиземноморье, в которой все активнее стали участвовать римляне»¹⁶. Подобного взгляда на возникновение коллеги уже существовавшего претора придерживался И.В. Нетушил¹⁷.

И.А. Покровский, отмечая, что другой претор «был присоединен... специально для наблюдения за перегринами, которые к тому времени начинают появляться в Риме большими массами для различных торговых дел», предполагает, что, возможно, «образцом для учреждения этого второго претора специально для перегринов послужили аналогичные магистратуры в некоторых торговых греческих городах, например, *κόσμος ξένιος* в Гортине»¹⁸.

Проанализируем подробнее «торговую» гипотезу возникновения претора перегринов.

Законы критского города Гортины были составлены в 480-460 гг. до н.э. и представляют собой один из самых ранних греческих юридических памятников¹⁹. То, что было характерно для раннего периода, можно отнести и к более поздним временам. Следует рассмотреть, были ли подобные институты в территориально близких к Риму городах, а также возможные способы перенесения греческой судебной практики в римское судопроизводство.

Специальные суды над иноземцами были характерны для греческого права. О них говорит, например, Аристотель (Pol. IV. 13. 2): «Суд над иноземцами ведет делами иноземцев с иноземцами же или иноземцев с горожанами». Большинство сицилийских городов являлись колониями греческих и, естественно, основные нормы судопроизводства были взяты колонистами из права метропо-

лий. Известно, что в Селинунте в VI в. до н.э. существовал отдельный суд для иностранцев, членами которого были синдики (των ξενων συνδίκων)²⁰. Можно предположить с большой долей уверенности, что сицилийские города имели схожие законодательства и нормы правосудия.

По представлению Платона, как было отмечено И.А. Шишовой, законодателем Италии и Сицилии считался Харонд из Катаны²¹. Аристотель приводит его в пример как номофета, чьи законы по точности формулировки «выделяются даже среди нынешних законодателей» (*Arist. Pol.* II. 9. 8). Он же называет Харонда и Залевку из Локров Эпизефирских законодателями не только для своих сограждан, но и «для остальных халкидских городов в Италии и Сицилии» (*Arist. Pol.* II. 9. 5). В.И. Козловская отмечает, что Харонд был настолько известен своими законами, что его приглашали в другие города как кодификатора²².

Возможно, специальные суды для иноземцев существовали в большинстве сицилийских городов. Первая Пуническая война продолжалась с 264 г. до н.э. до 241 г. до н.э., то есть римляне в течение длительного времени находились в гораздо более близком, чем до этого, культурном контакте с гражданами сицилийских городов и могли воспринять часть греческой судебной практики.

По мнению Э.Д. Фролова, «масштаб и значение этих контактов трудно переоценить. Ведь они, по большому счету, стали прелюдией глобального взаимодействия двух главных этнокультурных очагов античности, мира греческого и мира римско-италийского... на долю италиков в целом выпало приобщение к более развитой цивилизации полисного типа, воздействие которой стимулировало, например, римлян к переходу на античный путь развития, равно как и приобщение к культурным достижениям этой цивилизации (заимствование алфавитного письма и чеканной монеты)». ²³ Хотя автор обращается к более раннему периоду, все сказанное можно отнести и ко времени войн Рима и Карфагена.

Римская община и раньше имела дипломатические отношения с греческими колониями в Италии, но в ситуации длительной войны контакты неизбежно должны были стать более тесными. Идея о специальном суде для иноземцев могла быть заимствована из сицилийских городов, но для ее осуществления, практического воплощения, были необходимы определенные условия. Потребность в судах должна была стать настолько острой, чтобы римляне осознали это, что было возможно, только когда число перегринов увеличилось, и один претор не справлялся с количеством исков.

Напомним, что Помпоний говорит об этом следующее: «спустя несколько лет этого претора оказалось недостаточно, так как много перегринов пришло в государство. Поэтому избрали другого претора, который был назван претором перегринов» (*D. IV.* 28).

Война вызвала к жизни активную внешнюю торговлю, так как Рим нуждался во множестве различных товаров и рынке сбыта собственной продукции. Доказательством может служить тот факт, что Рим активно выводит колонии именно в период войны. К.А. Ревяко отмечает, что Рим вывел семь колоний с 264 г. до н.э. по 241 г. до н.э., четыре из которых — морские портовые города или речные порты, связанные с морем, — Брундизий, Эзис, Алсий и Фирм.²⁴ Морская торговля открывала новые возможности в сфере торговли как для

римлян, так и для тех народов, которые торговали с ними, что приводило к увеличению в Риме числа peregrini. Соответственно увеличивался и объем судебных исков и между римлянами и чужестранцами, и между чужестранцами на римской территории.

На наш взгляд, появление в Риме в 242 г. до н.э. претора peregrinorum было вызвано целым комплексом причин. Это и необходимость военного командования — вернее, увеличения числа магистратов с империем для ведения военных действий. Это и возрастание масштабов торговли, и, соответственно, увеличение числа иноземцев в Риме — а с этим учащаются и судебные споры между римскими гражданами и peregrinis. Более тесные контакты с греческими городами во время Пунийской войны и греческая практика специального суда над иноземцами (φσν οενσн ухндЯкшн) также способствовали появлению должности претора peregrinorum в государственно-правовой системе римской Республики²⁵. Одним из важнейших результатов появления претора peregrinorum стала коллегияльность претуры²⁶.

Преторы для Сицилии и Сардинии с Корсикой

В 241 г. до н.э. был заключен мирный договор между Римом и Карфагеном (*Pol.* 1. 62. 8 — 63²⁷; *Zonar.* 8. 174). Согласно его условиям, Сицилия переходила под римский контроль. Это была обширная богатая территория, и римляне понимали, что Карфаген не смирится с ее потерей, а следовательно, Рим должен был очень серьезно позаботиться о новой территории.

К. Бреннан называет Сицилию «перманентной римской провинцией»²⁸ — из-за необходимости новой, нестандартной политики Рима по отношению к острову.

Характер отношений Рима и Сицилии, действительно, был принципиально новым. По мнению С.И. Ковалева, Сицилия «стала первой провинцией Рима в новом понимании этого слова. Сицилия, — как подчеркивал данный автор, — за исключением царства Гиерона, Мессаны и еще нескольких городов, оставленных на правах союзников, уже нельзя было рассматривать в качестве равноправного члена италийской федерации. Это была чужая территория, завоеванная силой римского оружия и раньше управлявшаяся карфагенянами на началах подданства».²⁹

Новым должно было быть и управление. Ранее Рим никогда не получал контроль над такой обширной, богатой и удаленной от Города территорией.

Аппиан — после рассказа о мирном договоре 241 г. до н.э. — заключает, что «таким образом, римляне овладели большей частью Сицилии, которой раньше владели карфагеняне; на жителей острова они наложили подати и, распределив морские повинности между городами, стали посылать на Сицилию на каждый год претора» (*App. Hist.* V. 2). Но, кроме этого упоминания, у нас нет никаких подтверждающих данных о преторском управлении Сицилией. По мнению К. Бреннана, Аппиан не всегда аккуратен при рассмотрении «римских административных деталей»³⁰. Аппиан, будучи при Антонине Пие *procurator Augusti*, очень хорошо знал историю административной политики Рима, но следует учесть, что в своем повествовании он излагал практику в целом, не заостряя внимание на отдельных деталях.

И. Марквардт писал, что исследователи могут лишь догадываться, кем управлялась Сицилия, был ли это один из преторов или же кому-либо предоставилась экстраординарная власть³¹.

В исследовательской литературе до сих пор присутствует мнение, высказанное еще Т. Моммзеном, что с 240 г. до н.э. наместником Сицилии (по крайней мере, ее западной части) был один из квесторов³². Данную точку зрения поддерживают Р. Марино, Л. Лорето, В. Кункель и другие³³.

Однако подобная гипотеза расходится с информацией Аппиана, как верно отмечает К. Бреннан. По аргументированному мнению исследователя, претор перегринов командовал флотом, находившимся у Сицилии, и помогал квестору в Лилибее защищать береговую часть острова³⁴.

Сардиния и Корсика не входили в число территорий, контроль над которыми переходил к римлянам по договору 241 г. до н.э. или, по крайней мере, не упоминались в документе. Зонара (VIII. 18. 3) относит аннексию Сардинии к 238 г. до н.э., а к лету 237 г. Полибий относит фактический отказ Карфагена от Корсики (Корсика в то время была в действительности «диким» местом, а пунийские войска сконцентрировались на завоевании Испании, которое начал Гамилькар осенью 237 г. до н.э.). Начатая римлянами на Корсике военная кампания шла с переменным успехом³⁵. Окончательно покорить Сардинию и Корсику удалось не скоро. Ливий говорит о восстании сардов и корсов (*Liv.* Рег. XX). По мнению С.И. Ковалева, «реально овладеть Сардинией было нелегко: потребовался ряд экспедиций, чтобы сломить сопротивление воинственных и свободолюбивых туземцев»³⁶.

На взгляд Т.М. Тэйлора, и Сицилией, и Сардинией с Корсикой до 227 г. до н.э. управляли квесторы под наблюдением консулов³⁷.

В начале 220-х гг. до н.э. число преторов увеличилось до четырех. Ливий (Рег. XX.) пишет: *praetorum numerus ampliatus est, ut essent IIII*. Этому фрагменту предшествует сообщение об иллирийской войне 229 гг. до н.э.³⁸ Помпоний просто говорит, что «после завоевания Сардинии, а вскоре Сицилии, Испании и Нарбонской провинции, было создано столько преторов, сколько было подчинено провинций...»³⁹, без сколько-нибудь определенной датировки.

Подавляющее большинство исследователей сходятся во мнении, что решение о создании двух новых провинций и двух новых преторов, которые должны этими провинциями управлять, относится к 228 г. до н.э., с тем, чтобы действовать преторы стали с нового административного года — с 227 г. до н.э.⁴⁰

Однако, как верно подмечено К. Бреннаном⁴¹, не следует думать, что Сицилия и Сардиния с Корсикой стали с этого момента исключительно преторскими провинциями. В 225 г. до н.э. Сардинию в качестве провинции получил консул Атилий Регул (*Pol.* 2. 27. 1). Возможно, это было сделано для отражения вероятных атак карфагенских войск на этой территории, тем более что в дальнейшем Сардиния была названа консульской провинцией только в 177 г. до н.э.

Таким образом, к 228 г. до н.э. у Рима появились новые — островные — территории, которые требовали новой системы управления. Важное стратегическое и экономическое значение Сицилии и Сардинии с Корсикой (особенно с учетом возможного нападения карфагенян) предполагало, что во главе провин-

ций должны стоять магистраты, обладавшие высшей властью. Направлять консулов для управления определенной территорией не было обычным для римлян, а статус и власть легата или, возможно, квестора были недостаточны для решения важных задач, стоявших перед наместниками. Решение было найдено в создании еще двух дополнительных — к уже существующим должностям *praetor urbanus* и *praetor inter peregrinos* — преторских должностей.

Создание «испанских» преторов

Следующие изменения в претуре были вызваны завоеванием Испании в 90-х гг. до н.э. Ливий говорит об этом так: «в тот год впервые было избрано шесть преторов, ибо число провинций росло и держава расширялась... Городские судебные дела достались Сергию, дела чужеземцев — Минуцию. Сардиния выпала Атилию, Сицилия — Манлию, Ближняя Испания — Семпронию, а Дальняя — Гельвию» (*Liv. XXXII. 27. 6; 28. 1*)⁴². Это происходит в 197 г. до н.э. Преторы должны были, кроме руководства территорией, «разграничить дальнюю и ближнюю провинции...» (*Liv. XXXII. 28. 11*)⁴³. Так же об этом говорит Помпоний (D.1 2. 32): «После завоевания Сардинии, а вскоре Сицилии, Испании и затем Нарбонской провинции, было создано столько преторов, сколько было подчинено провинций, для заведования частью городскими делами частью провинциальными»⁴⁴.

В подавляющем большинстве исследовательских работ, затрагивавших появление «испанских» преторов, вопрос о датировке и целях создания новой пары преторов не подвергается сомнению⁴⁵. Тем не менее, некоторое расхождение взглядов исследователей по этой проблеме следует отметить.

Наиболее подробно в отечественной историографии анализировал появление преторов для Испании А.В. Мишулин⁴⁶. Он относил именно к 197 г. до н.э. окончание постепенного оформления провинциального управления Испанией⁴⁷. Примечательно, что еще до 197 г. до н.э. в Испанию посылались двое командующих с империем (*Liv. XXXIII. 27. 1*)⁴⁸. По мнению К. Бреннана, практика использования двух *privati cum imperio* — ими являлись, к примеру, Блазион и Сцертиний — показала эффективность назначения двух должностных лиц с империем при управлении испанской территорией⁴⁹.

Хотя Ливий утверждает, что территории Ближней и Дальней Испании «выпали» тому или иному претору, это не должно пониматься как противоречие с его же последующим определением обязанностей преторов в Испании. Понятия «Ближняя» и «Дальняя» Испании появляется в ходе ведения военных действий раньше возникновения преторов для Испании и означает лишь принятое для удобства разделение территории без четкой фиксации. А.В. Мишулин полагал, что «в практике командования и управления испанскими областями фактически уже устанавливалось в интересах административной техники управления известное районное деление на две провинции»⁵⁰.

По мнению А.Б. Мишулина, два претора назначались в Испанию потому, что один полководец должен был руководить сухопутной армией, а второй — флотом. Эта традиция к 197 г. до н.э. установилась, она способствовала назначению двух преторов и в дальнейшем. Как отмечал А.В. Мишулин, сенат руководствовался и обширными размерами завоеванной провинции, и «учитывал...

трудность для одного человека справиться с административным управлением страны со столь разноплеменным и беспокойным населением»⁵¹.

Несколько иную причину разделения Испании указывал В.И. Герье. Как полагал исследователь, двойственность в управлении Испанией появляется вследствие того, что римляне во время Пунических войн хотели остановить карфагенян на р. Эбро. «Сначала они (римляне — О.А.) завоевали Южную Испанию, взяли ее у карфагенян, и эта земля стала испанской провинцией. Когда римляне впоследствии покорили северную Испанию, то образовалась как бы другая Испания»⁵².

В зарубежной историографии достаточно прочно утвердилось мнение, что окончательное разделение Испании на Hispania Citerior и Hispania Ulterior происходит практически сразу после направления туда преторов или в течение нескольких ближайших лет⁵³. Отличающуюся от этого точку зрения выдвигает Г.В. Самнер, полагающий, что разделение на провинции Дальняя и Ближняя происходит лишь после падения Нуманции в 133 г. до н.э. Автор аргументирует свою гипотезу тем, что в 197 г. до н.э. Марк Гельвий отсылал письма сенату о положении не только в своей провинции, но и о происходящем в провинции своего коллеги. К. Бреннан возражает, отмечая, что в условиях постоянных восстаний испанских племен у преторов не было возможности оставаться строго на территории своей провинции (понятно, что сами испанские племена, бунтующие против Рима, не признавали римского административного деления)⁵⁴ и потому преторы были вынуждены вести военные действия на земле «соседа-претора», и затем, следовательно, и отправлять сенату отчеты⁵⁵.

Таким образом, завоевав к концу III в. до н.э. испанские земли, римляне повторили хорошо зарекомендовавшую себя в Сицилии и Сардинии систему управления провинциями. По решению сената четырехместная претура была дополнена еще двумя должностными местами, и с 197 г. до н.э. два новых претора направлялись в две новые провинции — Hispania Citerior и Hispania Ulterior. С этого момента и до начала I в. до н.э. в Риме действовало шесть преторов.

Развитие претуры с 197 г. до н.э. до 122 г. до н.э.

Новые испанские провинции значительно обогатили Рим, но удаленность провинций и непокорность местных племен создавали определенные проблемы в практике управления. Как было отмечено В.И. Герье, годичность магистратуры преторов негативно сказывалась на деятельности испанских преторов. Ближняя и Дальняя Испании располагались вдали от Рима, и преторы, получившие в управление испанские провинции, должны были проводить в дороге много времени. По мнению В.И. Герье, срок пребывания в самих провинциях мог сокращаться до 9 месяцев, что, конечно, не могло положительно сказываться на управлении⁵⁶.

В 180 г. до н.э. трибун Бэбий предложил законопроект, по которому власть преторов в Испании продлевалась до двух лет. Об этом сообщает Ливий: «В первые за много лет избраны были четыре претора — на основании Бебиева закона, предписывавшего избирать попеременно то шестерых, то четверых преторов. Ими стали Гней Корнелий Сципион, Гай Валерий Левин и Квинт и Пуб-

лий Муции Сцеволы, сыновья Квинта» (*Liv.* XL. 44. 2)⁵⁷. «В обеих Испаниях Тиберию Семпронию и Луцию Постумию (преторам прошлого года) была продлена власть с теми войсками, что у них были» (*Liv.* XL. 44. 4)⁵⁸. Данная мера позволяла стабилизировать управленческие кадры для испанских провинций, но соблюдалась недолго и не строго. В 179 г. до н.э. в соответствии с законом были назначены шесть преторов (*Liv.* XL. 59. 5), но уже в следующем, 178 г. до н.э., закон Бэбия не был соблюден и снова избраны шестеро магистратов (*Liv.* XLI. 8. 1-3).

Произошло это, вероятно, по следующим причинам: уже закрепились традиция годичности, римляне привыкли за семнадцать лет, что каждый год избирается шесть преторов; «римская аристократия слишком дорожила своими местами, ей хотелось занимать преторские должности как можно чаще»⁵⁹.

М. Кроуфорд, также излагая попытку Бэбия реформировать преторские выборы (датируя ее, впрочем, 181 г. до н.э.), отмечает, что, после того, как закон был отменен, Рим нашел выход в пророгации империя⁶⁰.

В 180 г. до н.э. начал действовать еще один важный закон, касающийся магистратур, в том числе и магистратуры претора. В этом году плебейским трибуном Луцием Виллием был предложен закон, устанавливающий минимальный возраст для соискания государственных должностей, определявший также последовательность их и обязательность интервала (не менее двух лет) для соискания следующей должности (*Liv.* XL. 44. 1)⁶¹. Установившаяся к тому времени обычная схема политической карьеры в Риме была оформлена законодательно.

С 149 г. до н.э. по закону Кальпурния Пизона (*Lex Calpurnia*) в обязанности претора peregrinorum вошло председательство в постоянном суде по делам о вымогательствах (*questio perpetua reperiundarum*) — *Cic. Brut.* 106⁶². А в 123/122 г. до н.э. по закону плебейского трибуна Гая Гракха в деятельность этого постоянного суда были внесены изменения, и, в числе прочих, одно весьма важное для магистратуры преторов. С 122 г. до н.э. постоянный суд по делам о вымогательствах становился отдельной регулярной преторской провинцией и распределялся жеребьевкой. В новом суде претор намного более активно вовлекался в судебный процесс на всех его стадиях⁶³.

Другой особенностью реформы Гракха, имевшей значение для развития претуры, послужило то обстоятельство, что теперь один претор был исключен из магистратов, которые могли быть наместниками провинций. Дело в том, что уже к концу 20-х гг. II в. до н.э. магистратов в должности претора стало явно не хватать: с 146 г. до н.э. к Риму отошли новые территории — Македония и Африка. В 126 г. до н.э. к ним присоединилась Азия. Таким образом, на шесть преторов оказалось восемь провинций, считая две городские — *urbanus* и *inter peregrinos*. После же 122 г. до н.э. один из этих шести преторов также был «потерян» для провинциального управления.

Все это не способствовало стабильному развитию государства и создавало множество проблем. Сенат мог попытаться решить эту проблему увеличением количества квесторов, но это не было сделано (следует сказать, что все провинции требовали для управления власти большей, чем квесторская). В то же время, как замечает К. Бреннан, сенаторы не хотели нарушать *ambitus* при консульских выборах, резко повышая число преторов⁶⁴.

Таким образом, 122 г. до н.э. может считаться поворотным моментом в истории римской претуры. Во-первых, магистратура претора уже не могла развиваться как прежде — отвечая увеличением числа преторов на территориальный рост государства. Во-вторых, претор впервые с появления претуры получает **исключительно** судебную провинцию, постоянный суд по делам о вымогательствах. Дальнейшая эволюция магистратуры преторов — обусловленная сулланской системой председательства преторов в постоянных судах и решением провинциально-административного кризиса с помощью регулярной пророгации преторского империя — резко отличается от развития магистратуры с 367 г. до н.э. до 122 г. до н.э.⁶⁵

Итак, на протяжении длительного времени — с середины IV в. до н.э. и до конца II в. до н.э. претура оставалась заметной магистратурой в системе государственного управления. Возникнув в качестве одностольной должности, она к концу Республики стала самой многочисленной из высших магистратур. В 242 г. до н.э. с появлением претора перегринов претура стала коллегиальной. До этого, в связи с одностольностью должности претора, она таковой не была, представляя собой исключение из римских ординарных магистратур. Можно сказать, что именно в 242 г. до н.э. претура сложилась как ординарная коллегиальная магистратура, а в дальнейшем происходило ее пополнение. В 227 г. до н.э. появляются преторы для Сицилии, Сардинии и Корсики; с 197 г. до н.э. действуют преторы для Ближней и Дальней Испании. Но количественные изменения — не единственные. Намного важнее были изменения качественные.

Римское государство развивалось, усложнялось управление им и, соответственно, усложнялась и сама административная система⁶⁶. Шла постепенная дифференциация сфер руководства, определенные направления деятельности концентрировались в руках представителей тех или иных магистратур. Увеличение числа должностных лиц в магистратуре преторов не меняло главных принципов построения римской политической системы, но способствовало ее лучшему развитию. Благодаря своей гибкости, претура, трансформируясь, могла отвечать на возникавшие перед обществом проблемы, не затрагивая своими изменениями основные элементы государственного устройства Рима.

К 122 г. до н.э. претура перестает пополняться новыми должностными местами преторов, что в дальнейшем обусловит активное использование пророгации империя, и магистрат в должности претора впервые за почти двести пятьдесят лет получает исключительно судебную, регулярную провинцию. Все это приводит к неизбежным основополагающим изменениям магистратуры преторов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Abbot F.F. A History and Description of Roman Political Institutions*. Boston; London, 1901. I. P. 187.
2. Получение одним из преторов только судебных обязанностей не означает, что этот претор не мог, по решению сената, выполнять еще какие-либо действия на основании своего империя, но, тем не менее, этот факт показывает, что характерная для претора полифункциональность отходит на второй план.

3. Eodem anno Q. Publilius Philo praetor primum de plebe aduersante Sulpicio consule, qui negabat rationem eius se habiturum, est factus senatu, cum in summis imperiis id non obtinuisset, minus in praetura tendente.
4. *Brennan C.* The Praetorship in the Roman Republic. Vol. I. Oxford, 2000. P. 69.
5. Термин «praetor peregrinus» не применялся в период республики, впервые был использован эпитоматором Помпония в эпоху империи и построен, судя по всему, исходя из аналогии «praetor urbanus». В целом, именно он чаще всего встречается в исследовательской литературе. Поэтому мы будем использовать русскоязычную конструкцию «претор перегринов», чтобы не ввести в заблуждение латинизированной формой. Подробнее об использовании Помпонием термина «praetor peregrinus» см.: *Daube D.* The peregrine praetor // JRS. 1951. 41. P. 66.
6. *Brennan.* The Praetorship... P. 85-86.
7. В качестве примера Liv. XL. 18. 2: ...in praesentia tamen Cn. Sicinius praetorem, cuius inter ciues et peregrinos iurisdictionis erat...
8. Весьма подробный анализ титулатуры претора перегринов содержится в статье Д. Дауба: *Daube.* Op. cit. P. 66-68.
9. Liv. Per. XIX: Rebus aduersus Poenos a pluribus ducibus prospere gestis, summam uictoriae C. Lutatius cos. uicta ad Aegates insulas classe Poenorum imposuit. Petentibus Carthaginiensibus pax data est.
10. Post aliquot deinde annos non sufficiente eo praetore, quod multa turba etiam peregrinorum in civitatem veniret, creatus est et alius praetor. Qui peregrinus appellatus est ab eo, quod plerumque inter peregrinos ius dicebat.
11. *Brennan.* The Praetorship... P. 86.
12. *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 2. Leipzig, 1874. II. S. 196.
13. *Brennan.* The Praetorship... P. 87.
14. *Lintott A.* The Constitution of the Roman Republic. Oxford, 1999. P. 107.
15. *Brennan.* The Praetorship... P. 4, 85-89.
16. *Бартошек М.* Римское право. Понятия, термины, определения. М., 1989. С. 257.
17. *Нетушил И.В.* Лекции по римской истории. Харьков, 1909. Т. 1. С. 244-245.
18. *Покровский И.А.* История римского права. Минск, 2002. С. 96.
19. *Пальцева Л.А.* К вопросу о кодификации права в древней Греции // Ius Antiquum. Древнее право. 2002. №2(10). С. 18.
20. *Высокий М.В.* Древнейшее греческое право на Сицилии // Ius Antiquum. Древнее право. 2002. №1(9). С. 64.
21. *Шишова И.А.* Раннее законодательство и становление рабства в античной Греции. Л., 1991. С. 71.
22. *Козловская И.В.* Залевк, Харонд и первые систематизированные своды законов в Великой Греции // Актуальные проблемы естественных и гуманитарных наук. Исторические науки: тезисы юбилейной конференции. Ярославль, 1995. С. 185-187.
23. *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 154.
24. *Ревяко К.А.* Пунические войны. Минск, 1988. С. 105.
25. О правовой деятельности претора перегринов см.: *Brennan.* The Praetorship... P. 125-132; *Daube.* Op. cit.; *Gallo F.* L'ufficio del pretore nella produzione e applicazione del diritto. Torino, 1997; *Nicosia G.* Dalla creazione di un secondo pretore giudicante alla progressiva autonomizzazione della iurisdictionis peregrina // Silloge. Scritti 1959-1996. Vol. II. P. 669-770; *Bretone M.* Storia del diritto romano. Roma; Bari, 1987.
26. Об этом подробнее в параграфе: «Коллегиальность римских преторов».
27. ἐπὶ τοῖσδε φίλιαν εἶναι Καρχηδονίους καὶ Ῥωμαίους, ἐν καὶ τῷ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων συνδοκῇ. ἐκχωρεῖν Σικελίας ἀπάσης Καρχηδονίους καὶ μὴ πολεμεῖν Ἰέρωνι μὴδ'

ἐπιφέρειν ὅπλα Συρακοσίους μηδὲ τῶν Συρακοσίων συμμάχοις. ἀποδοῦναι Καρχηδονίους Ῥωμαίοις χωρὶς λύτρων ἅπαντας τοὺς αἰχμαλώτους. ἀργυρίου κατενεγκεῖν Καρχηδονίους Ῥωμαίοις ἐν ἔτεσιν εἴκοσι δισχίλια καὶ διακόσια τάλαντα Εὐβοϊκά. τούτων δ' ἐπανενεχθέντων εἰς τὴν Ῥώμην, οὐ προσεδέξατο τὰς συνθήκας ὁ δῆμος. ἀλλ' ἐξαπέστειλεν ἄνδρας δέκα τοὺς ἐπισκευομένους ὑπὲρ τῶν πραγμάτων. οἱ καὶ παραγενόμενοι τῶν μὲν ὅλων οὐδὲν ἔτι μετέθηκαν, βραχέα δὲ προσεπέτειναν τοὺς Καρχηδονίους. τὸν τε γὰρ χρόνον τῶν φόρων ἐποίησαν ἥμισυν, χίλια τάλαντα προσθέντες, τῶν τε νήσων ἐκχωρεῖν Καρχηδονίους προσεπέταξαν, ὅσαι μεταξὺ τῆς Ἰταλίας κεῖνται καὶ τῆς Σικελίας.

28. *Brennan*. The Praetorship... P. 88.
29. *Ковалев С.И.* История Рима. Л., 1986. С. 197.
30. *Brennan*. The Praetorship... P. 87-89.
31. *Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Leipzig, 1884. S. 243. См. также: *Dahlheim W.* Gewalt und Herrschaft: Das provinciale Herrschaftssystem der römischen Republik. Berlin. 1977. S. 94.
32. *Mommsen*. Römisches Staatsrecht... II. S. 570-572.
33. *Marino R.* La Sicilia dal 241 al 210 a.C. Rome, 1988. S. 25-27; *Kunkel W.* Staatsordnung und Staatspraxis der Römischen Republik. 2. Abschnitt: Die Magistratur. München, 1995. S. 142-143.
34. *Brennan*. The Praetorship... P. 89.
35. Очень подробно это рассматривает К. Бреннан: *Brennan*. The Praetorship... P. 89-90.
36. *Ковалев*. Ук. соч. С. 202.
37. *Taylor Th.M.* A constitutional and political history of Rome from the earliest times to the reign of Domitian. L., 1899. P. 200.
38. Bellum Illyrii propter unum ex legatis, qui ad eos missi erant, occisum indictum est, subactique in deditionem venerunt.
39. D.1 2. 32
40. *Дождев Д.В.* Римское частное право. М., 1996. С. 24; *Labatut E.* Histoire de la preture. Sources du droit, attributions, process civil ed criminals, administration des provinces, l'edit. P., Leipzig, 1868.. P. 55; *Abbot*. A History and Description of Roman Political Institutions... II. P. 188; *Muirhead J.* Historical introduction to the private law of Rome. Edinburgh, 1936. P. 243.
41. *Brennan*. The Praetorship... P. 93.
42. Biduo post praetorum comitia habita. sex praetores illo anno primum creati crescentibus iam prouinciis et latius patescente imperio; creati autem hi: L. Manlius Uolso C. Sempronius Tuditanus M. Sergius Silus M. Heluius M. Minucius Rufus L. Atilius Sempronius et Heluius ex iis aediles plebis erant... De prouinciis consulum praetorumque actum. prius de praetoribus transacta res quae transigi sorte poterat: urbana Sergio, peregrina iurisdictio Minucio obtigit; Sardiniam Atilius, Siciliam Manlius, Hispanias Sempronius citeriorem, Heluius ulteriorem est sortitus.
43. Praetoribus in Hispanias octona milia peditum socium ac nominis Latini data et quadringeni equites, ut dimitterent ueterem ex Hispaniis militem; et terminare iussi quae ulterior citeriorue prouincia seruetur.
44. Capta deinde Sardinia mox Sicilia, item Hispania, deinde Narbonensi prouincia totidem praetores, quot prouinciae in dicionem venerant, creati sunt, partim qui urbanis rebus, partim qui prouincialibus praeessent.
45. *Покровский И.А.* История римского права. СПб., 1998. С. 96; *Дождев Д.В.* Римское частное право... С. 24; *Lintott A.* The Constitution of the Roman Republic. Oxford, 1999. P. 106; *Brennan*. The Praetorship... P. 4.

46. Мишулин А.В. Античная Испания до установления римской провинциальной системы в 197 г. до н.э. М., 1952. С. 326-333.
47. Там же. С. 326.
48. В 196 г. до н.э. Гней Корвилий Блазион, наместник Ближней Испании до преторов Гая Семпрония Тудитана и Марка Гельвия, получил ование, а Луций Сцерциний, в одно время с Блазионом управлявший Испанией Дальней, прославил свое имя, внеся в казну пятьдесят тысяч фунтов серебра.
49. Brennan. The Praetorship... P. 160-164.
50. Мишулин. Ук. соч. С. 331.
51. Там же. С. 333. Точку зрения А.В. Мишулина на создании в Испании преторских провинций см. также: О возникновении римского провинциального управления Испанией // DLB. 1949. 1.
52. Герье В.И. История римского народа. М., 2002. С. 216. Следует отметить, что данная точка зрения практически не встречается в современной литературе.
53. Albertini E. Les divisions administratives de l'Espagne romaine. Paris, 1923. P. 12-15; Tovar A. Iberische Landeskunde. Vol. I. Baden-Baden. 1974. S. 11 и далее; Leonard A.C. Roman Spain: Conquest and assimilation. Routledge, 1991.
54. О сопротивлении испанских племен см. также: Доценко Н.П. Римская агрессия в Испании и борьба испанских племен за независимость (154-133 гг. до н.э.): Автореф. дисс. канд. ист. наук. Ростов-на-Дону, 1965.
55. Точку зрения Г.В. Самнера и критику ее К. Бреннаном см.: Brennan. The Praetorship... P. 164-165. Развитие гипотезы Г.В. Самнера см.: Richardson J.S. Hispaniae: Spain and the Development of Roman Imperialism, 218-82 BC. Cambridge University Press, 2004.
56. Герье. Ук. соч. С. 216-217.
57. Praetores quattuor post multos annos lege Baebia creati, quae alternis quaternos iubebat creari. hi facti Cn. Cornelius Scipio C. Ualerius Laeuinus Q. et. P. Mucii Q. f. Scaeuolae.
58. In Hispaniis duabus Ti. Sempronio et L. Postumio cum iisdem exercitibus, quos habent, prorogatum imperium est...
59. Герье. Ук. соч. С. 217.
60. Crawford M. The Roman republic. Hassocks, 1978. P. 75.
61. Eo anno rogatio primum lata est ab L. Uillio tribuno plebis, quot annos nati quemque magistratum peterent caperentque. inde cognomen familiae inditum, ut Annales appellerentur.
62. См.: Daube. Op. cit. P. 68-70
63. Подробно о деятельности questio perpetua repetundarum и участия в ней претора см.: Badian. E. Roman Imperialism in the Late Republic. N.Y., 1971. P. 47; Brennan. The Pretorship... P. 237-238; Daube. Op. cit. P. 68-70; Mommsen T. Römisches Staatsrecht... I. S. 200; Lintott A.W. Judicial reform and Land reform in the Roman republic. Cambridge, 1992. P. 16-33; idem. Imperium Romanum: Politics and Administration. London, 1993. P. 99-107; Venturini C. Studi sul crimen repetundarum. Milan. 1979.
64. Brennan. The Praetorship... P. 239.
65. Реформа Суллы в области магистратуры преторов и, в целом, вся история претурь I в. до н.э., требует, на наш взгляд, отдельного, очень пристального, изучения.
66. Усложнением общественных отношений объясняет увеличение и дифференциацию магистратур и А.Б. Егоров. См.: Егоров А.Б. Рим на грани эпох: Проблемы рождения и формирования принципата. Л., 1985. С. 23.

EVOLUTION OF THE ROMAN PRAETORS' MAGISTRACY (367–122 BC)

O.A. Vlasova

The article shows series of the praeture evolution during 3rd – 2nd centuries BC. There have been analysed and considered stages of development within the magistracy and character of its changes. The year 122 BC is regarded to be the turning point of Roman praetorian history. First, the praetors' magistracy could not develop any more in the same way as far as it responded to the territorial growth of the state with the increase in praetors number. Second, for the first time the praetor received a purely judicial province, a constant court of blackmail cases. The further evolution of pretors' magistracy differs sharply from its development in 367–122 BC.

© 2009

Н.И. Соловьянов

САКРАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РИМСКИХ ВОИНОВ
В ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ ИМПЕРИИ

Статья посвящена анализу сакральных предпочтений римских воинов в кельтских и германских провинциях ранней Римской империи. Необходимость изучения такого аспекта истории Древнего Рима как религия и культы римской армии вытекает из стоящей перед историками задачи всестороннего изучения античных цивилизаций. Характеристика официального пантеона богов, анализ культов, отправлявшихся солдатами, офицерами и ветеранами, выявление различных верований и суеверий — все это позволяет значительно дополнить картину религиозной жизни общества того времени, а также представить ее во всей сложности и многогранности. К тому же, выявление факторов, определявших религиозное мировоззрение воинов и гражданского населения дает дополнительные сведения для выяснения таких вопросов, как этнический состав войск, материальное положение воинов, взаимоотношения завоевателей с местными племенами и народами, процесса романизации и эллинизации провинциалов. Данная публикация аналогов в мировой историографии не имеет¹. Этот регион составляли три территории — Германии, Галлии и Испании.

Германия в римскую эпоху — это область Европы к западу от Рейна. С севера ограничивалась Северным морем, на юге отделялась Дунаем от Норика и Паннонии, на западе — Рейном от Галлии, на востоке — Сарматскими горами от Сарматии. Юго-западная часть Германии стала известна римлянам с середины I в. до н.э. после Галльской войны Цезаря. Лучшее ее описание — в работе Тацита «Германия» (I в.). В представлениях римлян Германия была суровым и бесплодным краем, с непроходимыми болотами на севере и густыми лесами на юге, которые на протяжении от Рейна до Карпат назывались Герцинским лесом.

Сначала Германию населяли кельтские народы, позже с юга Скандинавии сюда пришли германцы, которых Тацит подразделял на три группы: ингевонов, герминонов и истевонов. Ингевоны обитали на берегах Северного и Балтийского морей, в их число входили фризы, хавки, саксы, авионы, эдусии, суардоны, тевтоны и другие племена. Герминоны жили в Средней Германии и по Дунаю и среди прочих племен включали в себя племена гермундугов, свевов, херусков, хаттов, семнонов и маркоманнов. В 58 г. до н.э. Цезарь разбил свевов во главе с Ариовистом, а в 55 г. до н.э. отбросил за Рейн узилетов и тенкеров. В I в. до н.э. германцы, жившие к востоку от Рейна, попали в зависимость от Рима, но римлянам не удалось до конца их покорить. В I в. от среднего Рейна до верхнего Дуная был выстроен римский пограничный вал. В III–IV вв. отдельные германские племена объединились в крупные племенные союзы алеманнов, саксов, франков, баваров, тюрингов.

Народы, говорившие на языках германской ветви индоевропейской языковой семьи в эпоху позднего бронзового века населяли Южную Скандинавию, Ютландию и Северную Германию между реками Эмсом и Одером и Гарцским горным массивом. В последние века до нашей эры начали продвигаться на юг и запад, вытесняя кельтов. Римские авторы называют множество германских племен — это батавы, фризы, хавки, херуски, хатты, маркоманны, гермундуры, свевы, готы, вандалы, франки, алеманны, саксы и др. Впервые германцы и римляне столкнулись при нашествии кимбров и тевтонов. Римляне потеряли несколько армий, варвары угрожали Италии, и лишь Гаю Марию удалось их победить.

К середине I в. до н.э. германцы уже продвинулись к Рейну и Дунаю. Их попыткам закрепиться в Галлии помешал Юлий Цезарь, которому принадлежит первое описание германцев и их страны. Римляне приложили много усилий, чтобы покорить Германию, и к 9 г. до н.э. под римским контролем находилась территория вплоть до Эльбы. В 9 г. до н.э. в Тевтобургском лесу германцы под командованием Арминия в ожесточенном сражении разгромили 3 римских легиона консула Публия Квинтилия Вара, и граница вновь отодвинулась к Рейну. К IV в. вторжения германских племен стали все более частыми, и они начали заселять приграничные земли Римской империи. Несмотря на постоянные контакты с римским миром, христианство проникало к германцам медленно. Его принимали только племена, поселившиеся на территории Империи, — готы, вандалы, бургунды и другие. Большинство племен приняло христианство в форме арианства.

Трансальпийская Галлия — историческая область в Западной Европе, в древности населенная галлами (римское название кельтов). Границами Галлии являлись: на западе — Атлантический океан, на юге — Пиренеи и Средиземное море, на востоке — Рейн и Альпы, на севере — Северное море. Земли Галлии были богатыми и плодородными — там выращивали фрукты, пшеницу, было много лесов, в рудниках добывали золото, медь, железо, свинец. Кроме основного населения — галлов, переселившихся туда с востока и относящихся к индоевропейским народам, в древности на западе Галлии между реками Роной и Гаронной жило иберийское племя аквитанов, на востоке — лигуры, к северу от реки Сены белги — смешанные племена кельтов и германцев. В конце

II в. до н.э. римляне захватили юго-восток Галлии и назвали его Провинцией (отсюда современное — Прованс). Большую часть Галлии покорил Юлий Цезарь.

Император Август Октавиан разделил Галлию на 4 части: Нарбоннская Галлия (Провинция — юг нынешней Франции), Аквитанская Галлия (юго-запад Франции), Лугдунская Галлия (со столицей Лугдунумом -совр. Лионом) и Арморика (терр. совр. Бретани — провинции на западе Франции). Позже Галлия делилась на 14, затем на 17 провинций. Там проживало много племен, названия которых впоследствии превратились в названия городов (например, Париж возник на месте обитания паризиев). Цизальпинская Галлия находилась в Италии между рекой По на юге и Альпами на севере.

Испания (возможно, от финикийск. — Кроличий берег) — историческая область на Пиренейском полуострове, на территории современных Испании, Португалии и Южной Франции. У греков именовалась также Иберией — по названию народа иберов из Северной Африки, в эпоху неолита заселивших южное и восточное побережье Испании. С иберами слились еще в доисторические времена пришедшие из Галлии кельты и образовали новый народ — кельтиберов. На юго-востоке и севере Испании жили также лигуры и лузитаны. Древнейшее свидетельство об Испании — в Ветхом Завете, где рассказывается о путешествиях финикийцев в богатый железом, оловом и серебром Таршиш (ныне в Андалусии). Первой колонией финикийцев на полуострове был г. Гадир (ныне Кадис).

После I Пунической войны восточное и южное побережье Испании было завоевано карфагенянами, форпостом которых стал Новый Карфаген. В ходе II Пунической войны Сципион Африканский изгнал их из Испании. Начиная со 195 г. до н.э. в страну вторглись римляне, подчинившие ее только к 133 г. до н.э. В 81–72 гг. до н.э. римлянин Квинт Серторий возглавил восстание лузитанов и кельтиберов против римского господства. При императоре Августе Октавиане Испания была поделена на три провинции: Испанию Ближнюю (Тарракону), Лузитанию и Испанию Дальнюю (Бетику).

Хотя этот регион состоял по большей части из внутренних провинций в нем размещалось довольно большое количество войск. Прежде всего это были легионы: IV Македонский, VI Vietr., X Сдвоенный, II Августов, XIII и XIV Ближнецов, XVI Перворожденный, I Германский, V Жаворонков, XX Валериев Победоносный, XXI Стремительный, VIII Испанский, VIII Августов, XI Клавдиев Благочестивый Верный, I Минервин, XII Перворожденный, VII Ближнецов, XXX Ульпианский, III Соранский², III Гальский³. В основном легионы располагались в Германии и Испании.⁴ Вспомогательные части: cohors I Flaviae,⁵ cohors Africani Caecilianis,⁶ cohors VIII | Breucorum,⁷ cohors I Ituraeorum,⁸ cohors I Thracum,⁹ cohors I Sequorum. | et Raurorum,¹⁰ cohors I Flavia Damascenorum milliaria equitata sagittariorum,¹¹ cohors III | Aquitania equitata civium Romanorum,¹² cohors II Gall — rum,¹³ cohors XXIII voluntariorum civium Romanorum,¹⁴ cohors I Germanorum Philippianae,¹⁵ cohors I Helvetiorum,¹⁶ ala | Scaevae,¹⁷ ala Gallorum Pertiana,¹⁸ ala I singularum | pia fidelis civium Romanorum,¹⁹ ala Sulpiana,²⁰ ala Agripiana,²¹ ala Claudia,²² ala I Flavia,²³ ala | Affrorum,²⁴ ala Asturum,²⁵ ala Bosporanorum,²⁶ alae Augustae | Ityraeorum,²⁷ ala Nori|corum,²⁸ ala Pannonio-

rum,²⁹ ala Tautorum victrix civium Romanorum,³⁰ ala Vocontiorum,³¹ ala Indiana, ala III Ast[u]rum,³² **numerus Cattarensium**,³³ numerus equitum Datmatarum Divitensium,³⁴ **numerus exploratorum Divitiesium Antoninianorum**,³⁵ numerus Brittonum Triputiensium,³⁶ numerus Hipponensium,³⁷ numerus I Felicium Iustinianorum.³⁸

В плане религиозной практики римских воинов источники показывают следующую картину:

ILS 2267. Галлия 44 г. Ti. Caesaris | divi Aug. f. Augusti | miles missicius, T. Iulius | Festus, militavit annos XXV | in legione XVI, decreto decurion. | accepit frumenti m. L. balneum et | sui gratuitum in perp. et aream in|ter duos (*sic*) turres per P. Pusonium Pere|grinum IIIvir. et XI vir. adsignatam.

ILS 2335. Испания 216 г. imp. Caesari | M. Aurel. Anto|nino Pio Feli|ci Aug., Parthic. | max., Brit. max., | German. max., | pontif. max., | trib. pot. XVIII, | cos. III, imp. III, | p. p., proc., | equites, in | his actarius | leg. VII Gem. Ant. p. fel., de|voti numini | maiestatiq. eius. (*In latere*) dedicat. | VII k. Oct. | Cattio Sab ino II et Cor. | Anullino | cos.

ILS 2492. Германия 141 г. imp. Caesari divi | Hadriani fil., div. Tr. | nepo., Tito Ael. Hadri|ano Antonino Aug. | Pio pontif. maximo | p. p., consul. III, tribun. | pot. III, ala I singular. | p. f. c. R.

ILS 2371. Испания 200 г. I. o. m. | pro salute impp. | L. Septimi Severi | et M. Aur.Antonini | Augg. | et Tul. Aug. matr. cas., | sub cura Fl. Muciani | 7 fr., M. Firmidius Specta|tus fr. leg. II Ital. p. f., | optio consacravit | item dedicavit, | III idus Apr. Severo et Victor. | cos.

ILS 2418. Галлия 164 г. pro salute [t]mp. n., | I. o. m. | ceterisque diis | et Genio loci, | M. Verecundini|us Simplex 7 leg. | XXX Ulp., curam | agens strato|rum et peditum | singularium cos., | v. s. 1. I. | Macrino et Ce[l]so | cos.

ILS 2350. Германия 225 г. in h. d. d. pro | salute imp. Severi | Alexandiri (*sic*) Aug., deo | Apollini Dyspro lu. Soliq. de. milites leg. | XXX U. v. p. f., sub cura | agent. T. F. Apri Comjmodiani leg. Aug. p. p. et | Cannuti Modesti leg. | leg., Sept. Mucatra | imag. et Sept. Callus | et Sept. Mucatra et | Sept. Deospor et Sept. | Sammus et Sept. Mucatra | candidati⁷ v. s. L m., | Maximo it. et Aeliano cos.

ILS 2472. Германия II в. pro salute imp. M. Au|rel. [Commo]di Antonini | Pii Felicis, | Fortunae reduci | leg. XXII Pr. p. f., C. Gentil|ius Victor vet. leg. | XXII Pr. p. f., m. h. m., negotjator gladiarius, | testamento suo fieri | iussit ad HS- n. VIII mil.

ILS 2605. Германия III в. in h. d. d., deae | Fortunae sa|ncte balinealri reduci, Val|erius Valeri|anus trib. coh. I Germano|rum Philippian|ae votum pos|uit, impp. dd. n|n. Philippis Aug|g. III et iterum | cos., 1. 1. m.

ILS 2401. Германия 184 г. in h. d. d. | (*imago Genii*) Genio bf. cos. G. s. et loci, Concord.var. | stat. C. lul. Adventus | bf. cos., im[p.] !!!!!!!!!!!!! Aug. III et Burro cos. | v. s. 1. 1. m., | tem[p]l. rest.

ILS 2293. Галлия II в. I. o. m. | vexiliatio | [l]eg. VII G. f., | [s]ub cura | [I]uni Victo[r]is 0 leg. ei[u]sd., ob na[t]alem aquilae.

ILS 2614. Германия 192 г. I. o. m. | vexil. | coh. I | Seq. et Raur. | eq. sub cur. | Anton.Nata[l]i[s] 7 leg. XXII P. | p. f., ob burg. explic. v. s. 1. 1. m.

ILS 2294. Германия II в. I. o. m. | Sabasio | [c]onservatori, | honori aquilae | leg. XXII Pr. p. f. | Germanus | . . . | . . . | . . .

ILS 2297. Испания I в. I. o. m., | Iunoni, Minervae, | Genio praetorii | consularis, | diis p[enat]ibus, | T. Fl. Titianus leg. Augg. | pr. pr. | [et] ia | eius | dicaverunt.

ILS 2299. Испания II в. I. o. m., | Soli invicto, Libero | patri, Genio praetor., | Q. Mamil. Capitolinus | iurid. per Flaminiam | et Umbriam et Picenum, | leg. Aug. per Asturiam et | Gallaeciam, dux leg. VII [G.] p. [f.], praef. aer. Sat., pro salute | sua et suorum.

ILS 2435. Германия 185 г. I. o. m. | et Iunoni | reginae | T. Albanus | Primanus sig. | leg. XXII Pr. p. f. | optio nava|liorum pro | se et suis | v. s. 1. 1. m. | Materno et | Bradua cos.

ILS 2626. Галлия II в. I. o. m. | et lun. reg., | Finitius Fide|lis mil. | n. Cadda|rensiu| in suo | posit, | Fusco et | Dextro cos.

ILS 2584. Германия II в. Minervae | aeneatores | coh. I Seq. | et Raur. eq. | v. s. 1. 1. m.

ILS 2603. Галлия. II в. M. m. | L. Naevius | Verus | Roscianus | praef. coh. II | Gall. eq., | votum ex | Britannia | rettulit | 1. m.

ILS 2402. Галлия II в. Mercurio | L. Cominius | Pollio miles | leg. XIII Gem. | beneficiarius | legati consularis, | aram et tectum | v. s. 1. m.

ILS 2416. Испания 182 г. Marti campestri sac. | pro sal. | imp. M. Aur. Commodi | Aug. et equit. sing. | T. Aurel. Decimus | 7 leg. VII G. Fel., praep. simul etcamp. Dedic. k. Mar. | Mamert. et Rufo cos.

ILS 2585. Германия III в. Marti et Victo|riae | Soemus Severus | cornicul. coh. I Fl. | Damas. oo eq. sa[g], | v. s. 1. 1. m.

ILS 2414. Германия 196 г. deae Dianae | C. Lucilius | Messor mil. | leg. XXII Pr. f. | cus. basil., | Dextro et | Prisco cos.

ILS 2602. Германия I в. Apollini et Aes|culapio, Salut., | Fortunae sacr., | pro salute L. Pe|troni Florenti|ni praef. coh. IIII | Aq. eq. c. R. M. Ru|brius Zosimus | medicus coh. s. s. | domu Ostia [T]i[b]er. v. s. 1. 1. m.

ILS 2458. Германия II в. Hercu|li | L. Calpur|nius Projclus leg. Au[g.] | leg. I M. p. f. | [p]eracto ope|[r]e valetudinar[t].

ILS 2489. Испания. II в. Herculei d. [d.] | milites Africa[ni] | Caecilianis, | mag. curavit | C. Saltorius C. f.

ILS 2613. Галлия 148 г. Fortunae | Respicienti sacr. | Nasellius Pro|clianus 7 leg. | VIII Aug., praep|positus chor. | I Heivetiorum | Torquato et Iuliano cos.

ILS 2624. Германия 146 г. Nymphis n. | Britton. | Triputien. | sub cura | M. Ulpi Malc|hi 7 leg. XXII Pr. p. f.

ILS 2289. Испания II в. Genio | leg. VII [G. f.] | L. Attius | Macro | leg. Aug.

ILS 2298. Галлия II в. dis conser|vatorib. Q. Tar|quitius Gatu[l]us leg. Aug., cuiu[s] | cura praeto[r]ium in ruina[m co]n|lapsuni ad [no]v|am faciem. | restitut[tum est].

ILS 2334. Германия 231 г. bonum eventum | ee. qq. leg. XXII Pr. p. f., | Albanus Agricola | et Macrinus Iuli|[a]nus qd. cives Sumelo., | [Po]mpeiano et Paelignian. | cos.

ILS 2411. Галлия 249 г. deae Eponae ma|tri? . . pilius Restio m[il. | Z]leg. XXII Antoni|[ni]anae P. p. f. immu|[ni]s cos., curas al|ge|ns vico Salod., | XIII kal. Septemb. | d. n. Antonino | II et Sacerdoffe | II cos. | v. s. 1. m.

ILS 2417. Галлия 147. Eponab. et | Campeslrib. sacr. | M. Calventius | Viator 7 leg. III F. f., | exerc. eq. sing. | C. Avidi Nigrini | leg. Aug. pr. pr. | v. s. 1. m.

ILS 2604. Германия III в. Campestribus | sacrum | P. Quintius L. fil. | Quir. [Fi]rminus | domo Sicca | Veneria, trib. | coh. XXIII vol. c. R.

ILS 2536. Германия. II в. deae Vagdaver. Custi., Sim[p]li[c]ius Super dec. alae Vocontior. | exerci[t]uus Britannici.

ILS 2811. Испания III в.+ Buraido millex | de num. Hipp. Reg., | vixit in pace | ann. XL, milita[bit] XCII quiebi | sbd. III n. Iul. indi[t]io[n]. nona.

ILS 2812. Испания III в. -+- mem. Fl. Ziperis | tribn. n. prm. fel. | lust., depositus est | in pc. agens tribu[n]atu Rusg. ann. XII.

ILS 2360d. Германия III в. (*aquila*) m. | Aur. Dizza c. a. | leg. II Part 7 III p. | post[er.], v[ix.] ann. | XXXVI [di]es . . II, mi[l.] | ann. [X]III, [Aurel.] | Muc. [mil.] | leg. s. s. 7 | et Aurel. Pyrr[us] | heredes frat. | posuerunt.

Мы имеем посвящения императорам: Тиберию, Марку Аврелию, Адриану, Луцию Северу и Марку Антонину, а также изваяния богам в честь божественного дома и за здоровье императоров Юпитеру и другим богам, Гению поселения, Аполлону, Фортуне. Затем следуют памятники высшим богам римского пантеона Юпитеру Наилучшему Высочайшему, в том числе в синкретичных связях с воточными божествами Сабазием и Митрой (*Soli invicto*), бывшими покровителями династии Антонинов-Северов, богам Капитолийской триады (Юноне, Минерве), а также Меркурию, Марсу, Марсу и Виктории, Диане, Аполлону, Геркулесу, нимфам, гениям, богам хранителям (*dis conservatoribus*), кельтским богам — покровителям коневодства и конницы Эпоне и Кампестерам, германскому божеству Вагдаверу. Самое необычное — это два христианских надгробия III в., из Испании не имеющих аналогов в других регионах империи так как христиане до IV века в римской армии не служили, считая это тяжким грехом. Интересным так же представляется надгробие с изображением священного символа римских легионов — Орла.

Далее идут обычные надгробия с посвящениями богам Манам, подземным Манам и Памяти:

ILS 2407. Германия II в. d. m. | et memoriae aeternae | Titi Vetti Decimini vete[r]ani leg. VIII immuni | consularis, hominis | optimi et verecundissimi | et probissimi, | Mercurialia Casata | coniugi karissimo, cum | quo vixit annis XXIII dieb. | XXV, et Decimina filia | vivae ponendum cura[ver]unt et sub ascia de[dicaver]unt.

ILS 2132. Испания III в. Memoriam Fl. Eusebius | in re sua sibi et suis incolumis | fecit, quique urbanis cohortibus | inculatae in Campaniae | usque v. c. consularis exornans | principatum stipendiis ratione | decursis inplevit militiam.

ILS 2772. Испания III в. memoriae | Vai. CI. Quinti | pp. leg. U Itai., | duci leg. III Ital., | duci et praep. leg. III | Aug., viro innocen[t]issimo, | Iul. Eutychianus | et Iui. Auxanon | alumn.

ILS 2124. Галлия II в. d. m. | et memoriae [Titi Iuli Virilis vet. | cor. XIII urbana, | misi (*sic*) honesta miss., (Titus Iulius | Verinus patri | carissimo et pi[en]tissim. et Titia | Hilara p. c. et sub | asc. dedicaverunt (*ascia*).

ILS 2125. Галлия II в. d. m. | Sex. Cossutio [Sex. fil. Quirin. | Primo emerito | ex coh. XIII urb., | T. Silius Hospes | signifer coh. | eiusd. amico | posuit.

ILS 2126. Галлия II в. d. m. | M. Aquini Verini | optionis karc[e]jris ex cohort. XIII |

urban., Bononi|us Gordus medi|cus castrensis | et M. Accius Modes|tus et Iulius Mater|nus milites hered. | faciend. cur.

ILS 2309. Галлия II в. d. m. | Aur. lustino militi | leg. II Ital., и in exp. | Daccisca, an. XXIII, | Aur. Verinus vet. et | Mess. Quartina pa|rentes fecerunt.

ILS 2310. Галлия II в. d. m. | Aur. Vitali | mil. leg. III FL, | stip. VII, vixit | ann. XXV, agens | expeditione | Germaniae, Fl|avius Proc|lus mil. leg. s. s., | secundus hel|res contuber|nali bene mere|nti] f. c.

ILS 2312. Галлия II в. d. m. | et memoriae aeternae | Attoni Constantis | vet. leg. XXII P. p. f., miss|us honesta missio|ne, castris inter ce|teros convetera|nos suos revocitus (*sic*), | quique bello inter|fectus obiit. Attia [Florentina con|iugi carissimo | et sibi viva ponen|dum curavit et sub | ascia dedicavit.

ILS 2313. Галлия II в. d. m. | T. Camul. L. f. Laveni¹ | emeriti leg. III Gallic. |honesta missione do|nati ab imper. Antonino | Augusto Pio et ex volum-tate | imp. Hadriani Aug. tor|quibus et armillis aureis suffragio legionis | honorati, Camulia Soror et Partegoria . . ro. .e [ob] | merita eius, patrono op|timo et piissimo.

ILS 2369. Испания II в. d. m. Fulv[to C]apratino ex p[rovi]ncia | Baetic[a r]alicensi, robato in leg. | VI Ferra[t.], tra[ns]lato frum. | in leg. VII G. p. f., | facto [b. f.] cos., | militavit ann. | XXI, vixit ann. | XXXX, Ful. Corne|lianus lib. pat. \ be. me. fec.

ILS 2383. Испания II в. d. m. | Iulio Fl|avino co|m. I. VII G. f., | quaestionario, am|ico carissi|mo, Here|nius Rog|atus.

ILS 2384. Испания III в. d. m. | L. Gargilio Rufo | com. ab actis | civilib., homini | optimo et tibnes|tissimo.

ILS 2386. Германия II в. d. m. | T. Fl. Primaus patri, et | Traian. Clementinae | matri, et | T. Fl. Clementi fratri | mil. leg. III Italic. | exacto cos., | qui vixit annis XXIII, | T. Fl. Martialis sibi | et parentibus suis | vivos fecit.

ILS 2389. Галлия II в. [d. m.] | et memoriae aet[er]nae Celerini Fide[lis] | civis Batavi, mil. l[eg.] | XXX, exacti proc. p. L., [q] ui vixit ann. XXXX, m[o]riens reliquit super[sfi]tes liberos tres, Cel[e]rinius Augend[us | e.] vir, a. mill. fratri [pi]ssimo et Matur[ini]a Pia coniugi ca|rissimo facien|dum curarunt | [e]t | sub ascia dedicav[e]runt.

ILS 2404. Галлия II в. d. m. | Umidii Aviti milit. | leg. VII Gemin. felicitis, | beneficiari | Iunii Omulli consular., | cura T. Vitrasii Pollion. | legati Aug.

ILS 2407. Галлия III в. d. m. | et memoriae aeternae | Titi Vetti Decimini vete|rani leg. VIII immuni | consularis, hominis | optimi et verecundissimi | et probissimi, | Mercurialia Casata | coniugi karissimo, cum | quo vixit annis XXIII dieb. | XXV, et Decimina filia | vivae ponendum cura|verunt et sub ascia de|dicaverunt.

ILS 2430. Германия II в. d. m. | Fi. Amabil. pollioni leg. | III, v. an. XL, Fl. Amando fi., | v. an. III, et Fl. Constanti vivo, Fl. Maternina | coniux f. c. | 0. s. t. t.l.

ILS 2434. Галлия III в. d. i. m. | Aurelius | Iovinus | veter. Jeg. | XIII Gem., | mil. torquatus | et duplarius, | emesis sup., | Aurel. Urse | coiugi | karissime.

ILS 2560. Галлия II в. d. m. | Catavigni | Ivomagi f., | militi coh. | III Britan|norum 7 Gesati, | vix. ann. XXV, | sti. VI, exerci|tus Raetici, | Paternus | h. f. c. | commilitoni | carissimo.

ILS 2629. Испания III в. d. m. | Aur. Maximi | exar. num. Dal. | Divit., qui vix. | ann.XX, | Aur. Victorin. Э posuit.

ILS 2632. Германия II в. d. m. | Togio Stat|uto militi j numeri expl|oratorum | Divitiesium | Antoninia|norum, stip|endiorum | XVIII, Togia | Faventina | soror et | heres | [frat]ri [piissi]mo.

ILS 2632. Германия II в. d. m. | Togio Stat|uto militi j numeri expl|oratorum | Divitiesium | Antoninia|norum, stip|endiorum | XVIII, Togia | Faventina | soror et | heres | [frat]ri [piissi]mo.

ILS 2754. Германия II в. d. m. | T. Fl. Salviani | ex|praef. explora|torum Divitiensium, | militiae quartae, | equiti Romano, | Baebius Isidorus | Э leg. amico | f. c.

ILS 2777. Галлия II в. d. m. | Florio Baudioni viro ducenario, | protectori ex ordinario leg. II Ital. | Divit., vix. an. XL mil. an. XXV, Val. | Vario optio leg. II Italice Divit | parenti karissimo | m. f. c.

ILS 2788. Галлия III в. bene pausanti in pace, Fl. Memorio v. p. qui milit. | int. Iovianos annos XXVIII, pro. dom.¹ an. VI, prae.² lanciaris se[nioribus] ...rib. an. III, comes ripe an. I, com. Mauret. Ting. an. IIII, | vix. an. LXXV, Praesidia coni[uno]; marito dulcissimo.

ILS 2790. Галлия III в. b. m. in pace, Fla. Higgo scutarius scola tertia, qui vixit annus p. m. XXV, et militavit annus VI, cocnatus dulcissimus sororio amantissimo c. u. m. p.

ILS 2793. Галлия II в. d. m. | Acipe (*sic*) nunc, | frater, supre|mi munus h|onoris Val. | Vasse exarco | in vexil. eq. | Stablesianoru|m, militavit | annos XXV | m. V d. XVII, vixit | an. XXXXIIII m. VII | d. XIII, Val. Donatus | fratri pientissimo | d. s. p.

ILS 2772. Испания III в. memoriae | Vai. CI. Quinti | pp. leg. U Itai., | duci leg. III Ital., | duci et praep. leg. III | Aug., viro innocenjtissimo, | Iul. Eutychianus | et Iui. Auxanon | alumn.

Таким образом, мы имеем посвящения императорам, затем следуют памятники высшим богам римского пантеона, кельтским богам, германскому боже-ству Вагдаверу. Самое необычное — это два христианских надгробия III в. из Испании, не имеющих аналогов в других регионах империи, так как христиане до IV века в римской армии не служили, считая это тяжким грехом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дополнительно см. Соловьянов Н.И. Религиозная практика римских воинов в I—III вв. Красноярск, 2006; Соловьянов Н.И. Римское религиозное сознание и его отражение в пантеоне армии в I—III в. Красноярск, 2007.
2. ILS 2226. Галлия. III в. L. Firmio L. f. | prim. pil., tr. mil., | IIIvir. i. d., | colonia deducta | prim. pontifici, [legio III Sorana | honoris et virtutis | caussa.
3. ILS 2313. Галлия II в. d. m. | T. Camul. L. f. Laveni¹ | emeriti leg. III Gallic. | honesta missione do|nati ab imper. Antonino | Augusto Pio et ex volum-tate | imp. Hadriani Aug. tor|quibus et armillis aure|is suffragio legionis | honorati, Camulia Soror et Partegoria . . ro. .e¹ [06] | merita eius, patrono optimo et piissimo.
4. Соловьянов. Религиозная практика римских воинов в I—III вв. С. 38-40.
5. ILS 2119. Германия. II в. M. Curvelius | M. fil. Aniens. | Robustus mil. | cohort. I Flaviae | urban. O Herenni, | testamento sibi fieri iussit. Н. p. c.
6. ILS 2489. Испания. II в. Herculei d. [d.] | milites Africa[ni] | Caecilianis, | mag. curavit C. Saltorius C. f.
7. ILS 2559. Германия I в. Marcinus Sur|conis f. Breucus, | mil. ex coh. VIII | Breuc. ann. XXXV, | stip. XII, h. s. e.

8. ILS 2562. Германия. I в. (*sagittarius*) Monimus | Ierombali f., | mil. chor. I | Ituraeor., | ann. L, stip. XXI, | h. s. est. ‘
9. ILS 2569. Галлия. II в. C. Iulius C Gale|ria Baccus Lugu|duni, mil. coh. I Th|racum, ann. XXXIIX, | stip. XV, Antistius | Atticus et Bassius | Communis h. f. c.
10. ILS 2584. Германия II в. Minervae | aeneatores | coh. I Seq. | et Raur. eq. | v. s. 1. 1. m.
11. ILS 2585. Германия III в. Marti et Victo|riae | Soemus Severus | cornicul. coh. I Fl. | Damas. oo eq. sa[g], | v. s. 1. 1. m.
12. ILS 2602. Германия I в. Apollini et Aes|culapio, Salut., | Fortunae sacr., | pro salute L. Pe|troni Florenti|ni praef. coh. IIII | Aq. eq. c. R. M. Ru|brius Zosimus | medicus coh. s. s. | domu Ostia [T]i[b]|er. v. s. 1. 1. m.
13. ILS 2603. Галлия. II в. M. m. | L. Naevius | Verus | Roscianus | praef. coh. II | Gall. eq., | votum ex | Britannia | rettulit | 1. m.
14. ILS 2604. Германия III в. Campestribus | sacrum | P. Quintius L. fil. | Quir. [Fi]rminus | domo Sicca | Veneria, trib. | coh. XXIII vol. c. R.
15. ILS 2605. Германия III в. in h. d. d., deae | Fortunae sa|ncte balinealri reduci, Val|lerius Valeri|anus trib. c|oh. I Germano|rum Philippian|ae votum pos|uit, impp. dd. n|n. Philippis Aug|g. III et iterum | cos., 1. 1. m.
16. ILS 2613. Галлия 148 г. Fortunae | Resipienti sacr. | Nasellius Pro|clianus 7 leg. | VIII Aug., praepositus chor. | I Heivetiorum | Torquato et Iuliano cos.
17. ILS 2490. Галлия III в. Q. Anchari | C. f. Pol. | Narbones., eques, | evocatus, annor. | nat. XXIII, ala | Scaevae.
18. ILS 2491. Германия I в. [Neronis | Claudii | Cae|saris Aug. Ger. im[p., L. A]n|tistio Veter[e] l|eg. A[ug. | pr]o [pr.] Q. V[o]l|usio Satur|nin[o et] Corn. Sc[i]p. cos. | ala Ga[llo]r. Petriana per | C. Iulium Augurinum | praefectum.
19. ILS 2492. Германия 141 г. imp. Caesari divi | Hadriani fil., div. Tr. | nepo., Tito Ael. Hadri|ano Antonino Aug. | Pio pontif. maximo | p. p., consul. III, tribun. | pot. IIII, ala I singular. | p. f. c. R.
20. ILS 2502. Галлия II в. (*vir in lecto iacens*) M. Aemilius Durises eq. al. | Sulp. tur. Nepotis, an. XXXVI | stip. XVI, heredes ex t. f. c. (*calo equum ducens*).
21. ILS 2503. Германия. Ib. (*eques sequentibus duobus peditibus, vel servis*) PartUS Mutii f. | eques ala Agripi|ana natione Trever, | annoru. XXXV stip. | IIII, hic situs est, | fratres posuerunt.
22. ILS 2504. Германия II в. (*eques, hostis victus, - iuxta: tuba*) Andes Sex. f. j cives Raeti|nio, eq. ala | Claud., an. XXX, stip. V, h. s. e. H. f. c.
23. ILS 2507. Галлия II в. Muranus | eq. ala I Flavia , | Andiouri f., civis | Secuanus, stip. XXII | ... n
24. ILS 2508. Германия II в. (*vir in lecto iacens*) L. Crispi f. cives | Marsacus eq. alae | Affro. turma Flavi, | ann. XXVIII stip. VIII, | h. f. c.
25. ILS 2509. Галлия II в. (*eques*) Albanus Excingi f. eques | ala Asturum, natione Ubis, | stip. XII an. XXXV, h. s. est. Rufus frater et Alba.
26. ILS 2510. Галлия II в. Scaurus | Ambitouti f. | domo Nantuas, | eques ala | [B]osphoranorum, | h. [s.] e.
27. ILS 2511. Германия. III в. Bargathes | Regebali f. | eq. alae Aug. | Ityraeorum do|mo Ityraeus, an. | XXV stip. V, h. s. e. | Zanis dec. et Bar|amna Beliabi f. | et Bricbelus fratres | heredes posierunt.
28. ILS 2512. Германия II в. (*eques hostem prostratum interficiens, pone servus*) T. Flavius Bassus Mucalae | f. Dansala, eq. alae Nori|coru. tur. Fabi Pudentis, | an. XXXXVI stip. XXVI, h. f. c.
29. ILS 2513. Галлия II в. (*eques, hostu prostratus*) Ti. Claudius M[i]n|tai f. Cilius Lusi|tanus, eques aia|e Pannoniorum I, | v. a. XLV, militavit | a. XXVII, h. s. e., h. p.

- Claudia Primigeni et Fortunata l. l.
30. ILS 2516. Испания II в. (*eques hastatus, infra iacet hostis caesus*) Iulius Lon|ginus Doles | Biticenti f., Bessus, eques ala | Tautor. vic. c. R. e.*, | an. XL aer. XXII, h. s. e. | Sulpicius Susulla et Fuscus Bitius | h. ex t. f. c.
 31. ILS 2536. Германия. II в. deae Vagdaver. Custi., Sim[p]li|cius Super dec. alae Vocontior. | exerci[t]uus Britannici.
 32. ILS 2542. Германия. I в. d. m. M. Ulpio cl. fil. sporo medico alar. | Indianae et | tertiae Ast[u]rum | et salariario | civitati[s] splendidissimae | Ferentiensium, | Ulpus Protog[e]nes | lib. pat. b. m. f.
 33. ILS 2626. Галлия II в. I. o. m. | et lun. reg., | Finitius Fi|delis mil. | n. Cadda|rensium | in suo | posit, | Fusco et | Dextro cos.
 34. ILS 2629. Испания III в. d. m. | Aur. Maximi | exar. num. Dal. | Divit., qui vix. | ann.XX, | Aur. Victorin. Э posuit.
 35. ILS 2632. Германия II в. d. m. | Togio Stat|uto militi j numeri expl|oratorum | Divitiesium | Antoninia|norum, sti|plendiorum | XVIII, Togia | Faventina | soror et | heres | [frat]ri [piissi]mo.
 36. ILS 2624. Германия 146 г. Nymphis n. | Britton. | Triputien. | sub cura | M. Ulpi Malc|hi 7 leg. XXII Pr. p. f.
 37. ILS 2811. Испания III в. Buraido millex | de num. Hipp. Reg., | vixit in pace | ann. XL, milita|bit ХСII quiebi | sbd. III n. Iul. indi[t]io]n. nona.
 38. ILS 2812. Испания III в. mem. Fl. Ziperis | tribn. n. prm. fel. | lust., depositus est | in pc. agens tribu|natu Rusg. ann. XII.

SACRAL VIEWS OF ROMAN WARRIORS FROM THE WESTERN PART OF THE EMPIRE

N.I. Solovjanov

The author analysed the dedications to emperors and main deities of the Roman panteon, Celtic Gods and German deity Vagdaver. The most unusual things are two Christian grave-stones of the 3rd century from Spain. They don't have analogy in the other regions of the Empire, because the Christians didn't serve in the Roman army until the 4th century A.D.

© 2009

Ю.Б. Циркин

ГАЛЛИЕН И СЕНАТ

Правление Галлиена считается пиком кризиса Римской империи¹. Действительно, в это время империю потрясли многочисленные военные мятежи и варварские вторжения, стала ясной финансовая катастрофа, а пленение персами Валериана явилось ярким знаком резкого ослабления государства. Этот разгром и постыдный факт пленения римского императора стали сигналом к многочисленным узурпациям². Империя разваливалась. На западе и востоке образовались фактически независимые государства — Галльская империя и Пальмирское царство, и Галлиен был вынужден с этим смириться. И если он пятнадцать лет смог усидеть на троне, то только благодаря своей неукротимой энергии. И одним из проявлений этой энергии явились реформы, которые он был вынужден провести, в том числе сенаторскую реформу.

Приход к власти Валериана и Галлиена не предвещал сенату ничего плохого. В отличие от ряда предыдущих императоров, сделавших свою карьеру исключительно в армии, Валериан и Галлиен вышли из сенаторской знати. Род Лициниев был довольно древним, а сам Валериан породнился с еще более в то время влиятельным родом Эгнациев³. Подробности карьеры Валериана неизвестны, но ясно, что он занимал и гражданские, и военные посты, в том числе был консулом-суффе́том⁴. В 238 г. Валериан, бывший тогда квестором Гордиана, был им послан из Африки в Рим с сообщением о своем провозглашении императором, и он сыграл значительную роль в событиях этого года, по крайней мере, в их начале⁵. При Деции карьера Валериана пошла вверх. В это время Валериан был, очень вероятно, принцепсом сената (SHA Val. 5, 4). Зонара (XII, 20) пишет, что Деций поручил Валериану руководство делами (διοίκησις τῶν πραγμάτων). Что это за τὰ πράγματα, из краткой заметки Зонары неясно. Предполагают, что выражение διοίκησις указывает, прежде всего, на финансовую реформу⁶. Однако это слово имеет и более широкое значение. Например, Зосим (I, 60, 1) пишет, что Аврелиан после победы над Пальмирой поручил префекту Месопотамии Марцеллину администрацию (διοίκησιν) всего Востока. Автор биографии Валериана рассказывает, что сенат в 251 г. в ответ на послание Деция единогласно постановил сделать Валериана цензором. Но когда Деций на основании этого сенатусконсульта предложил ему этот пост, тот решительно отказался, заявив, что только авгу́сты (т.е. Деций и его сын) должны заниматься всеми делами (SHA Val. 5, 4-6, 9). Из речи Деция, обращенной к Валериану, видно, что под цензурой подразумевалось ведение практически всех гражданских дел, включая контроль за сенаторами всадниками, руководство финансовыми вопросами, назначение чиновников, кроме префекта Рима и ординарных консулов, снабжение армии оружием и даже общее суждение о положении в государстве, т. е. по существу почти вся гражданская сфера императорской власти. В случае принятия Валерианом этого предложения он на деле становился соправителем Деция⁷. Вся история с посланием Деция, решением

сената и отказом Валериана обычно считается новеллой, не имевшей отношения к реальности⁸. Но в некоторой степени полномочия, предлагаемые Валериану, можно сопоставить с τὰ πράγματα, о которых пишет Зонара. Видимо, διοίκησις τῶν πραγμάτων и было руководство всей гражданской сферой власти. В трудных условиях, сложившихся в Империи, Деций мог, действительно, попытаться создать пост своего «заместителя по гражданским делам», который действовал бы в согласии с сенатом. Совсем не исключено, что новая должность фактического заместителя императора должна была принять форму древней цензуры⁹. Кандидатура Валериана могла быть вполне подходящей. Чем в таком случае вызван отказ Валериана, неясно. Вполне возможно, что он понимал двусмысленность положения, в каком он оказался бы в случае действительного своего назначения на этот пост, ибо при наличии полномочий у него не было бы реальных рычагов власти. К тому же, официальным представителем императора в Риме был оставлен его младший сын Гостилиан, при котором находилась его мать Геренния Этрусцилла в качестве августы¹⁰, и как бы сложились отношения между императрицей и «гражданским императором» никто, в том числе и сам Валериан, предсказать не мог. Как бы то ни было, значительная роль Валериана в правление Деция и его авторитет в сенате едва ли надо подвергать сомнению.

Сохранил Валериан и доверие Требониана Галла, который поручил ему командование войсками на Рейне и в Реции¹¹. В еще большей степени роль Валериана проявилась в 253 г. Когда Требониан узнал, что против него выступил Эмилиан, он приказал Валериану с войсками, стоявшими в Кельтике и Германии, т. е., вероятно, на Рейне и в альпийском регионе, двинуться против узурпатора (Zos. I, 28, 1). Требониан погиб раньше, чем Валериан со своими войсками успел вмешаться в события, и сенат признал императором Эмилиана, и за ним последовали провинции. Египетские папирусы уже начали датироваться по его правлению¹². Однако Валериан не прекратил свой поход. Своими войсками он был провозглашен императором, после чего двинулся с ними в Италию. Эмилиан был убит между Сполетием и Римом (Epit. 31, 2), и Валериан был, в свою очередь, признан сенатом. В сложившейся ситуации сам Валериан вполне мог чувствовать и представлять себя не только законным императором (в противоположность узурпатору Эмилиану), но и мстителем за Требониана¹³. Во всяком случае, погибший вместе с отцом сын Требониана Волусиан, тоже бывший августом, был обожествлен¹⁴.

Сенат не только, как это было обычно, признал его, но и объявил цезарем его сына Галлиена (Aug. Vict. Caes. XXXII, 1-3; Eutrop. IX, 7; Oros. VII, 22, 1). То, что Галлиен сначала был лишь цезарем, сейчас совершенно доказано, и это подтверждает историчность сообщения Аврелия Виктора и Евтропия¹⁵. И это заставляет внимательнее посмотреть на это сообщение. Историк говорит, что Валериану власть передают воины (milites... Licinio Valeriano imperium deferunt), а Галлиена сенат делает цезарем (Gallienum senatus Caesarem creat). Глагол creo всегда подразумевает чье-либо активное действие. Так, в «Эпитоме» упоминается, что Магненций сделал (creavit) цезарем своего родственника Децентия. Таким образом, судя по Аврелию Виктору, первоначальным источником власти Валериана была армия, а его сына — сенат. Это, на первый взгляд, противоре-

чит сообщениям «Эпитомы» (32, 3) и Зосима (I, 30, 1). В первой говорится, что Валериан Галлиена сделал (fecit) августом, а второй сообщает, что Валериан избрал (αἵρεται) своего сына Галлиена соправителем (της ἀρχης κοινώνον). В действительности же речь, по-видимому, идет о нескольких разных эпизодах. Можно думать, что Валериан был провозглашен императором еще до гибели Эмилиана, хотя тогда сенат едва ли признал его. Недаром свои трибунские полномочия Валериан и Галлиен отсчитывали свои трибунские полномочия со времени смерти Требониана¹⁶. Но после того, как армия Эмилиана перешла на сторону нового претендента, а сам император погиб, руки у сената были развязаны. Зосим (I, 29, 2) подчеркивает, что Валериан пришел к власти с всеобщего согласия (κοινῇ γνώμῃ). А это означает, что Валериана признали не только воины обеих армий, но и сенат. И сделал он это явно с удовольствием.

Возможно, что значительную роль в этом выдвижении сыграл Л. Эгнаций Виктор Лоллиан. Это был заслуженный сенатор, прошедший чуть ли не всю лестницу сенаторских должностей, в том числе консула-суффекта. Он был дядей первой жены Валериана Эгнации Маринианы и, следовательно, двоюродным дедом Галлиена¹⁷. Недаром уже в следующем 254 г. он был сделан префектом Рима, что делало его одним из самых высших лиц государства¹⁸. Это выдвижение могло быть связано не столько с родством с новыми императорами, сколько с его ролью в событиях предыдущего года и быть наградой за нее.

Однако положение в империи было очень сложным, и события скоро показали, что одному августу справиться с ними было очень трудно. И тогда Валериан пошел на провозглашение своего сына уже не цезарем, а равноправным с ним августом. Если верить Зосиму, он пошел на это, убедившись в очень плохом состоянии дел¹⁹. Судя по сообщениям «Эпитомы» и Зосима, в этом сенат уже практически роли не играл. Реальная ситуация оказалась важнее даже не юридической видимости (она, вероятнее всего, была соблюдена), а фактической сути. Это произошло вскоре после прибытия Валериана в Рим осенью того же 253 г.²⁰ Промежуток времени, в течение которого Галлиен был цезарем, оказался весьма коротким. За это время в Риме даже не успели выпустить монеты с его именем как цезаря. Но зато этот факт успели отметить некоторые круги Нумидии и города Малой Азии²¹. Галлиен стал равноправным с отцом правителем империи, сосредоточившись в основном на управлении западной частью государства. Когда же Валериан летом 260 г.²², потерпев жестокое поражение от персов, попал к ним в плен, где позже и умер, Галлиен стал единственным законным августом.

Галлиен был человеком по тем временам довольно образованным, и, как все люди его круга, почитал римскую древность и пытался следовать традиционным римским ценностям²³. Он был хорошим оратором, поэтом, интересовался искусством (SHA Gal. 11, 6-9). Но именно Галлиен провел реформу, резко нарушившую традиционное положение сенаторов.

Эти реформы Галлиен начал проводить, видимо, еще тогда, когда он по желанию отца был признан августом, а затем оставлен им правителем Запада. Уже в 258 г. в Колонии Агриппине начали чеканиться монеты с легендой GALLIENUS CVM EXER(cito) SVO без всякого упоминания Валериана²⁴, что может говорить о фактическом его разрыве с отцом, в результате чего Галлиен,

опирающийся на собственную армию, получил свободу рук для своих реформ²⁵. Поражение Валериана и неспособность эффективно противостоять варварским вторжениям, по-видимому, ускорили проведение военной реформы. События на Востоке ясно показали устарелость традиционной римской военной системы. Эту устарелость уже пытались преодолеть и раньше, но тогда это были лишь отдельные элементы. Так, например, тяжелые кавалеристы (катафракты или катафрактары) появляются в римской армии со времени Адриана и довольно широко используются при Александре Севере²⁶. Заслугой Галлиена является расширение и дополнение этих элементов и объединение их в некую систему²⁷. В каждом легионе теперь создаются отряды тяжелой и легкой кавалерии. Вся конница ставится под единое командование. Таким командующим всей конницей накануне своего мятежа был Авреол (Zos. I, 40, 1; Zon. XII, 25). Отдельные кавалерийские отряды перестают существовать, и, как показали раскопки, в связи с этим покидаются лагеря таких отрядов, ранее расположенные вдоль границы, как это было в Карнунте²⁸. Возможно, при Галлиене появляются и *stabilesiani*, отдельные кавалерийские части, действующие в рамках отдельных провинций²⁹. Реорганизуются сами легионы. Для защиты имперских границ реорганизуется пограничная служба. Первую линию пограничной защиты составили части так называемых *pumegī*. Этот термин использовался издавна, обозначая различные отряды, составленные в основном из неграждан³⁰. Теперь же он приобрел специфическое значение: им стали называть вспомогательные воинские части, не включенные в легионы. Их воины происходили из менее романизированной части населения империи. После эдикта Каракаллы эти люди тоже имели римское гражданство, и в этом отношении они были приравнены к легионерам. Но воины этих частей сохранили свои обычаи и свое вооружение и были поставлены под собственное командование. Штабы этих частей располагались в Августе Треверов и Колонии Агриппине на Рейне (по крайней мере, до отпадения Галлии), в Сирмии на Дунае и в Антиохии. Вслед за ним располагались отдельные *вексилляции* различных легионов. *Вексилляции* вообще стали чаще использоваться, чем целые легионы, ибо это обеспечивало более быструю и по возможности адекватную реакцию на то или иное обострение обстановки. Фактически создавалась мобильная армия, которую можно было сравнительно быстро перебрасывать с места на место по мере необходимости³¹. Общая ставка командования находилась в Медиолане. Каждой воинской единицей командовал *praepositus*, этот же титул носил и общий командующий. Во главе отдельных группировок или войск, находившихся в провинции, стоял *dux*, наместнику провинции не подчинявшийся. И все они, как правило, были всадниками. Таким образом, создавалась стройная военная система, не зависящая от гражданских властей. Большое внимание Галлиен обратил и на собственную охрану. В прошлом, в том числе и сравнительно недавно, преторианцы не раз решали судьбу государства и его главы. Поэтому Галлиен, не распуская преторианские когорты, создал особый корпус «защитников» (*protectors*), составленный из избранных офицеров мобильной армии³². В конкретных условиях все нарастающего кризиса новая военная система не дала ожидаемого эффекта, но уже в новой ситуации использована и расширена при проведении военной реформы Диоклециана.

С этой военной реформой, несомненно, связана и политическая реформа Галлиена³³. Аврелий Виктор (Caes. 33, 34) пишет, что Галлиен первым запретил сенаторам военную службу и приближаться к войску. А в другом месте (37, 6) он прямо упоминает эдикт Галлиена (*Gallieni edicto*). По поводу этих сообщений существуют две различные точки зрения. В том, что во второй половине III в. сенаторы, действительно, были отодвинуты от армии и что это в большой степени связано с военной реформой, согласны все. Но одни полагают, что никакого специального эдикта издано не было, и вытеснение сенаторов из военной верхушки проходило более или менее постепенно как результат создания новой военной системы³⁴. Другие считают, что речь идет о специальном императорском акте, изданном в 262 г.³⁵. Если следовать тексту Аврелия Виктора буквально, то надо признать правоту вторых. Действительно, историк недвусмысленно говорит о запрещении императора (*vetuit*) и даже недвусмысленно упоминает эдикт³⁶. Немного раньше (33, 33-34) Виктор пишет о причине этого запрещения и о реакции на него сенаторов. Причиной, по мнению автора, является страх Галлиена, как бы из-за его нерадивости (*socordiae suae*) власть не была передана лучшим представителям знати (*ad optimos nobilium*). Сенаторы же восприняли этот акт императора как оскорбление, нанесенное их сословию (*proprii ordinis contumelia*).

Историографическая реакция не заставила себя ждать³⁷. Тот же Аврелий Виктор, рассказывая об энергичных действиях Галлиена, ко всей деятельности этого императора относится в целом отрицательно. Он приводит многочисленные факты позорного, по его мнению, поведения Галлиена. В частности, по его мнению, посещение императором харчевен и винных лавок во время чумы в Риме, а особенно тот факт, что он находился под властью своей жены Салонины и в то же время позорно имел любовницей дочь германского царя Аттала Пипу, и вызвали наиболее ожесточенные внутренние смуты (6). В разгар этих смут и вторжений варваров Галлиен бесчестно (*improbe*) внушал гражданам, что всюду царит мир, и даже устраивал игры и триумфальные праздники. При этом историк прибавляет, что так бывает обычно, когда государством управляют по произволу (*ex voluntate*) (15). И вообще действия этого принцепса он называет гнусностями, преступлениями (*flagitia*) (29). Даже само убийство Галлиена автор счел совершенным на общее благо (*bono publico*).

Такое же впечатление создает и биограф Галлиена. Так, рассказав о достижениях Галлиена в искусстве, «Треbelлий Поллион» сразу же оговаривается, что от императора требуются другое, чем от оратора и поэта (*SHA Gal. 11, 6-9*). В некоторой степени итогом всего повествования (хотя этот пассаж помещен приблизительно в середине рассказа) служат слова биографа, что у Галлиена римское государство было чуть ли не в пренебрежении (*contempta prope re publica*) (11, 5). И Евтропий (IX, 8, 1) говорит, что Галлиен правил сначала счастливо, затем приемлемо, а в конце пагубно (*primus feliciter, mox commode, ad ultimum perniciose*). Эти негативные оценки в огромной степени контрастируют с описаниями деятельности Галлиена, даваемыми этими же авторами.

Аврелий Виктор (29) называет Галлиена худшим (*pessimus*) принцепсом и говорит, что с ним всегда будут сравнивать плохих правителей. Это нельзя не сравнить с официальным признанием Траяна «лучшим принцепсом» и с поже-

ланиями вновь вступившим на трон быть «лучше Траяна». Галлиен, таким образом, предстает как прямая противоположность столь любимому сенаторами Траяну³⁸. Более того, столь отрицательная оценка этого императора контрастирует с прославлением его отца Валериана, биография которого приписывается тому же Требеллию Поллиону. Даже позорное поражение Валериана (какого, кстати, Галлиен не испытывал) приписывается лишь неизбежному року (*fatali... necessitate*) (SHA Val. 7). И это притом, что для авторов (или автора) всего сочинения победы на поле боя были неотъемлемыми критериями «хорошего принцепса»³⁹. Галлиена противопоставляли и его преемнику Клавдию, о котором его биограф (2, 3) говорит, что в нем соединились доблесть (*virtus*) Траяна, благочестие Антонина, умеренность Августа и добрые качества (*bona*) великих государей. Разумеется, такая оценка Клавдия была в огромной степени вызвана претензией Констанция Хлора и, следовательно, его потомков, на происхождение от этого императора (SHA Claud. 13, 2). Сам автор биографии (1, 1) недвусмысленно говорит, что именно Констанций был инициатором создания жизнеописания Клавдия. Даже если это утверждение подвергать сомнению, а генеалогию Констанция считать вымышленной, «социальный заказ» здесь несомненен⁴⁰. Но в данном случае важен другой аспект. Появление таких резко негативных оценок и противопоставление Галлиена как некоторым предшественникам и преемникам становятся вполне понятными, если учесть, что в историографии, особенно латинской, господствовала ясно выраженная просенатская тенденция. И они, несомненно, отражают резкое недовольство сената деятельностью Галлиена⁴¹.

Характерны события, происшедшие в Риме после смерти Галлиена. Там при известии о гибели Галлиена начались кровавые беспорядки, жертвами которых стали многие родственники и сторонники погибшего императора. Аврелий Виктор (33, 31-33) и Зонара (XII, 26) рассказывают, что после прихода в столицу известия об убийстве Галлиена сенат обрушился на всех сподвижников и родственников убитого принцепса, включая его брата и сына, и лишь его преемник Клавдий от имени солдат предписал прекратить бесчинства. Аврелий Виктор при этом отмечает, что инициатором этих беспорядков был сенат, оскорбленный запретом Галлиена военной службы, а активное участие в них приняла толпа (*vulgus*). Мотивов для недовольства народа было более чем достаточно. Почти непрерывные внешние и гражданские войны требовали огромных расходов, а сокращение территории, находившейся под непосредственной властью Галлиена, еще более обостряло эту проблему. Единственным выходом из этого была фактическая порча монеты, и деньги резко обесценивались. При Клавдии и в начале правления Аврелиана в серебряном антониане уже стало не больше 1-2% серебра⁴². Положение ухудшалось злоупотреблениями работников и руководителей монетного двора. Недаром, когда несколько позже Аврелиан попытался урегулировать положение, они восстали (SHA Aur. 38, 2-3; Aur. Vict. Caes. 35, 6). А это неминуемо вело к резкому увеличению стоимости жизни. Галлиен пытался бороться с этим, занимаясь раздачей продуктов (*congiariis*) (SHA Gal. 16, 5), но этого явно было недостаточно. Цены росли⁴³. А сам Галлиен, если верить его биографу, во время своих сравнительно нечастых пребываний в Риме появлялся в драгоценном поистине царском одеянии, резко кон-

трастируя в этом отношении с прежней обычной довольно простой одеждой принцев⁴⁴, и вообще поражал роскошью (SHA Gal. 15, 2-4). Подобные внешние знаки высшей власти в середине III в. еще вызывали недовольство и даже возмущение, особенно на фоне растущей нищеты основной массы римлян. Так что сенаторам было легко возбудить толпу на месть ближайшему окружению убитого императора.

«Руку сената», как кажется, можно проследить и в заговоре, приведшем к убийству Галлиена, армия которого в это время осаждала очередного узурпатора — Авреола, засевшего в Медиолане. Это заговор возник среди галлиеновского генералитета, и в нем участвовали люди, до высших ступеней в своей карьере поднятые именно Галлиеном⁴⁵. Основная же часть армии оставалась преданной Галлиену. Даже автор биографии Галлиена, не скрывающий своего резко отрицательного отношения к нему, признает, что воины считали императора полезным (*utilem*), нужным (*necessarium*), храбрым (*fortem*) и способным вызвать зависть (*efficacem ad invidiam faciendam*). Последнее, вероятнее всего, намекает на генералов, убивших Галлиена из-за зависти. Результатом стал мятеж, причем автор отмечает его широкий размах (*seditio ingens*) (SHA Gal. 15, 1). Можно думать, что возмутилась чуть ли не вся армия, стоявшая под стенами Медиолана. Заговорщикам пришлось прибегнуть к обычному, как отмечает автор, средству — выдаче воинам денег (SHA Gal. 15, 2).

Из сообщений Зосима (I, 40, 2-3) и «Треbelлия Поллиона» (Gal. 14. 1; 4-9) вытекает, что основными инициаторами заговора и автором всего плана убийства Галлиена был префект претория Аврелий Гераклиан (или Геркулиан): он сговорился то ли с Марцианом (по «Треbelлию Поллиону»), то ли с Клавдием (по Зосиму), положив этим начало заговору; он вовлек в заговор командира далматских воинов Цекропия, который и нанес смертельный удар Галлиену. Марциан в свое время был трибуном протекторов, а затем уже в качестве дукса чрезвычайно успешно воевал с готами (SHA Gal. 6, 1; 13, 10; Claud. 6, 1; 18, 1)⁴⁶. Именно ему поручил Галлиен войну с готами, когда был вынужден отправиться в Италию из-за мятеже Авреола (Zos. I, 40, 1). Зосим называет его человеком, весьма умелым в военных делах (ἀνδρὶ τὸ πολέμια σφόδρα ἐξήσκημένῳ). Видимо, он пользовался значительным авторитетом из-за своих побед, а трофеи этих побед давали ему возможность в случае недовольства солдат легко их успокоить, что и случилось (SHA Gal. 15, 2). Если верить автору биографии Галлиена, то Гераклиан и Марциан решили, что один из них и будет императором (*alter eorum imperium caperet*). А дальше неожиданно на этот пост избирается (*electus est*) Клавдий (14, 2). Правда, между этими двумя фразами в тексте имеется лакуна, и мы не можем сказать, что в ней рассказывалось. Вероятно, там могла идти речь об отказе и Гераклиана, и Марциана от потенциального трона и о причинах выдвижения Клавдия. Впрочем, несколько далее (14, 5) говорится, что заговорщики не могли взять власть, пока жив Галлиен, и при этом глагол ставится во множественном числе — *non possent*. А это значит, что претендент на *imperium* был не один. У Орозия (VII, 23, 1) имеется интересное указание, отсутствующее во всех остальных известных нам источниках, что Клавдий взял власть по желанию сената (*voluntate senatus sumpsit imperium*). Это противоречит другим сообщениям. Евтропий (IX, 11, 1) говорит, что Клавдий был выбран

воинами и провозглашен сенатом августом. Это явно означает, что сенат, как это неоднократно было и ранее, лишь освятил своим решением выбор войска. Зосим (I, 41, 1) утверждает, что Клавдий захватил высшую власть до того как она была дана ему всеобщим голосованием (πρότερον τῆς κοινῆς ψήφου). Конечно, под «всеобщим голосованием» надо понимать решение сената. По существу сведения Евтропия и Зосима полностью совпадают. Тем не менее, указание Орозия чрезвычайно важно. Оно, по-видимому, свидетельствует о том, что сенат (или, по крайней мере, какая-то его часть) был осведомлен о заговоре, и сенаторы по каким-то причинам предпочли в качестве кандидата на власть именно Клавдия, а не Гераклиана либо Марциана. В таком случае можно полагать, что эти люди, нуждаясь в поддержке сенаторов, были вынуждены уступить первенство Клавдию, хотя и могли некоторое время сохранять свои претензии. Что касается Клавдия, то сведения о его участии в заговоре противоречивы. Греческие источники (Zos. I, 40, 2; Zon. XII, 25) прямо говорят о таком участии. Хотя, по Зосиму, инициатором заговора и его практическим руководителем был префект претория Гераклиан, сам заговор стал реальностью, когда Гераклиан сговорился с Клавдием. Зонара также говорит, что заговор стал результатом сговора Гераклиана и Клавдия. Латинские авторы стремятся обелить Клавдия, что связано с версией о происхождении от него Констанция⁴⁷. Аврелий Виктор (Caes. 33, 20-21; 28) и автор «Эпитомы» (33, 3; 34, 2) вообще приписывают план убийства Галлиена осажденному Авреолу, который сбросил со стены составленный в действительности им самим список лиц, которых якобы хотел уничтожить Галлиен, и этим толкнул названных в этом списке на убийство императора. А далее и там, и там просто утверждается, что Клавдия в это время вообще не было под стенами Медиолана и что его, стоявшего во главе отряда у Тицина, умирающий Галлиен сам назначил преемником, послав императорские инсигнии. Автор биографии Клавдия не отрицает его участия в убийстве Галлиена, но говорит, что автором этого плана (auctor consilii) он не был (SHA Claud. 1, 3). В науке иногда пытаются примирить обе версии, полагая, что Галлиен перед смертью действительно назвал Клавдия своим преемником, не зная об его участии в заговоре⁴⁸.

Хотя в «Эпитоме» называется даже имя некоего Галлония Басилия, через которого Галлиен переслал Клавдию царские одеяния (indumenta regia), вся история с назначением Клавдия и посылкой ему императорских инсигний представляется весьма подозрительной. Авторы (или автор) даже не пытаются объяснить причины выбора именно Клавдия. По словам Аврелия Виктора, Клавдий в это время имел ранг трибуна и имел задачей охранять Тицин от возможного вторжения Постума. Конечно, это было очень важное поручение. В предвидении этого вторжения Галлиен поручил Авреолу защищать Медиолан, а Клавдию — Тицин. Это означает, что Клавдий занимал положение, равное или близкое положению Авреола, который в тот момент командовал всей кавалерией (Zos. I, 40, 1), а после измены последнего выдвинулся на первое место. Это обстоятельство, по-видимому, и дало основание Зосиму (точнее, его источнику) говорить, что казалось, будто он обладает всей властью после императора. Однако это явно могло относиться только к чисто военным делам. Да и выражение ἐδόκει вносит значительный оттенок сомнительности. В целом по-

ложение Клавдия было все же не столь высоким, чтобы умирающий император именно его выбрал в наследники. С другой стороны, у Галлиена оставались родственники, в том числе брат Валериан⁴⁹. Другой родственник — Мариниан — был ординарным консулом этого года⁵⁰. Пост префекта Рима занимал старый испытанный соратник Петроний Тавр⁵¹. Конечно, они были в Риме. Но и Клавдий не находился на месте смерти императора. Одним словом, Галлиен не имел необходимости назначать своим преемником Клавдия. Поэтому можно думать (хотя утверждать и невозможно), что рассказ о назначении Клавдия и посылке ему знаков императорского достоинства был лишь пропагандистской выдумкой с целью обосновать захват власти Клавдием⁵².

И Клавдий отблагодарил сенат, сделав ряд жестов по отношению к нему. Как только положение в войске стабилизировалось, он пошел на примирение с сенаторами. В следующем году Клавдий начал чеканить монеты с легендой *genius senatus*⁵³. Обязанный в какой-то степени сенату своим выдвижением (если, конечно, высказанная ранее гипотеза верна), Клавдий стал проводить линию на союз с этим органом. Он, если верить Зонаре (XII, 26), даже представил сенату решение объявить войну как готам, так и Постуму; правда, последнее слово все же осталось за императором. Недаром биография Клавдия представляет собой восторженный панегирик этому императору. Конечно, в большой степени это объясняется претензией Констанция Хлора и его потомков на происхождение от Клавдия, но и огромную роль в этом прославлении играла общая просенаторская тенденция всего сборника⁵⁴. В то же время надо подчеркнуть, что, демонстративно идя на примирение и сотрудничество с сенатом, Клавдий не ликвидировал реформы Галлиена. Сенаторам по-прежнему был закрыт доступ к военной службе, а следовательно, и к реальному управлению «вооруженными» провинциями.

Думается, что, если бы Галлиен только продолжал политику своих предшественников, отношение сенаторов к нему и его деятельности не было бы столь резко отрицательным. Это суждение, разумеется, не является доказательством, но представляется все же косвенным доводом в пользу принятия Галлиеном радикального акта, резко изменившего положение сената. Эпиграфические свидетельства подтверждают, что после 262 г. сенаторские легаты начинают довольно быстро заменяться чиновниками и командирами всаднического ранга⁵⁵. Конечно, мгновенной замены произойти не могло, но процесс, начатый уже раньше, теперь резко убыстрился.

Римские сенаторы всегда были абсолютно уверены в своем праве (и обязанности) занимать высшее положение как в гражданской жизни, так и в армии. Идеальный сенатор тот, кто одинаково силен и *domi*, и *militiae*, каким был, например, один из учителей Марка Аврелия Юний Рустик (*SHA Marc 3, 3*)⁵⁶. И даже, если на деле, многие сенаторы к тому времени сами стремились уклониться от военной службы⁵⁷, свое право занимать высшие военные должности в принципе они очень ценили. Возможности возглавлять легионы и провинции являлись важнейшими привилегиями сенаторов, и теперь они были лишены именно этих привилегий⁵⁸. Отсюда и восприятие реформы Галлиена как оскорбления всему сенаторскому сословию.

Сенат тем острее должен был воспринять эдикт Галлиена, что совсем недав-

но именно он спас Рим от германского вторжения. Зосим (I, 37, 1) сообщает, что во время войны Галлиена с германцами за Альпами огромная германская армия (Зосим говорит о скифах и других народах) вторглась непосредственно в Италию и дошла до самого Рима. В этих условиях сенат вооружил оставшихся в столице воинов и раздал оружие смельчакам из народа (ἀπὸ τοῦ δήμου), в результате чего собралась огромная армия, превосходившая численностью варваров. Это испугало нападавших, и они отошли от Рима, разорив, однако, остальную Италию. Речь идет о массовом вторжении различных народов, среди которых ведущую роль играли ютунги или семноны. На обратном, по-видимому, пути они были разгромлены наместником Реции М. Симплицинием Гениалисом в апреле 260 г.⁵⁹ В отсутствие императора именно сенат снова взял на себя организацию обороны и достиг в этом решающего успеха.

Что касается времени издания этого эдикта, то, действительно, лучше всего подходит 262 г.⁶⁰ При всем том, что Галлиен действовал на Западе совершенно самостоятельно и подчеркивал свою связь со своей армией, едва ли он мог без согласия отца сделать такой радикальный шаг, который в таком случае вообще бы имел значение только для его сферы власти. А отношение просенатской историографии к Валериану показывает, что никаких антисенатских мер тот не предпринимал. В то же время ситуация сразу же после катастрофы на Востоке была столь сложной, что времени для внутренних реформ почти не было. Правда, уже тогда Галлиен совершил важный нетривиальный поступок: своим коллегой в качестве ординарного консула 261 г. он сделал всадника Л. Петрония Тавра Волусиана, и это было впервые в римской истории, что консулом становится всадник. До этого Петроний Тавр делал военную карьеру. После службы в различных легионах он командовал пожарной, городской и несколькими преторианскими когортами, а затем и всей преторианской гвардией. Вошел он и в число протекторов⁶¹. Это делало его лицом, хорошо знакомым императорам, особенно Галлиену. И возможно, именно этим объясняется, что в сложной обстановке Галлиен избрал его своим коллегой. Можно предположить, что удачный опыт с Петронием Тавром подтолкнул Галлиена к решительному шагу. Впрочем, не исключено, что, наоборот, императора вдохновил сделать этот шаг именно Петроний Тавр⁶².

Вскоре положение несколько изменилось. Некоторые первые мятежи, вспыхнувшие после разгрома и пленения Валериана, были подавлены, с другими, как, например, с отделением Галлии, Галлиен смирился, тем более что защита постоянно тревожимой рейнской границы теперь пала на плечи Постума. Пальмирский царь Оденат был признан «правителем Востока» и сам вел войны с персами. Германское нападение на Италию было отбито. Все это обеспечило короткий сравнительно мирный период в жизни той части Римской империи, которая оставалась во власти Галлиена⁶³. После катастрофы отца и подавления мятежей Макриана и Эмилиана Галлиен прекратил гонение на христиан, начатое Децием и в 257 г. возобновленное Валерианом⁶⁴, и это было необходимо для установления внутреннего мира. По-видимому, ту же цель — стабилизацию внутреннего положения — преследовала реорганизация ремесленных и культовых коллегий⁶⁵. В таких условиях и можно было, учтя уроки прошедших лет, провести столь важную реформу. Именно в этом году чеканятся сестерции с ле-

гендами SPQR/OPTIMO PRINCIPI⁶⁶. Это тоже могло быть одним из средств успокоения общества, встревоженного реформой. Такое ясное обращение к великому прошлому, в том числе к столь любимому сенаторами Траяну, можно рассматривать как политическую и психологическую компенсацию решительного шага императора. Выпуском этих монет Галлиен как бы доказывал свое уважение традиций и стремился показать, что запрещение сенаторам служить в армии ни в коем случае не является умалением сенаторского достоинства. Доказать это ему, правда, не удалось.

Мотивы решения Галлиена понятны. Аврелий Виктор, как уже упоминалось, пишет, что Галлиен боялся, что власть будет передана лучшим представителям сенаторского сословия. В этом суждении историка есть свои резоны. Соединение традиционного веса сенаторов с командованием армией облегчало узурпатору возможность захватить власть. Так в сущности произошло с отцом Галлиена Валерианом, в «свите» которого к власти пришел и он сам (Aur. Vict. Caes. 32, 2-3, 5). В то же время, большинство узурпаторов времен Галлиена происходили далеко не из сенаторской знати. Например, Постум, ставший первым галльским императором, как подчеркивает Евтропий (IX, 9, 1), был незнатного происхождения. Неизвестно происхождение прощенного Галлиеном, но снова против него выступившего Авреола, но, судя по тому, что в момент первого выступления он был *dux equitum*, он едва ли был сенатором. Так что Галлиену надо было опасаться не столько сенаторов, сколько представителей новой военной знати, поднявшейся наверх в результате реформ Септимия Севера. Поэтому опасения Галлиена по поводу возможной узурпации со стороны какого-либо сенатора, хотя и могли иметь место, главным было все же другое.

Новое время, новые и усилившиеся старые опасности, рост внешней и внутренней нестабильности требовали профессионалов. Старое полисное представление, что в принципе каждый, а тем более знатный гражданин может исполнять любую должность, какую ему доверит общество (в период империи император), вошло в противоречие с нуждами эпохи. Особенно сильно это ощущалось в армии⁶⁷. Со времени Септимия Севера шло постепенное оттеснение выходцев из сенаторского сословия и замена их всадниками. Но само всадничество в это время начало меняться. Септимий Север открыл путь в это сословие отличившимся солдатам. И пример Максимина Фракийца показывает, что такой человек мог дойти до самой высокой ступени в карьере, включая даже императорский трон. Такая возможность не могла не беспокоить Галлиена (может быть, даже в гораздо большей степени, чем возвышение сенатора)⁶⁸, но требования лучшей организации вооруженных сил оказались выше таких опасений.

До этой реформы обычно во главе легиона стоял легат, каковым всегда являлся сенатор. Его ближайшим помощником был *tribunus laticlavus*, молодой человек, начинавший сенаторскую карьеру, в то время как *tribuni angusticlavii*, принадлежавшие к всадникам, как правило, командовали отдельными подразделениями, а также вспомогательными частями⁶⁹. Первый шаг к изменению этого положения сделал Септимий Север, когда во главе созданных им новых легионов — I, II и III Парфянских — он поставил не сенаторских легатов, а префектов всаднического ранга⁷⁰. Галлиен полностью ликвидировал старую

систему командования и создал новую. Во главе всех легионов встали префекты (*praefecti legionis agentes vice legati*) или *praepositi*. *Praepositi* стояли и во главе вспомогательных частей. И все они были, как уже говорилось, всадниками⁷¹. И очень важно, что все они были профессиональными военными.

Таким образом, целью Галлиена, несомненно, было улучшение командования, более широкое привлечение к нему способных командиров не из сенаторов, создание (или, может быть, лучше — оформление) слоя высших военных профессионалов. Но значение этого шага было чрезвычайно велико, оно вышло далеко за рамки цели, определенной самим императором.

С одной стороны, реформа Галлиена положила начало разделению гражданской и военной службы⁷². С другой, она завершила долгий путь вытеснения сенаторского сословия с реальных руководящих позиций в государстве⁷³. Запрещение сенаторам военной карьеры уже в ближайшей перспективе вело и к лишению их возможности быть наместниками любой провинции, где стояла хотя бы какая-либо воинская часть. Это не означает, что пост провинциального наместника был вовсе недоступен для сенатора. В те провинции, которые находились сравнительно далеко от театров военных действий (в том числе и гражданских войн), вполне могли посылаться сенаторы, хотя и в этом случае они порой чередовались с всадниками⁷⁴. Но даже, если они возглавляли «вооруженную» провинцию, командование тамошними войсками принадлежало всадническим префектам и дуксам. За два года до реформы в последний раз упоминается сенаторский наместник (легат Нумидии Дециан), ведущий военные действия⁷⁵. В 262 г. и несколько позже во главе Нумидии еще стоял легат пропреторского ранга. Это был Юлий Фортунат, имевший какое-то отношение к стоявшему в провинции III Августову легиону. Но самим легионом командовал уже префект всаднического ранга (*vir egregius*) Аврелий Сир (A.e. 1971, 508). В 267 г. Нумидией вообще уже управлял всаднический презид Тенагинон Проб⁷⁶. II легионом, стоявшим в Паннонии, тоже уже командовал всаднический префект П. Элий Элиан⁷⁷. Проконсульскими провинциями, где регулярных войск обычно не было, какое-то время по-прежнему управляли сенаторы⁷⁸.

К сожалению, источников в нашем распоряжении не так уже много. Но и судя по ним, ясно, что приблизительно с середины 60-х гг. III в. во главе легионов стоят не сенаторы, а всадники⁷⁹. Существует мнение, что Галлиен издал два эдикта. Первый, изданный в 262 г., заменил сенаторских легатов и латиклавных трибунов легионов всадническими префектами, а второй, вышедший в какое-то неопределенное время, но явно до 267 г., поставил во главе провинций президов⁸⁰. Это не исключено, но никаких доказательств существования двух эдиктов не имеется. И более правдоподобным представляется, что имелся только один эдикт Галлиена, и именно тот, о котором говорит Аврелий Виктор. Некоторое время мог существовать своеобразный переходный период, когда во главе провинции еще ставился сенаторский легат (*vir clarissimus*), как это было в Нумидии (а могло быть и в других провинциях), а войсками уже командовал префект из числа всадников. Однако долго такое двоевластие продолжаться не могло. И в конечном итоге и в качестве провинциальных наместников всадники занимают место сенаторов.

В результате издания эдикта Галлиена процесс вытеснения сенаторов из ре-

ального управления как армией, так и провинциями резко убыстрился. Отныне за сенаторами остается лишь сравнительно небольшой круг чисто гражданских должностей — почетных, но в условиях все большей милитаризации империи не играющих значительной роли в управлении государством⁸¹. Все это меняет взаимоотношения между сенатом и императорской властью. Сенат все еще сохраняет свой авторитет как воплощение римской государственности, но этот авторитет опирается преимущественно лишь на традицию, и он больше не имеет никакого влияния в армии. Это делает сенат еще более беззащитным перед властью императора, чем было раньше. Таким образом, делался еще один большой шаг от принципата к доминату. Одной из характерных черт Поздней империи было несовпадение видимости и реальности. Так, официально высшим сословием государства оставались сенаторы, но реальная власть принадлежала военно-бюрократической знати. Решающим шагом на пути к такой ситуации стала реформа Галлиена.

Сенаторов во все большей степени заменяют «новые люди». И характерно их происхождение. Из известных двадцати всаднических президов за 262-293 гг. семнадцать имели императорские гентилиции, в основном Аврелии, а также Элии и Флавии, реже Юлии. Это значит, что их предки получили римское гражданство уже от императоров (и, следовательно, они не были исконными римскими всадниками), причем Аврелии, скорее всего, были потомками тех, кто стал гражданами лишь в соответствии с эдиктом Каракаллы в 212 г.⁸². И еще чрезвычайно важный момент. Все чаще на самую вершину военной системы, которая открывала путь и на вершину системы политической поднимались выходцы из самых «низов» общества, начинавшие свой путь обычно рядовыми воинами⁸³, и притом уроженцами менее романизированной части Балканского полуострова. И этот путь проделали ближайшие преемники Галлиена — Клавдий, Аврелиан, Проб⁸⁴. До этого так можно было говорить только о Максимилиане, пример которого казался исключением. Но после реформ Галлиена это становится обыкновением. Следовательно, эти реформы открыли путь к появлению нового правящего класса, даже физически не связанного с прежним.

Достигнув дна в правление Галлиена, Римская империя при его преемниках начала постепенно подниматься. Этот подъем происходил уже в новых условиях, которые в значительной степени были созданы Галлиеном и его реформами. Галлиен, сам плоть от плоти сенаторского сословия, сумел подняться над его предрассудками и осознать необходимость в новых условиях новых путей и военного, и государственного развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Например, *Ковалев С.И.* История Рима. Л., 1986. С. 639-640; *Demandt A.* Die Spätantike. München, 1989, S. 45.
2. *Christol M.* Les règnes de Valérien et Gallien (254-268) // ANRW. 1975. Bd. II, 2. P. 808; *Carrié J.-M., Roussel A.* L'Empire romain en mutation. Paris, 1999. P. 102-103.
3. *Bats M., Benoist S., Lefebvre S.* L'empire romain au III^e siècle. Paris, 1997. P. 81.
4. *Wickert L.* Licinius // RE. 1926. Hbd. 25. Sp. 488; *Wirth G.* Valerianus // Kleine Pauly. 1975. Bd. 5. Sp. 1098.
5. *Dietz K.* Senatus contra principem. München, 1980. S. 177-180.

6. Wittig. *Messius* // RE. 1931. Hbd. 29. Sp. 1278.
7. *Wickert L. Licinius*. Sp. 489.
8. Ibid. Доводом против реальности этого рассказа является то, что преемник Деция Требониан Галл в случае его действительности не был бы спокоен в отношении Валериана и не оказывал бы ему доверия. Но надо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, Требониан всячески демонстрировал свое уважение к Децию, который был обожествлен (Eutrop. IX, 4). Он даже усыновил оставшегося сына Деция Гостилиана и дал ему титул августа. В этих условиях отказ в доверии доверенному лицу своего предшественника выглядел бы ясным знаком лицемерия нового императора. Во-вторых, Валериан отказался от предлагаемых полномочий, основываясь на нераздельности власти августа, и это могло быть вполне адекватно расценено Требонианом. Так что отказывать рассказу о несостоявшемся цензуре Валериана лишь на этом основании нельзя. Другие исследователи полагают, что, хотя сообщение о предложении Деция и отказе Валериана — фикция, в нем все же содержится информация о реальном соотношении должностей в то время: *Johne K.-P. Kaisergeschichte und Senatusaristokratie*. Berlin, 1976. S. 132.
9. Ковалев. Ук. соч. С. 638; *Bats, Benoist, Lefebvre*. Op. cit. P. 81. Французские авторы приводят мнение А. Шастаньоля, статья которого на эту тему мне, к сожалению, не доступна. Еще раньше некоторые исследователи, отвергая реальность рассказа в биографии Валериана и не веря в возможность восстановления цензуры, однако, признавали наличие исторического зерна во всей этой истории: напр., *Wittig*. Op. cit. Sp. 1278. По мнению С.И. Ковалева, восстановление цензуры могло быть только первым шагом задуманных Децием реформ.
10. *Alföldy A. Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts*. Darmstadt, 1967. S. 344.
11. *Wickert L. Licinius*. Sp. 489.
12. *Armstrong D. Tribunician dates of the Joint and Separate Reigns of Valerianus and Gallienus* // ZPE. 1987. Bd. 67. P. 217.
13. Cp.: *Wittig*. Op. cit. Sp. 1993.
14. *Wittig*. Op. cit. Sp. 1997.
15. *Christol M. Les règnes de Valérien et Gallien (254-268)* // ANRW. 1975. Bd. II, 2. P. 808; *Göbl R. Die Münzprägung der Kaiser Valerianus I./Gallienus...* Wien, 2000. S. 56. Правда, одна надпись в честь цезаря Галлиена завершается упоминанием титула августа. Однако, как и в случае с надписью в честь Гостилиана, где в конце упоминается Σεβαστός, речь идет лишь о почетном, а не правовом именовании (cp. *Enßlin W. Vibius* // RE. 1958. Hbd. 16A. Sp. 1987).
16. *Armstrong*. Op. cit. P. 219; *Göbl*. Op. cit. S. 56.
17. *Dietz. Senatus...* S. 149-154 и Stammtafel 3.
18. Cp.: *Johne*. Op. cit. S. 133.
19. Зосим начинает фразу с развернутого genetivus absolutus, подчеркивающего одновременность понимания Валерианом угрожающих со всех сторон опасностей и избрания им в качестве соправителя Галлиена.
20. *Paschou F. Notes* // Zosime. Histoire nouvelle. Paris, 2000. T. I. P. 153. Вероятно, это произошло незадолго до 23 октября: *Göbl*. Op. cit. S. 56.
21. *Peachin M. Gallienus Caesar (?)* // ZPE. 1988. Bd. 74. P. 221-223. Исследователь считает, что Галлиен сразу же был августом, а не цезарем, а в сообщениях латинских авторов содержится ошибка, заимствованная ими из общего источника (Op. cit. P. 219-224).
22. *Armstrong*. Op. cit. P. 220.
23. Так, например, искусствоведы говорят о «галлиеновском ренессансе», отразив-

- шим в изобразительном искусстве традиционализм и эллинизм Галлиена: Соколов Г.И. Римский скульптурный портрет III века и художественная культура того времени. М., 1983. С. 75-81. Другие искусствоведы, не используя термин «ренессанс», тоже подчеркивают возврат искусства к старым античным традициям: Zinserling G. Abriß der griechischen und römischen Kunst. Leipzig, 1970. S. 392-393.
24. Göbl. Op. cit. S. 99.
25. Alföldy. Studien... S. 361.
26. Neumann A. Kataphraktoi // Kleine Pauly. 1979. Bd. 3. Sp. 159; Eadie J.W. The Development of Roman Mailed Cavalry // JRS. 1967. Vol. LVII. P. 168; Ле Божк Я. Римская армия эпохи Ранней империи. М., 2001. С. 38.
27. Christol M. La carrière de Traianus Mucianus et l'origine des *protectores* // Chiron. 1977. Bd. 7. P. 393; Eadie. Op. cit. P. 168; Demandt. Op. cit. S. 258; Dixon K.R., Southern P. The Roman Cavalry. Burns and Noble, 2000. P. 30; Глушанин Е.П. Предпосылки реформ Галлиена и их место в процессе трансформации римской армии // Страны Средиземноморья в античную и средневековую эпохи. Горький, 1985. С. 100; Сергеев И. Римская империя в 3 в. Харьков, 1999. С. 59-61; Southern P. The Roman Empire from Severus to Constantine. London; NY, 2001. P. 88-90.
28. Kandler M. Das Reiterlager um Carnuntum und die Grabsteine im Lapidarium des Kultushauses von Petronelle // Carnuntum. Wien, 2008. S. 30.
29. Speidel M.L. Stablesiani // Chiron. 1974. Bd. 4. P. 145-146.
30. Neumann A. Numerus // Kleine Pauly. 1979. Bd. 3. Sp. 195; Dixon, Southern. Op. cit. P. 31.
31. Глушанин. Ук. соч. С. 101.
32. Christol. La carrière... P. 394-408; Bats, Benoist, Lefebvre. Op. cit. P. 148; Southern. Op. cit. P. 90-91; Campbell B. The army // САН. 2005. V. XII. P. 115-119; Ле Божк. Ук. соч. С. 299-301.
33. Pflaum H.G. Zur Reform des Kaisers Gallienus // Historia. 1976. Bd. 25,1. S. 109-110; Глушанин. Ук. соч. С. 102-103; Махлаюк А.В. Солдаты Римской империи. СПб, 2006. С. 187-188.
34. Syme R. Emperors and Biography. Oxford, 1971. P. 241; Alföldy. Storia... P. 237; Сергеев. Ук. соч. С. 63-64.
35. Bats, Benoist, Lefebvre. Op. cit. P. 120-121; Lo Cascio E. The government and administration of the empire in the central decades of the third century // САН. 2005. Vol. XII. P. 160; Le Glay M. Grandeza y caída del Imperio romano. Madrid, 2002. P. 303-304; Carrié J.-M., Rousselle A. L'Empire romain en mutation. Paris, 1999. P. 134; Southern P. Op. cit. P. 92. Б. Малкус, в целом скептически относящийся к достоверности сообщений Аврелия Виктора, все же полагает, что тот мог сам видеть этот эдикт, и следовательно, существование этого документа вполне возможно: Malcus B. Notes sur la revolution alministratif romain au III^e siècle // Opuscula Romana. V. VII. P. 214-216.
36. Косвенным доводом против мнения о существовании эдикта мог бы быть тот факт, что никаких его следов нет в «Кодексе Юстиниана». Однако в этом «Кодексе» нет и никаких следов эдикта Каракаллы 212 г. о даровании почти всем свободным жителям Империи римского гражданства. Но в существовании этого эдикта нет никаких сомнений.
37. Carrié, Rousselle. Op. cit. P. 90.
38. Особенно пикантно эта характеристика звучит, если учесть, что сам-то Галлиен как раз, явно сравнивая себя с тем же Траяном, называл себя *optimus princeps*: Göbl. Op. cit. S. 88.
39. Rösger A. Die Darstellung des Perserfeldzugs des Severus Alexander in Historia Augusta

- // Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1975/1976. Bonn, 1978. S. 167.
40. *Syme R.* The Ancestry of Constantine // Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1971. Bonn, 1974. P. 237-242, 245.
 41. *Bengtson H.* Römische Geschichte. München, 1985. S. 340; *Alföldy.* Studien... S. 417-418; *Syme.* The Ancestry... P. 243. Автор (или авторы) «Истории августов» занимает совершенно ясную просенатскую позицию: *Alföldy G.* Die römische Sozialordnung in der Historia Augusta // Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1975/1976. Bonn, 1978. S. 49. Это ясно отражается, в частности, в оценке деятельности Галлиена. А. Алфёльди обращает внимание на то, что в кодексе Юстиниана очень мало эдиктов Галлиена, что, по его мнению, является еще одним доказательством враждебного отношения сенаторских кругов к этому императору. Такое враждебное отношение к Галлиену в противоположность положительной оценке Валериана часто объясняют антихристианской тенденцией «Истории августов», поскольку Валериан преследовал христиан, а его сын прекратил эти преследования: напр., *Béranger J.* L'hérédité dynastique dans l'Historia Augusta // Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1971. Bonn, 1974. P. 1, 13. Но думается, что это едва ли так. По крайней мере, это не могло быть единственной причиной. У сената явно были и другие резоны ненависти к Галлиену. Уже давно было отмечено, что греческие авторы относятся к Галлиену гораздо более доброжелательно (*Alföldy.* Studien... S. 419). Это могло быть связано и с приверженностью Галлиена к греческой культуре (недаром он сам был посвящен в элевсинские таинства), и с тем, что ненависть римских сенаторов в грекоязычной части империи ощущалась гораздо меньше.
 42. *Crawford M.* Finance, Coinage and Money from the Severans to Constantine // ANRW. 1975. Bd. II, 2. P. 569; *Le Glay.* Op. cit. P. 311; *Lo Cascio.* Op. cit. P. 162.
 43. *Aymard A., Auboyer J.* Rome et son Empire. Paris, 1995. P. 469; *Le Glay.* Op. cit. P. 313.
 44. В «Эпитоме» (34, 2) говорится, что, умирая, Галлиен послал Клавдию царское одеяние (*indumenta regia*). Автор, по-видимому, и подразумевает те роскошные одежды, которые описаны «Требеллием Поллионом». Аврелий Виктор (Caes. 33, 28) в соответствующем месте упоминает *insignia imperii*.
 45. *Potter D.S.* Roman Empire at Bay. L.; NY, 2004. P. 265.
 46. *Pflaum.* Zur Reform... S. 111; PLRE I. P. 553-554.
 47. *Paschoud F.* Notes. P. 162; *Potter.* Op. cit. P. 264.
 48. Ковалев. Ук. соч. С. 647.
 49. По словам Евтропия (IX, 11, 1) и «Требелия Поллиона» (SHA Gal. 14, 9) Валериан находился вместе с братом под стенами Медиолана и был убит вместе с ним. Но Зонара (XII, 26) утверждает, что Валериан был убит в Риме во время беспорядков, происшедших после известия об убийстве Галлиена.
 50. Бикерман Э. Хронология Древнего мира. М., 1975. С. 233 PLRE I. P. 559.
 51. *Groag E.* Petronius. Sp. 1226.
 52. Ср.: *Syme.* Emperors... P. 205, n. 8; *Любжин А.В.* Примечания // Властелины Рима. М., 1992. С. 364.
 53. *Alföldy.* Studien... S. 371.
 54. *Johne.* Op. cit. S. 67, 94-95.
 55. *Pflaum.* Zur Reform.... P. 108-114; *Carrié, Roussell.* Op. cit. P. 133-134; *Lo Cascio.* Op. cit. P. 160; *Potter D.S.* The Roman Empire at Bay. London, 2004. P. 258.
 56. *Alföldy.* Stora... P. 236.
 57. *Ibid.* P. 237.
 58. *O'Brien Moore.* Senatus // RE. 1935. SpBd. 6. Sp. 778.
 59. *Göbl.* Op. cit. S. 64-66.

-
60. *Bats, Benoist, Lefebvre*. Op. cit. P. 120; *Le Glay*. Op. cit. P. 303.
61. *Groag E.* Petronius // RE. 1937. Sp. 1225-1227; *Pflaum H.-G.* Les carrières procuratoriennes йquestres sous la Haut-Empire romain. Paris, 1960. Т. II. P. 961-965; *Christol M.* La carriгге... P. 394; *Bats, Benoist, Lefebvre*. Op. cit. P. 140. Мнение Гроага, что Петроний Тавр мог быть родственником Валериана и Галлиена, что и определило его блестящую карьеру, основано только на его происхождении из Этрурии, откуда могли происходить и Лицинии. Более вероятным кажется предположение, что семья Петрония могла быть клиентами будущих императоров, но и это не подтверждается никакими данными источников.
62. *Pflaum*. Les carriгges... P. 965.
63. *Drinkwater J.* Maximinus to Diocletian and "crisis" // САН. 2005. Vol. XII. P. 46.
64. *Alföldy*. Studien... S. 301-308, 392-393.
65. *Штаерман Е.М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957. С. 425.
66. *Göbl*. Op. cit. S. 88. Надо, однако, заметить, что в малоазийском Кизике монеты с SPQR чеканились более длительное время: *ibid.* S. 124-125.
67. *Alföldy*. Heeresgeschichte... Beiträge. S. 9-15.
68. То, что заговор, жертвой которого пал Галлиен, был организован представителями новой военной элиты, подтверждает обоснованность этих опасений.
69. *Bats, Benoist, Lefebvre*. Op. cit. P. 143.
70. *Ibid.* P. 146; *Ле Бокк*. Ук. соч. С. 293.
71. *Bats, Benoist, Lefebvre*. Op. cit. P. 148; *Bengtson*. Op. cit. S. 340.
72. *Demandt*. Op. cit. S. 245; *Southern*. Op. cit. P. 92. В свое время, проводя военную реформу, Август стремился как раз не допустить разделения военной и гражданской службы, дабы не возникло замкнутой касты военачальников: Махлаюк А. В. Ук. соч. стр. 179. Но новая эпоха потребовала уничтожения этого принципа, что, в конечном счете, привело к радикальному изменению положения военного командования и его роли в политической жизни империи.
73. *Bengtson*. Op. cit. S. 226.
74. *Lo Cascio*. Op. cit. P. 160.
75. *Campbell*. Op. cit. P. 118. То, что наместник Тарраконской Испании М. Аврелий Валентиниан имел ранг легата про праеоре в правление Кара, не доказывает, что он осуществлял и военное командование: *ibid.*
76. *Pflaum*. Zur Reform... P. 113; *Le Bohec Y.* La troisième legion Auguste. Paris, 1989. P. 474-475.
77. *Nagy T.* Commanders of the Legions in the Age of Gallienus // Acta Archaeologica. 1965. Т. XVII. P. 295, 299-300.
78. *Southern*. Op. cit. P. 94; *Potter*. Op. cit. P. 258.
79. *Nagy T.* P. 305-307.
80. *Le Bohec*. Op. cit. P. 474.
81. *Alföldy*. Storia... P. 237.
82. *Forni G.* Estrazione etnica e sociale deo soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'imperio // ANRW. 1975. Bd. II,2. P. 347; *Pflaum*. Zur Reform... P. 115-117. Юлии тоже могли получить гражданство либо от Максимиана, либо от Филиппа Араба (*ibid.* P. 117).
83. *Alföldy*. Heeresgeschichte... Beiträge. S. 36-37.
84. Из этого же региона происходил Деций, но он принадлежал к аристократии и был сенатором: *Syme. Emperors...* P. 193-199.

GALLIEN AND THE SENATE

Yu.B. Tsirkin

The Gallien Code edition expedited the process of senators' replacement off the real management of the army and provinces. There was only quite a small range of the civil posts left for senators which were rather minor in conditions of the increasing militarization of the empire. The senate still kept the authority as an embodiment of the Roman statehood, but this authority rested mainly only on tradition, and the senate had no more influence in the army. Thus, there had been made another big step from principatus to dominantus. Officially senators were the supreme estate but the real authority belonged to military — bureaucratic elite. Gallien's reform came to be a decisive step in such a situation.



Северное Причерноморье

© 2009

И.И. Вдовиченко, Г.М. Николаенко

РАСПИСНАЯ СТОЛОВАЯ ПОСУДА ПОЗДНЕКЛАССИЧЕСКОГО И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ С ХОРЫ ХЕРСОНЕСА ТАВРИЧЕСКОГО

В последнее время внимание исследователей вновь приковано к некоторым дискуссионным вопросам, связанным с созданием хоры Херсонесского государства, особенностями материальной и духовной культуры ее населения. В работах А.Н. Щеглова дана общая характеристика процесса и характера территориальной экспансии Херсонеса в IV в. до н.э., описываются отдельные памятники юго-западного и северо-западного Крыма¹. Г.М. Николаенко² подвела итоги изучения ближней хоры. Другие территории и поселения принадлежавшие в IV-II вв. до н.э. Херсонесскому государству охарактеризованы в работах С.Ю. Монахова, Е.Я. Рогова³, Е.А. Поповой, С.А. Коваленко⁴, Л. Ханнестада, В.Ф. Столбы⁵. В то же время, не все добытые в ходе археологических раскопок материалы, опубликованы. Среди них и расписная столовая посуда позднеклассического и эллинистического времени, которая может дать важные сведения о датировке памятников, укладе жизни, религиозных представлениях обитателей поселений и усадеб. Поэтому целью нашей работы является введение в научный оборот найденной на хоре Херсонеса аттической краснофигурной посуды IV в. до н.э., которая маркирует начальный этап освоения сельскохозяйственной территории Херсонеса и эллинистической расписной керамики, как привозной, так и местного производства, характеризующей этапы развития хоры и время ее разрушения вследствие войн со скифами.

Эти материалы хранятся в основном в собраниях Эрмитажа, Национального заповедника «Херсонес Таврический», Бахчисарайского государственного историко-культурного заповедника, Евпаторийского краеведческого музея, Республиканского историко-археологического заповедника «Калос Лимен». О находках расписной керамики на Гераклейте полуострове упоминают авторы раскопок в первых публикациях материалов — эти сведения собраны в работе Г.М. Николаенко⁶. Однако атрибуция и точная датирование их не производились, за исключением небольшой статьи подготовленной И.И. Вдовиченко и посвященной небольшой депаспартизованной коллекции, хранящейся в Бахчисарайском музее⁷.

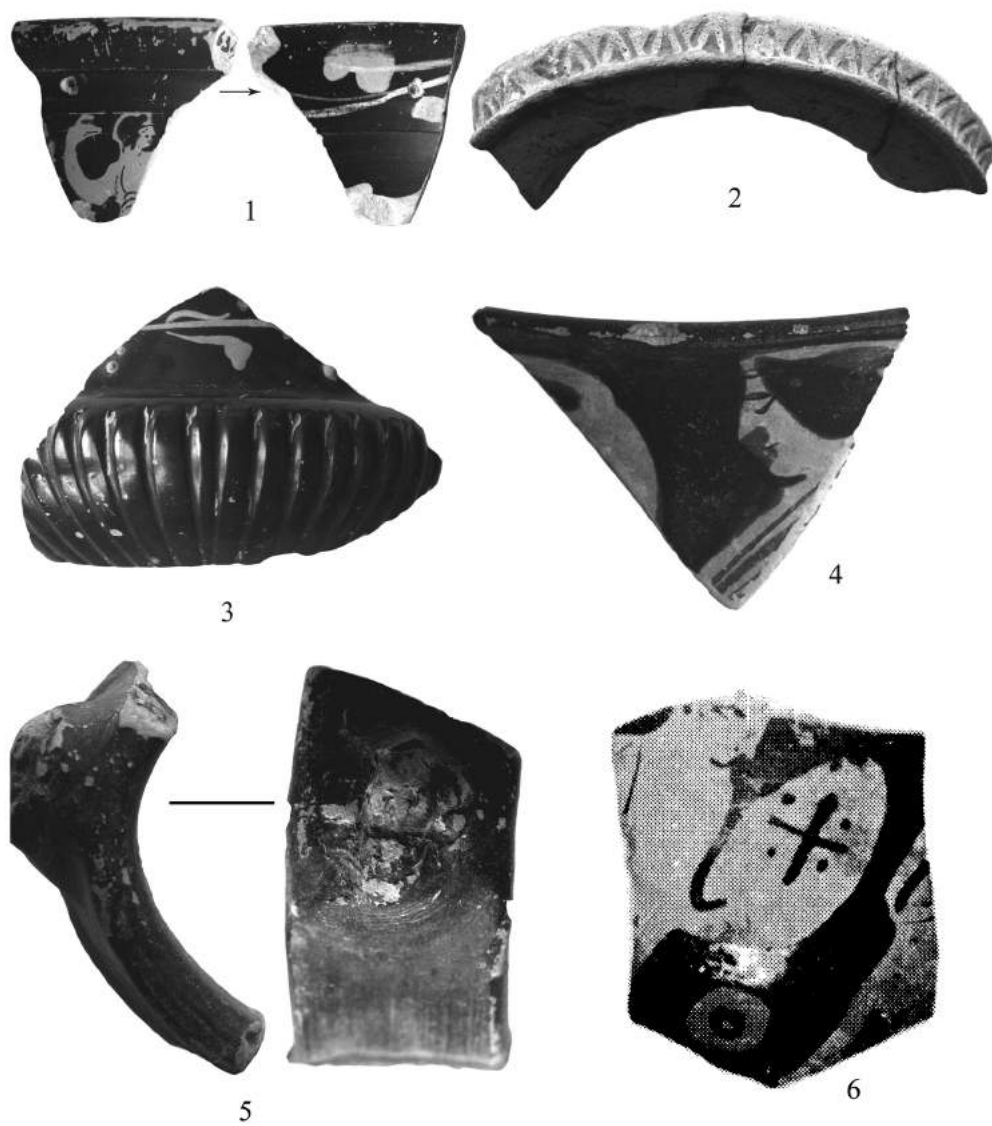


Табл. 1. Рис. 1-6

Исследователи отмечают, что на территории ближней хоры находки расписной керамики нечасты. Она встречается на перешейке и наделах Маячного полуострова, на Гераклейском полуострове в Карантинной балке и балке Бермана⁸. В фондах Национального заповедника «Херсонес Таврический» хранятся находки из раскопок Н.М. Печенкина, археолога-любителя, который вдохновленный гипотезой А.Л. Бертье-Делагарда о том, что на Маячном полуострове находился древний или Страбонов Херсонес, произвел здесь археологические исследования. Из усадьбы № 4 древнего земельного участка № 71⁹ происходят 3 фрагмента верхней части глубокого килика, инв. 15043 (табл. 1:1). Размеры фрагментов: 5,4х5,0 см; 3,2х2,8 см; 4,5х3,0 см, диаметр венчика сосуда — около 12,0 см. Сохранилась незначительная часть изображения на лицевой стороне сосуда — стоящий атлет. Торс развернут в левую, голова изображена в профильном повороте вправо. Он оглядывается назад в сторону стоящего за ним персонажа. Перед юношей — часть изображения тимпана с крестовидным орнаментом. На внутренней части венчика — плющевая гирлянда. Листья изображены в краснофигурной технике, а плети — накладной белой краской. Многочисленные килики с таким же сюжетом и стилистическими особенностями росписи и декором внутренней части венчика относят к числу работ мастера «Q»¹⁰, которые датируются сейчас второй четвертью-серединой IV в. до н.э.¹¹. Интересен фрагмент пелики инв.15024 (табл. 1: 2) из раскопок усадьбы на участке № 71. Размеры фрагмента: 10,1х4,5 см. По краю венчика — слегка вдавленные овы. Лак полностью отшелушился, обнажив глиняное тесто — красноватого цвета со светлыми известковыми включениями. Глина не похожа на аттическую. Такие вдавленные овы встречаются на пеликах с каннелированным туловом и орнаментом типа West Slope на горлышке, которые относятся к концу IV в. до н.э.¹²

Фрагмент стенки канфара инв. 15093 с каннелированным туловом (табл. 1:3) имеет множество аналогий, в том числе и на афинской Агоре¹³. Такие сосуды датируются обычно первой четвертью III в. до н.э. Размеры этого обломка — 4,1х3,2 см. Глина аттическая, хорошо отмученная, лак черный, блестящий. В верхней части сохранилась часть декора: ветвь плюща, нанесенная накладной жидкой глиной. Плоды переданы в рельефе, крупными строенными точками. Как показали недавние исследования, для этого использовались специальные керамические шарики, которые вдавливались в поверхность сосуда до обжига, а затем покрывались краской, жидкой глиной или позолотой¹⁴. Этот вид декора использовался как на краснофигурных вазах раннего V в. до н.э., так и в более позднее время.

Из раскопок Н.М. Печенкина усадьбы на земельном участке № 60 (усадьба № 3)¹⁵ происходит фрагмент верхней части скифоса инв.15046, размеры:4х3 см) с изображением юноши в гиматии с тимпаном в руке (табл. 1:4). Он весьма близок сосуду с афинской Агоры, который Мэри Мур относит к F.V. Group и датирует серединой IV в. до н.э.¹⁶ На фрагменте ручки канфара (инв. 15163 размеры:2,5х5,1 см) сохранилось рельефное изображение (табл. 1:5). Оттиск сделан с очень стертой формы, однако общие пропорции изображения близки маскам бородатого сатира на ручках сосудов с афинской Агоры¹⁷, которые датируются последней третью III — первой половиной II в. до н.э. Такой датировке соот-



7



8



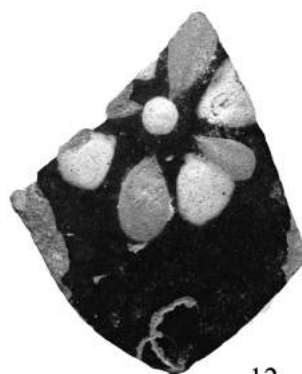
9



10



11



12

Табл. 2. Рис. 7 - 12

ветствует и тусклое графитового цвета лаковое покрытие фрагмента. Красноватая, со светлыми включениями глина не похожа на аттическую.

Исследования Гераклейского полуострова были продолжены в 20-х гг. XX в. С 1922 по 1927 гг. сотрудниками Севастопольского музея краеведения под руководством П.П. Бабенчикова проводилась инвентаризация памятников Гераклейского полуострова. Сотрудники музея (в большинстве это были школьники и студенты) составляли планы и описания сельскохозяйственных усадеб¹⁸. В 1926 г. инвентаризация проводилась, в основном, в районе Сарандинакиной балки, на восточной границе размежеванной территории хоры. В материалах архива Национального заповедника «Херсонес Таврический»¹⁹ упоминаются усадьбы, которые можно разместить на древних земельных участках №№ 212-213; 249; 296-297; 327; 337; 368; 376²⁰. В этих материалах есть упоминание о разведочных траншеях, а также о хищнических раскопках на памятниках в Сарандинакиной балке. Это усадьбы на земельных участках №№ 327 и 337. В Бахчисарайском государственном историко-культурном музее-заповеднике имеется небольшая коллекция античной керамики классического и эллинистического времени, происходящая из этих раскопок, получившая название «Гераклея». К сожалению, дневники юных археологов не содержат подробных описаний находок и определить точное местонахождение хранящихся сейчас в Бахчисарайском музее фрагментов аттической краснофигурной керамики не представляется возможным. На некоторых фрагментах, правда, сохранились пометки «Г — 1926». Возможно, это и есть материал из разведочных траншей 1926 г.

На фрагменте пелики (размеры: 5,5 x 6,2 см; табл. 1:6) частично сохранилось изображение двух юношей в гиматиях, стоящих лицом друг к другу. У стоящего слева обнажены правая рука и плечо. Он держит в руке тимпан с крестовидным орнаментом. Под тимпаном — изображение круглого сосуда, может быть, кольцевого аска или арибалла. Такие изображения характерны для пелик группы «G», датирующихся третьей четвертью IV в. до н.э. Ближе к изображению на оборотной стороне пелики из раскопок афинской Агоры № 63²¹.

Два обломка кратеров относятся к середине IV в. до н.э. На одном из них (КП-5745/516; размеры: 5,8 x 4,3 см; табл.2: 7) сохранилось изображение человеческой стопы. Под рисунком орнаментальный пояс из полигонального меандра, чередующегося с квадратами и крестовидным орнаментом. На другом (КП-5745; размеры: 6,8 x 4,0 см; табл.2:8) — часть изображения многолепестковой пальметки, грубо нанесенной кистью, разбавленным лаком. Ручка от крышки леканы (КП-6095/168; размеры: 4,0 x 5,1 см.; табл.2: 9), украшенная овами с жемчужником, датируется второй четвертью IV в. до н.э. На фрагменте венчика и стенки глубокого килика (КП-6095/210; размеры: 5,3 x 8,0 см; табл.2: 10) — юноша в гиматии, показанный в профильном повороте вправо. Он стоит перед стелой. В правой руке он держит тимпан с крестовидным орнаментом. За его спиной — завиток волюты. Роспись характерна для мастера «Q», и датируется второй четвертью — серединой IV в. до н.э. На фрагменте стенки скифоса аттического типа (КП-6035/168; размеры: 5,6 x 3,6 см; табл.2: 11) — две женщины (одна закутана в гиматий) стоят лицом друг к другу. Аналогичный сосуд, найденный на Афинской Агоре²², датируется ранним IV в. до н.э.

Из раскопок Ю.П. Гриневича в 1928 г. на Гераклеяском полуострове происходит фрагмент открытого сосуда (инв. №.30212 размеры: 2,6х3,6 см; табл.2:12) украшенного розеткой (накладные белая и охристая краски) и прочерченным орнаментом. Розетки на керамике с декором West Slope распространены с 275 по 75 гг. до н.э., однако в сочетании с орнаментом, прочерченным по необожженной глине они встречаются в основном во II в. до н.э.²³ Фрагмент верхней части кратера (инв. 42/35348, размеры: 22,0х5,2, диам. венчика — 32 см; табл.3:13) с изображением дельфинов и пальметт на отогнутом крае венчика также может быть отнесен к середине II в. до н.э.²⁴ Оба сосуда — пергамского производства.

Из раскопок С.Ф. Стржелецкого к востоку от устья Карантинной балки в 1939 г., на земельном участке № 107²⁵, где, по предположению С.Ф. Стржелецкого, находился так называемый поселок виноделов, происходит найденный в цистерне фрагмент стенки аттического краснофигурного кратера (инв. 34/35907, размеры: 8,1х6,5 см; табл.3:14)²⁶. На нем изображена амазонка, сражающаяся с грифоном. Голова грифона передана белой накладной краской, поверх которой разбавленным до золотистого оттенка лаком прорисованы глаза и клюв. Белой краской изображена и перевязь от меча на плече и груди амазонки, пояс с крюком, на который крепили предметы вооружения. Аналогичную по композиции сцену мы видим на кратере Фалаевского типа из Лувра²⁷, на пелике из Ялты²⁸. Такое изменение сюжета, когда в грифономахиях наряду с ари-маспами, принимают участие и амазонки, характерно для позднего IV в. до н.э. На основании стилистических и сюжетных аналогий фрагмент можно отнести к группе “G” и датировать 330—320 гг. до н.э.

Возобновление исследований на памятниках сельскохозяйственной округи Херсонеса в 70-х гг. XX в. также выявило материалы раннего времени, в том числе и расписную керамику.

Из раскопок экспедиции института археологии АН СССР под руководством И.Т. Кругликовой в 1978 усадьбы земельного участка №10, расположенного на территории между бухтами Камышевой и Омегой, происходит фрагмент стенки аттического краснофигурного кратера (инв.84/36918, размеры: 13,5х6,0 см; табл.3:15), склеенный из 3 обломков. В нижней части обломка — графитто (верхняя часть двух знаков или букв), которое, к сожалению, не читается. Меандр под рисунком чередуется с шашечным орнаментом, сохранились также растительные завитки и пальметта под ручкой. Аналогичный декор под рисунком характерен для мастера Тойи, работы которого относят ко второй четверти IV в. до н.э.²⁹ На Маячном полуострове в 1988-89 гг., на усадьбе земельного участка №57 был найден арибаллический лекиф с пальметтой (инв.1/ 37163; высота — 6,5 см, диам.венч. — 2,8 см, диам. поддона — 2,6 см; табл.3:16), который близок по форме и декору сосуду из Вергины, найденному в погребении конца третьей начала четвертой четверти IV в. до н.э.³⁰ Здесь же найден фрагмент кратера (инв.7/37163; размеры: 3,9х5,0; 5,1х3,1 см; табл.4:17), на котором сохранилось изображение пальметты в районе ручки. Его можно отнести к середине — третьей четверти IV в. до н.э.

Во время раскопок Г.М. Николаенко и Е.Ф. Олениной в 1978-80 гг. на Гераклеяском полуострове (усадьба 39а) был найден фрагмент венчика кратера с

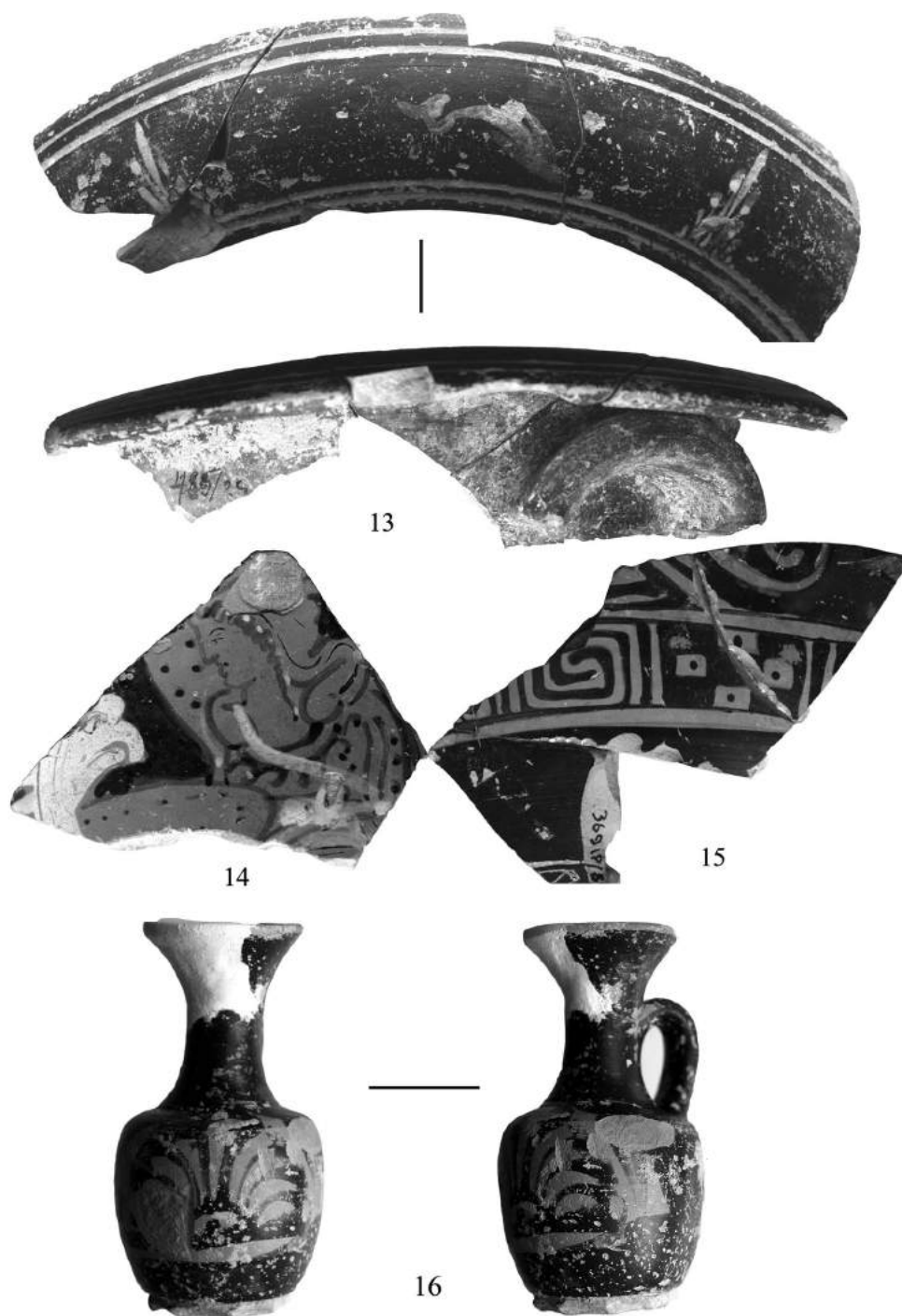
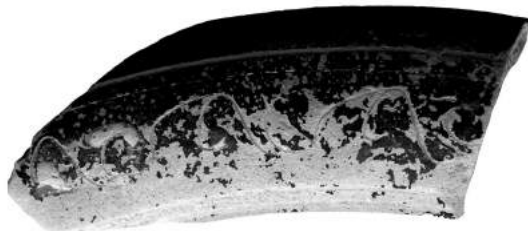


Табл. 3. Рис. 13 - 16



17



18



19



20



21



22

1/37324

Табл. 4. Рис. 17 - 22

изображением ветви плюща на венчике (инв. 39/37030, размеры: 10,5х5,2 см; табл.4:18). Плеть прочерчена, листья нанесены жидкой глиной. Глина розовая со светлыми включениями, черный тусклый лак. Возможно пергамское производство. Аналогичный орнамент — на скифосе из Коринфа, который относится к последней трети III в. до н.э.³¹ Верхняя часть фрагментированного эллинистического канфара (инв. 18/37030; размеры: 5,8х2,6 см; табл.4:19) украшена орнаментом типа West Slope. Это гирлянда из миниатюрных гроздей винограда (нанесены жидкой глиной по черному лаку), укрепленных на ленте (белая накладная краска). Такие сосуды встречаются повсеместно³² и датируются второй четвертью 3 в. до н.э. Глина бежевого оттенка, хорошо отмученная, блестящий черный лак отличного качества. Канфар этого же типа (инв. 46/37030, высота 9,3 см, диам. венчика — 6, см, диам. поддона — 4,5; диам. тулова — 8,5 см; табл.4:20). Глина красноватая, рыхлая с включением белых частиц. Лак тусклый черный, в нижней части сосуда — коричневато-рыжего цвета. Орнамент в виде гирлянды из лотосов был нанесен на поверхность вначале более темным по цвету лаком, а поверх него — накладными красками — белой (тени) и бежевой (бутоны). Накладные краски почти полностью осыпались, сохранились только около ручек сосуда. Возможно местное производство. Точные аналогии форме сосуда нам неизвестны, наиболее близки сосуды с афинской Агоры, которые относятся ко второй четверти III в. до н.э.³³, однако общий огрубленный контур сосуда, небрежное исполнение орнамента позволяет отнести его к более позднему времени — ко второй половине III в. н.э.

Во время раскопок Л.А. Ковалевской в 1988-89 гг. на усадьбе-наделе 341 был найден фрагмент лагиноса (инв. 9/37161, размеры: 9,1х6,1 см; табл.4:21). Глина светло-коричневая, хорошо отмученная с небольшими светлыми включениями. Поверх желтой плотной обмазки светло-коричневым и золотистым лаком нанесен орнамент — гирлянды и венки, тени. Скорее всего, это часть распространенной композиции, в которую наряду с венками и гирляндами включены музыкальные инструменты. Аналогичные сосуды встречаются повсеместно, в том числе и в Северном Причерноморье³⁴, датируются второй половиной II — началом I в. до н.э.³⁵ Возможно, происходит из мастерских о. Делос.

Во время раскопок Г.М. Николаенко, В.М. Калашникова в 1998 г. в балке Бермана, в башне №3 был найден фрагмент аска с пояском ов по краю щитка, (ограниченного желобком при переходе к тулову) (инв.1/37324; размеры:7,5х5,5 см; табл.4:22). Такие сосуды датируются обычно серединой — третьей четвертью IV в. до н.э.³⁶

Расписная керамика найдена во время раскопок Г.М. Николаенко поселения на берегу Казачьей бухты на Маячном полуострове. В 1997 г. был обнаружен аск с изображением оливковой ветви на щитке (инв.№13/37311, размеры: 6,1х2,6 см, табл. 5: 23), который можно отнести к третьей четверти в. до н.э.³⁷ В этом же году же были найдены канфары классического типа с простым венчиком с декором West Slope. Один из них (инв. 11/37311, размеры: выс.9,9 см, диам. венчика — 5,3 см, диам. тулова — 7,9 см; табл. 5:24), с каннелированным туловом, склеен из 6 обломков, украшен изображением вьющейся плети плюща. Изображение, нанесенное белой накладной краской и жидкой глиной, почти полностью стерлось. Глина хорошо отмученная, розовато-бежевая, аттиче-



Табл. 5. Рис. 23 - 28

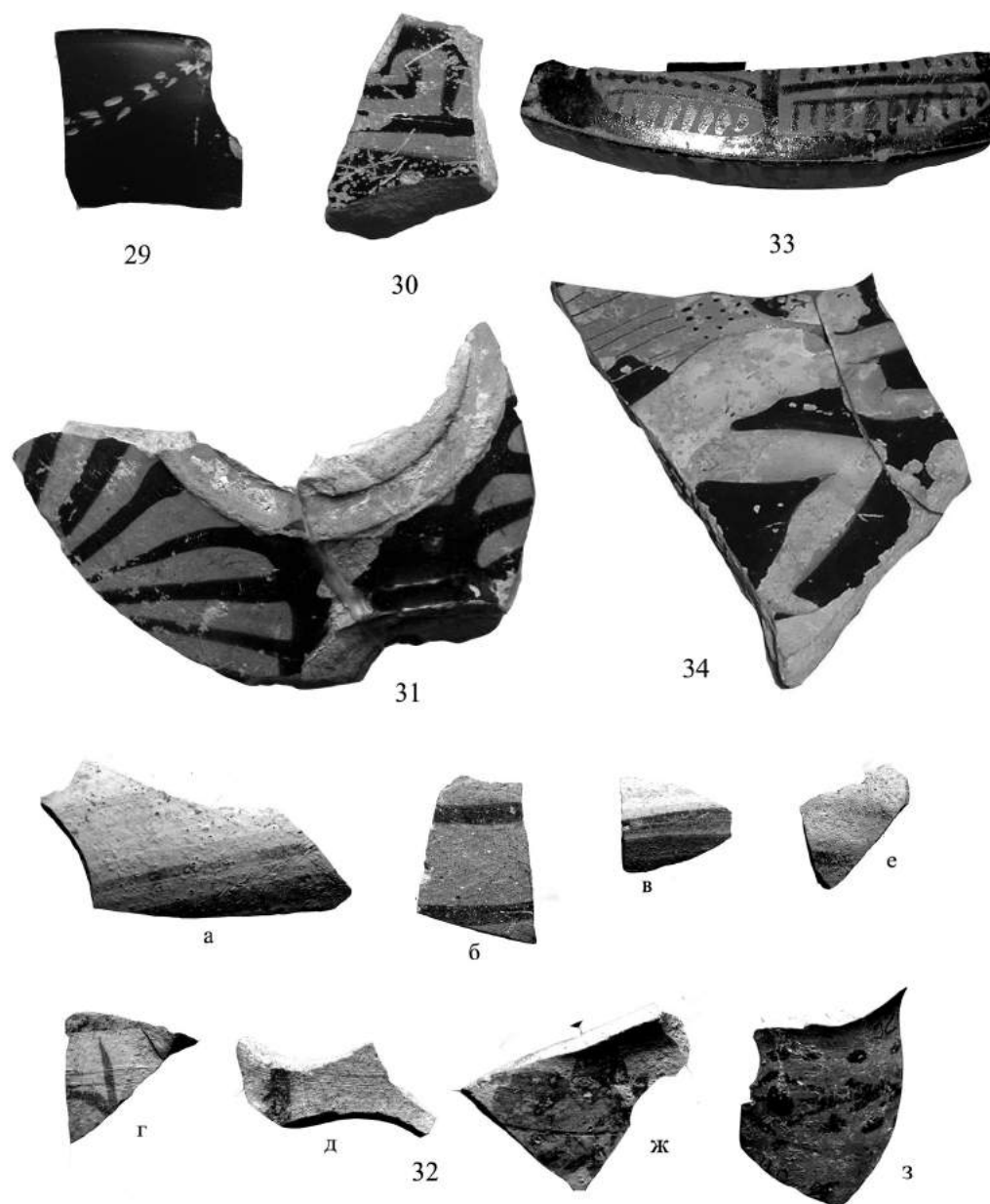


Табл. 6. Рис. 29 - 34

ская, лак черный, тусклый. Форма сосуда близка канфарам с афинской Агоры №№26-29³⁸, которые датируются 286-275 гг. до н.э. Второй сосуд (инв.1/37323, размеры :выс. — 11,7 см, диам. венчика — 7,2 см, диам. поддона — 4,2 см, диам. тулова — 6,9, в нижней части — 7, 7 см; табл. 5:25) с гладким туловом также украшен плющевым орнаментом. Однако здесь используется врезной орнамент (так показана плеть), листья и плоды прорисованы накладной глиной. Аналогичные по форме канфары (№№23,24) найдены на афинской Агоре³⁹, где они датируются 275-260 гг. до н.э., в гробницах Верии⁴⁰ в комплексе с монетами 277-239 гг. до н.э.

Здесь же в 1999 г. были найдены фрагменты кратера середины IV в. до н.э. с изображением пальметты у ручки и ов (инв.№19/37332;размеры — 10х6, 4х3,5; табл. 5:26). На обломках — 5 починочных отверстий, в одном сохранилась проволока, при помощи которой производили ремонт. Из раскопок 2000 г. происходит фрагмент вместилища леканы (инв.13/37340; размеры 2,6х2,0 см; табл. 5:27). На стенке изображен венок лавра. Как и аналогичный сосуд из Берлина⁴¹ он относится к группе Венской леканы и датируется второй четвертью IV в. до н.э. На фрагменте канфара (18/37340, размеры 5,8х2,6 см, табл. 5:28) изображена гирлянда из бутонов лотоса на ленте (прочерчена по поверхности глины). Глина красноватая с мелкими светлыми включениями, лак черный, тусклый. Такие орнаменты встречаются на разных типах сосудов, произведенных в самых различных центрах⁴². Они датируются обычно серединой — третьей четвертью IV в. до н.э. Возможно к такому же типу эллинистических канфаров относится фрагмент (инв. 17/37340, размеры 3,5х4,0 см, табл. 6:29) с изображением веточки мирта. Ветвь нанесена белой накладной краской (осыпалась), листочки — жидкой глиной.

В 2003 г. найдены фрагменты двух расписных сосудов: кратера с меандром под рисунком (инв. 26/37392; размеры:3,1х2,3; табл. 6:30) и фрагмент аска с пальметтами у носика (инв.33/37392; табл. 6:31). Оба фрагмента датируются около середины IV в. до н.э. Интересны находки местной расписной эллинистической керамики. Это обломки кувшинов и возможно кубков (инв. 11,29/37392, размеры: 4,2х2,9;5,2х3,0;9,0х4,1 см;4,5х3,7 см;5,1х3,5 см;3,9х2,2 см; 3,4х2,2 см;4,2х3,1 см; табл. 6:32). Их глина плотная, красноватая, насыщена многочисленными известковыми частицами. Поверхность покрыта плотным белым ангобом, поверх которого нанесен красной краской простой орнамент — полосы, веточки, гирлянды. Такой способ декора был популярен в первой половине — середине III в. до н.э. Так орнамент в виде веточек с плотно прилегающими листочками (табл.6:32 з,д) часто встречается на так называемых кипрских амфорах⁴³, которые датируются началом III в. до н.э. Для керамики Гадра (Laurel Group), которая датируется около 260-240 гг. до н.э.⁴⁴, характерны растительные орнаменты, гирлянды, нанесенные по светлому ангобу накладными красками. Часть орнамента в виде противопоставленных гирлянд, нанесенных красновато-коричневой краской, сохранился на фрагменте горловины закрытого сосуда (табл.6:32з). Такой декор обычен для гидрий⁴⁵. На другом обломке — центральная часть такого же орнамента, где соединяются листочки двух гирлянд⁴⁶.

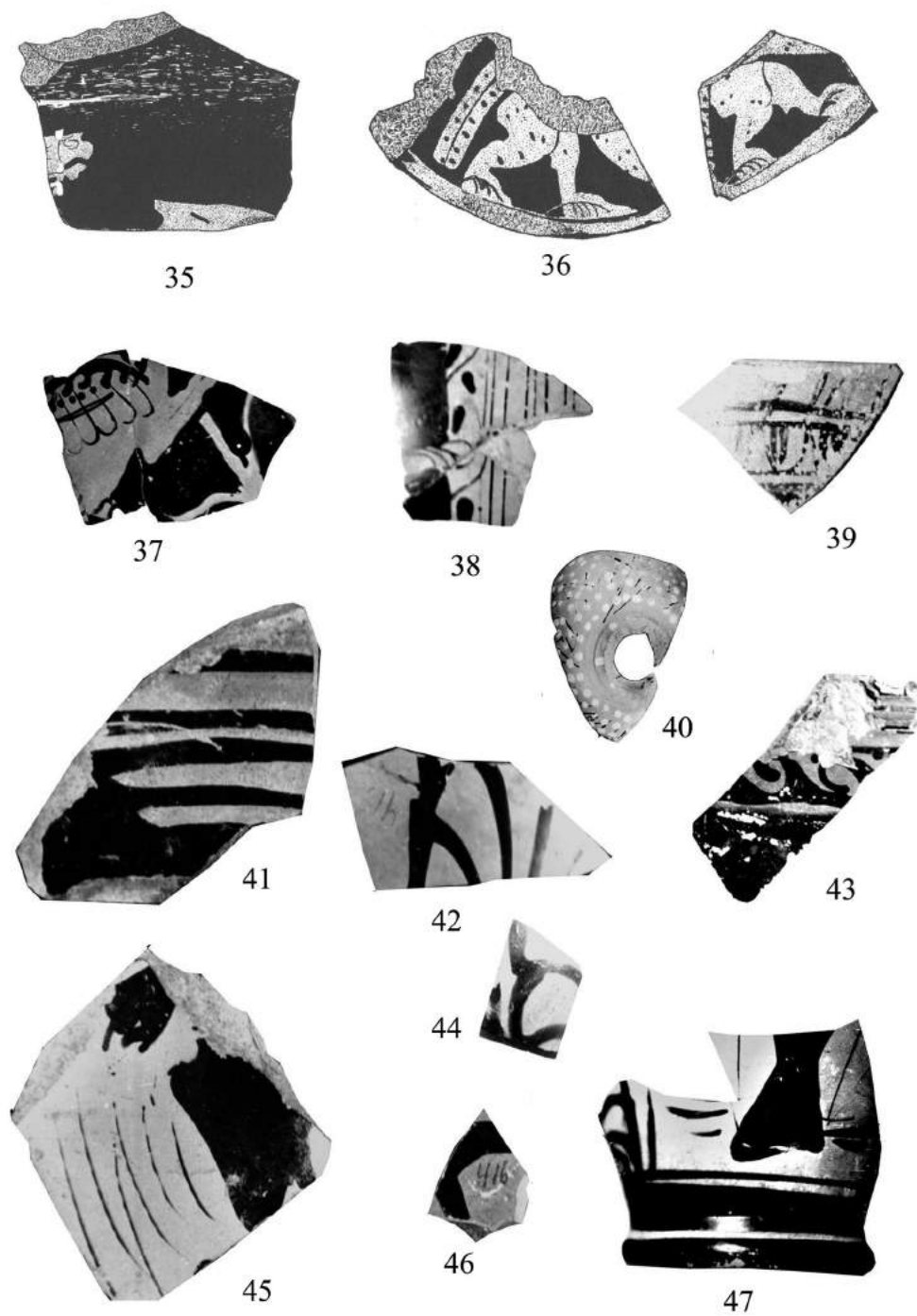


Табл. 7. Рис. 35 - 47

Раскопки 2004 и 2005 гг. принесли находки двух обломков лекан. На фрагменте края крышки с бортиком (инв. № 12/37421; размеры: 10,0x2,5 см; табл. 6:33) сохранилось изображение теней, которые обычно несет служанка вместе с ларцом или Эрот с зеркалом, по краю бортика — овы. Аналогия на афинской Агоре датируется второй четвертью IV в. до н.э.⁴⁷. На другом фрагменте крышки (инв. № 11/37421; размеры: 7,1x4,5 см; табл. 6:34) изображен Эрот, который стоит в профильном повороте вправо. Одна нога согнута в колене и поставлена на какое-то возвышение. Руки протянуты вперед, он что-то вручает женщине (украшение?). Туловище покрыто белой накладной краской, крылья — краснофигурные. Аналогичные сосуды с афинской Агоры относятся к классу свадебных лекан и датируются второй четвертью IV в. до н.э.⁴⁸.

На дальней хоре Херсонеса (кроме Керкинитиды) находки расписной керамики известны на Панском. Это, во-первых, килик мастера Иены с изображением Аполлона Гиперборейского на грифоне (табл. 8:51), опубликованный К.С. Горбуновой⁴⁹, фрагмент стенки глубокого килика мастера «Q» с головой сатира влево (вторая четверть — середина IV в.) (табл. 8:48), фрагмент края скифоса с венком, гирляндой или частью волюты F.B. Group (табл. 8:49), щиток аска (табл. 8:50) с женскими головками в саккосах (группа Кембриджских асков, середина IV в. до н.э.)⁵⁰. На некрополе Панское 1 в первой четверти IV в. преобладает чернолаковая посуда, есть лекифы с изображением лебедя, сетчатый лекиф⁵¹. Во второй четверти века — это скифосы коринфского типа с сетчатым орнаментом в придонной части (лекифы женская головка, лань, пантера, лекифы с пальметкой, сетчатые)⁵². В третьей четверти века присутствуют лекифы с пальметками, сетчатые лекифы с небрежной росписью⁵³. В четвертой четверти IV в. — поздние варианты сетчатых лекифов, лекифы с пальметками⁵⁴.

Во время раскопок Чайкинского городища также были найдены обломки расписной краснофигурной керамики, среди них фрагмент кратера с изображением лошади и аска с кошачьими хищниками (табл. 7:35-36)⁵⁵. На городище Калос-Лимен обнаружена расписная керамика IV в. до н.э. (табл. 7:37-47). Это фрагменты кратеров «керченского стиля», скифосов FB Group, пелик, сетчатого лекифа⁵⁶.

Итак, на ближней хоре Херсонеса найдено 37 фрагментов расписной столовой посуды позднеклассического и эллинистического времени. Из них 17 — это обломки краснофигурной аттической посуды. Типологически она небогата. Это, прежде всего, сосуды, связанные с культурой употребления вина, с симпозием: кратеры, килики, скифосы. Сосуды для оливкового масла также представлены: есть фрагменты пелики и асков. Косметические масла хранились в лекифах. Туалетные сосуды представлены леканами. Стилистические особенности росписи восстанавливаются в редких случаях, потому что размеры фрагментов невелики. Наиболее ранние сосуды относятся к первому десятилетию IV в. до н.э. При сравнении с набором расписной краснофигурной посуды Херсонеса⁵⁷ бросается в глаза отсутствие на хоре ранних групп керамики, ее малочисленность, скудный набор типов. В то же время стилистически росписи ваз, найденных на хоре, совпадают с известными в Херсонесе. Это естественно, поскольку парадная посуда покупалась в городе, причем брали лишь самое необходимое.

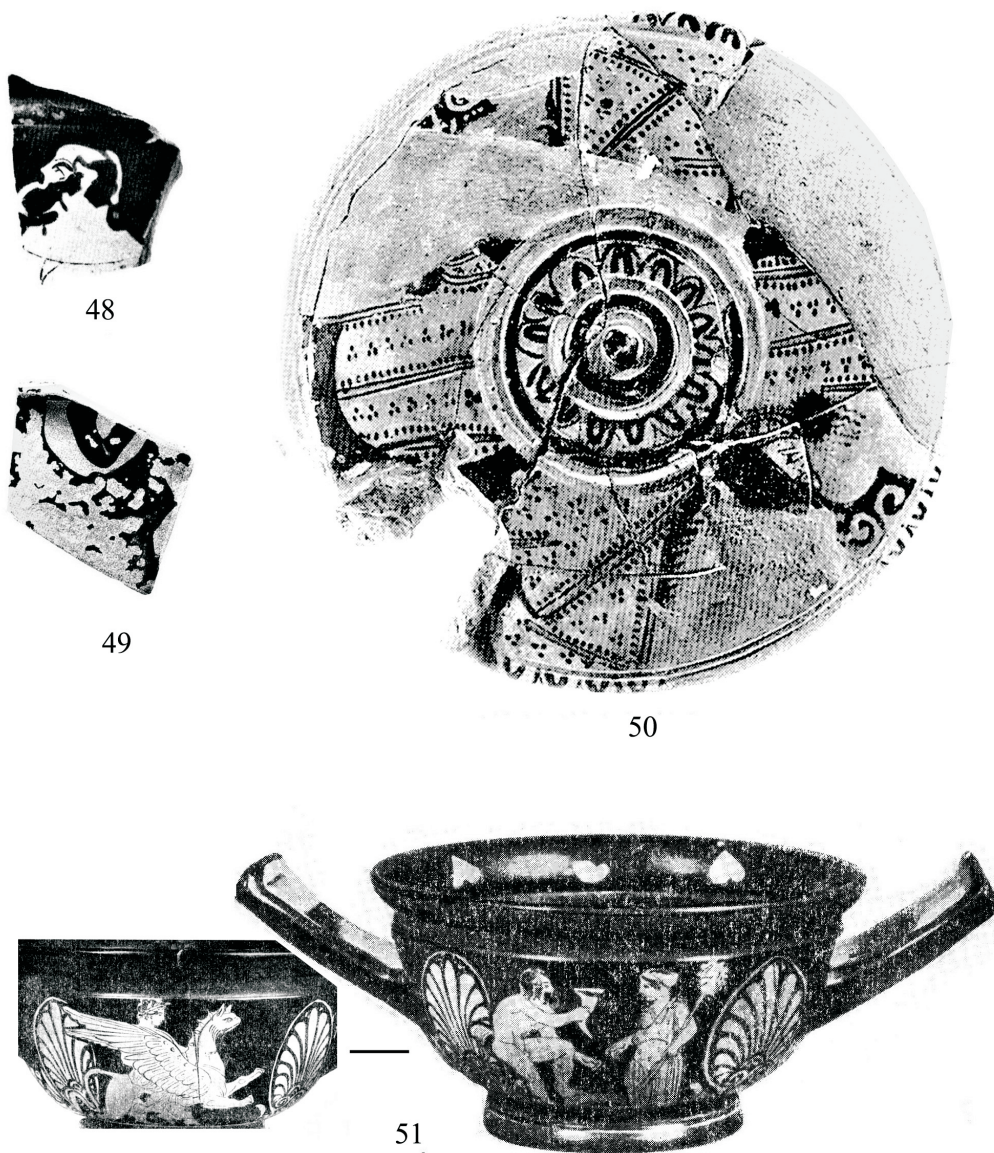


Табл. 8. Рис. 48 - 51

Аналогичная картина наблюдается и в эллинистическое время. Всего учтено 20 фрагментов. Кроме импортных сосудов: канфаров, кратеров, лагиносов-ойнохой, имеются кубки и кувшины местного производства. Есть пелика, открытые сосуды, форма которых не ясна. Основная масса сосудов (17фр.) относится к III в. до н.э. Однако есть и более поздние экземпляры, которые относятся ко II — началу I в. до н.э. Расписная эллинистическая посуда на хоре Херсонеса преимущественно пергамского производства, хотя есть и продукция мастерских Делоса, изделия местных гончаров. К сожалению, мы не можем сравнить ее состав с городской — эллинистическая керамика Херсонеса не изучена в достаточной степени.

Относительно дальней хоры, пока не опубликована в полном объеме расписная керамика таких крупных центров, как Калос Лимен, Панское, можно ограничиться лишь общими наблюдениями, относящимися к керамике позднеклассического периода. Самые ранние группы относятся к концу V — началу IV в. до н.э. Наибольшее количество расписной посуды датируется второй и третьим четвертями IV в. Наиболее распространенные типы как и на ближней хоре — килики, скифосы, аски, кратеры, пелики. Кроме того, здесь много лекифов, происходящих из могильников.

Сюжеты росписей посуды, найденной на хоре Херсонеса достаточно разнообразны. Кроме традиционных изображений атлетов на сосудах для питья вина, сцен из жизни гинекея на свадебных леканах, в которых Эроты, наряду со служанками украшают невесту, представлены и мифологические сцены с изображением Аполлона Гиперборейского, сатиров и менад, хтонической Афродиты на лекифах, священных животных, связанных с подземным миром либо апотропеев — собак, кошачьих хищников, лани на асках и лекифах. Характерно появление варварских мифо-эпических сюжетов — амазономахий, грифономахий, общераспространенных в IV в. до н.э. в северопричерноморском регионе.

Найденная на хоре Херсонеса Таврического расписная столовая посуда позднеклассического и эллинистического времени характеризует быт и культурные традиции населения греческого или очень эллинизированного. Наиболее ранние образцы относятся к концу V — началу IV в. до н.э. — поздние — к рубежу II-I вв. до н.э. Это позволяет говорить о непрерывности существования в этот период хоры, расцвет которой приходится на вторую половину IV—III в. до н.э.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Щеглов А.Н.* Полис и хора. Симферополь, 1976; *он же.* Северо-Западный Крым в античную эпоху. Л., 1978; *он же.* Основные структурные элементы античной межевой системы на Маячном полуострове (Юго-Западный Крым)// История и археология Юго-Западного Крыма. Симферополь, 1993. С.10-38; *он же.* «Старый» Херсонес Страбона. Укрепление на перешейке Маячного полуострова: Траншея 1967 г. в вершине Казачьей бухты // БИАС. 2. 2000.С. 53-77.
2. *Николаенко Г.М.* Хора Херсонеса Таврического // Античные памятники Крыма. К., 2004; *Зубарь В.М.* Хора Херсонеса Таврического на Гераклеяском полуострове. История раскопок и некоторые итоги. Киев, 2007.

3. Монахов С.Ю., Рогов Е.Я. Керамические комплексы некрополя Панское I // Античный мир и археология. Саратов, 1990. С.122–151.
4. Попова Е.А., Коваленко С.А. Историко-археологические очерки греческой и позднескифской культур в Северо-Западном Крыму по материалам Чайкинского городища). М., 2005.
5. Hannestad L., Stolba V.F., Ščeglov A.N. Panskoye I. The Monumental Building U6. Vol. I-II. Aarhus, 2002.
6. Николаенко. Хора Херсонеса Таврического.
7. Вдовиченко И.И. Севастопольский музей краеведения // Античные коллекции из раскопок Северного Причерноморья. М., 1994. С. 63–69.
8. Стржелецкий С.Ф. Раскопки 1939 г. у Карантина вблизи Херсонеса Таврического // ХСб. IV. Симферополь, 1948. С. 51–63; Николаенко Г.М. Хора Херсонеса Таврического. С.208.
9. Стржелецкий С.Ф. Клеры Херсонеса Таврического // ХСб. VI. 1961.
10. Ure A.D. Red-figure cups with incised and stamped decorations — II // JHS. 1944. 54. P. 67–77. Fig. 10.
11. Moore M.B. Attic Red-figured and White-ground Pottery // The Athenian Agora. XXX. Princeton, New Jersey, 1997. P.311. №1357.
12. Αλεξανδροπούλου Α.Η. κεραμική της Γνάθια και τις «Δυτικής Κλιτύος» Μια συγκριτική προσέγγιση // ΣΤ' Επιστημονική συνάντηση για την ελληνιστική κεραμική. Βόλος 17- 23. Απριλίου 2000. Αθήνα, 2004. Πιν 324.
13. Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials // The Athenian Agora. XXIX. Princeton, New Jersey, 1997. P. 244-245. №№28-31.
14. Cohen B., Lapatin K. Colors of Clay. Los Angeles; Malibu, 2006. P. 114-115, 144-145.
15. Печенкин Н.М. Археологические разведки в местности Страбонового старого Херсонеса // ИАК. 42. 1911. С.118-124.
16. Moore. Op. cit. № 1304.
17. Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials. №445-447.
18. Вдовиченко. Севастопольский музей краеведения. С.63–69; она же. Коллекция расписной керамики Бахчисарайского государственного историко-культурного музея—заповедника // Сборник научных трудов БГИКЗ. Симферополь, 2001. Вып.2. С.14-25; Зубарь. Хора Херсонеса Таврического... С.18.
19. Веймарн Е.В. Описание к альбому-картотеке чертежей остатков античных сельскохозяйственных сооружений на Гераклеϊском полуострове. По материалам Севастопольского музея краеведения. 1923–1925 гг. — 1935 // Архив НЗХТ. Д. № 1404/1-2. Л. 2-6.
20. Николаенко. Хора Херсонеса Таврического. Ч.II. Севастополь, 2001. С.89-90; 102; 112-113; 123; 125-126; 136-137).
21. Moore. Op. cit. P.143, pl.13, №63.
22. Ibid. № 1294.
23. Στριτσίδου Α. Κεραμική με διακόσμο δυτικής Κλίτος: Ζητήματα χρονολόγησης και θεματολογίου Θεσσαλονίκη, 2004. Σ. 41. Πιν. 21α.
24. Там же. Σ. 111. Πιν. 14в; Забелина В.С. Расписная керамика эллинистического времени из раскопок Пантикапея 1945-1974 гг. М., 1992. С. 284-297. Рис.5а.
25. Николаенко. Хора Херсонеса Таврического. С. 60-61.
26. Стржелецкий. Раскопки 1939 г. у Карантина вблизи Херсонеса Таврического. С. 51–63.
27. Boardman J. Athenian Red Figure Vases. The Classical Period. London, 1989. №414.

28. Вдовиченко И.И., Турова Н.П. Античные расписные вазы из собрания Ялтинского историко-литературного музея // Боспорские исследования. Симферополь-Керчь, 2006. Вып. XIV. №59.
29. Moore M.B. Attic Red-figured and White-ground Pottery. №492; ARV2 1448,1.
30. Δρούγου Σ. Βεργίνα. Τα πύλινα αγγεία τις μεγάλης πυμπας. Αθήναι, 2005. Σ. 82. Εικ 76.
31. Στριτσίδου Α. Κεραμικά με διακόσμο διτικής Κλίτος: Ζητήματα χρονολόγησης και θεματολογίου. Σ. 119. Πιν. 42β.
32. Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials. №192; Μπάτζιου-Εθσταθίου Α., Ζχίζα Ε. Αποθετες απο το ανάκτορο Δημητριάδος // ΣΤ' Επιστημονική συναντηση για την ελληνιστική κεραμική. Βόλος 17- 23. Απρίλιου 2000. Αθήνα, 2004. Σ. 41. Πιν. α,β.
33. Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials. P.262, № 194,195.
34. Забелина В.С. Расписная керамика эллинистического времени из раскопок Пан-тикапея 1945-1974 гг. С.290.
35. Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials. P.390. №1504, 1505.
36. Δρούγου Σ. Βεργίνα. Τα πύλινα αγγεία τις μεγάλης πυμπας. Αθήναι, 2005. Σ. 152, 153.
37. аналогии см. Δρούγου Σ. Βεργίνα. Τα πύλινα αγγεία τις μεγάλης πυμπας. Σ. 41. Εικ. 23.
38. Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials. P.244.
39. Там же.
40. Δρούγου Σ., Τουρατσογλού Γ. Ελληνιστικοί λαχευτοί τάφοι Βεροιας. Αθήναι, 1980. Σ. 100.
41. Rohde Elisabeth. Corpus Vasorum Antiquorum Deutsche Demokratische Republik. Staatliche Museen zu Berlin. Antikensammlung. Band 1. Berlin, 1986.Taf. 28.
42. Μπάτζιου-Εθσταθίου Α., Ζχίζα Ε. Αποθετες απο το ανάκτορο Δημητριάδος // ΣΤ' Επιστημονική συναντηση για την ελληνιστική κεραμική. Βόλος 17- 23. Απρίλιου 2000. Σ. 41. Πιν. α,β; Rotroff S. Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Materials. P.293, 262. №188; Забелина В.С. Расписная керамика эллинистического времени из раскопок Пантикапея 1945-1974 гг. С.288. Рис.3а.
43. Θεμέλης Π.Γ., Τουρατσογλού Γ.Π. Οι Τάφοι του δερβένιου. Αθήνα 1997. Σ. 37.
44. Εγγλεζου Μ. Μελανόγραφα αγγεία της κατηγορίας Hadra απο το εργαστήριο της «δάφνης» στην περιοχή της Φαιστού // ΣΤ' Επιστημονική συναντηση για την ελληνιστική κεραμική. Βόλος 17- 23. Απρίλιου 2000. Αθήνα, 2004. Σ. 334- 335.
45. Ibid. Πιν. 137.
46. Ibid. Πιν. 133.
47. Moore. Op. cit. №1107.
48. Ibid. №1106,1116, 1117.
49. Горбунова К.С. Краснофигурный килик, найденный на некрополе у с.Панское // История и культура античного мира. М., 1977. С. 41—45.
50. аналогии см. Hannestad L., Stolba V.F., Ščeglov A.N. Panskoye I. The Monumental Building. Vol. I. P.132; Hannestad L., Stolba V.F., Ščeglov A.N. Panskoye I. The Monumental Building. Vol. II. Pl. 68-70.
51. Монахов С.Ю., Рогов Е.Я. Керамические комплексы некрополя Панское I. С.128.
52. Там же. С.128-129.

-
53. Там же. С.129-130.
54. Там же. С.130.
55. *Попова Е.А., Коваленко С.А.* Историко–археологические очерки греческой и позднескифской культур в Северо–Западном Крыму (по материалам Чайкинского городища). М., 2005. С.10-11. Рис.4-5.
56. *Уженцев В.Б.* Ранний Калос-Лимен (первая половина-третья четверть IV в. до н.э.) // У Понта Евксинского (памяти П.Н. Шульца). Симферополь, 2004. С. 174-182. Рис.5, 8.
57. *Вдовиченко И.И.* Расписная керамика из раскопок К.К. Косцюшко-Валюжинича в собрании Национального заповедника Херсонес Таврический // ПИФК. XVI/1. 2006. С.118-143; *Вдовиченко И.И. Жесткова Г.И.* Коллекция расписных ваз из раскопок Р.Х. Лепера в собрании Национального заповедника «Херсонес Таврический»// ХСб. XV. 2006. С. 59-81.

PAINTED POTTERY OF LATE CLASSICAL AND HELLENISTIC PERIODS FROM CHERSONESOS TAURIC CHORA

I.I. Vdovichenko, G.M. Nikolaenko

The painted pottery of late Classical and Hellenistic time was found on the chora of Chersones Tauric. It characterizes family life and cultural traditions of the population, supposedly the Greek one or the one which was very much alike. The earliest samples could be dated to the end of the 5th — the beginning of the 4th c. BC — the late ones — by the turn of the 2nd — 1st centuries BC. It allows to speak about life stability of the chora as far as its Golden age can be dated to the second half of the 4th — 3rd centuries BC.

© 2009

А.А. Крайнева, А.А. Масленников

ЛЕПНАЯ КЕРАМИКА ПОСЕЛЕНИЙ «ЦАРСКОЙ» ХОРЫ ЕВРОПЕЙСКОГО БОСПОРА*

Среди разнообразных и разновременных памятников дальней хоры Европейского Боспора (Восточный Крым) особое и, пожалуй, самое яркое место занимает относительно небольшая, компактно расположенная и весьма примечательная во многих отношениях группа, которую, хотя и в достаточной степени условно, но всё же, как нам кажется, не без оснований, можно отнести к объектам с особым хозяйственно-административным и правовым статусом. Целый ряд специфических особенностей и сама хронология позволяют связать их с некой структурой, чьё определение, вернее, предполагаемая интерпретация («царская» хора) и вынесена в название данной работы. Не останавливаясь на доказательствах этого положения сколь-либо подробно¹, отметим лишь, что практически всё это поселенческие структуры разной площади и планометрической сложности. Однако всем им присуще обилие разнообразных находок. Это, прежде всего, амфорная тара (в том числе клеймёная), керамические кровельные материалы, фрагменты самой разнообразной столовой и кухонной посуды, монеты; граффити, в меньшем количестве — терракоты и т.п. Именно они позволяют, помимо всего прочего, определиться как с общей, так и с частными датировками. Относительно первой — можно сказать, что в целом это период от середины второй четверти IV в. до н.э. до конца первой трети следующего столетия. Частично все эти очень интересные материалы уже опубликованы, в значительной степени — ждут своей очереди. Каждая из этих категорий артефактов важна и примечательна как в «общеисторическом» плане, так и в контексте конкретных памятников и всей их группы. Одни при этом помогают нам ответить на вопросы, больше связанные с экономикой и хозяйственными связями, другие важны в смысле чистой хронологии, третьи характеризуют в какой-то степени бытовые и этнические традиции.

Именно к таковым, несомненно, следует отнести лепную посуду. Самые непритязательные на фоне всех прочих находок её обломки, тем не менее, представляют определённый интерес благодаря своей особой информативной специфике. Как известно, она выражается, во-первых, в этнографичности, а во-вторых, в том, что занимает заметное место в общей массе находок, происходящих из раскопок античных памятников Северного Причерноморья, в частности и рассматриваемого периода. Должно напомнить, что в специальной археологической литературе, посвящённой лепной керамике, публикуются и анализируются в основном соответствующие керамические комплексы, происходящие из предгорья, южного бережья и центрального Крыма, Нижнего Поднепровья и Побужья, Прикубанья и в значительно меньшей степени из боспорских городов и поселений. Работы, касающиеся материалов Восточного

* Статья подготовлена к печати в рамках работ по проекту «Традиции и инновации в истории и археологии Боспора», грант РГНФ № 07-01-00190а

Крыма, — единичны, написаны довольно давно и представляют (да и то крайне неполно) находки из раскопок, главным образом, некоторых городских центров (Мирмекий, Тиритака, Пантикапей, Нимфей). Лепная же керамика сельских поселений IV-III вв. до н.э. вообще не была объектом самостоятельного изучения и лишь в редких случаях публиковалась в контексте общей характеристики того или иного памятника (И.Т.Кругликова, В.Н.Зинько). Вместе с тем, за последние годы накопился обширный материал, который существенно расширяет наши представления о соответствующей местной керамике и требует самостоятельного изучения. В связи с этим, повышается значение систематизации и комплексного анализа старых и новых находок, а также введение их в научный оборот. Кроме того, появляется возможность конкретизировать и дополнить сложившуюся концепцию её этнической интерпретации.

В данном случае нашей основной задачей является установление доли лепной керамики по отношению к другим категориям посуды, создание её типологической классификации и выявление черт местного производства, а также, исходя из необходимых и допустимых аналогий, попытка выводов о характере этнокультурных инноваций и традиций.

I. Общая характеристика археологических памятников

Итак, как отмечалось выше, объектом нашего исследования является ряд своеобразных крупных или совсем небольших, но явно античных по своей археологической характеристике прибрежных поселений, относящихся к так называемой царской хоре. Для них характерна развитая, правильная, с наличием ряда общих черт, но неодинаковая планировка строений из жилых и хозяйственных помещений, возведённых в полном соответствии с тогдашней практикой греческого строительного дела. Помимо черепичной кровли и некоторых элементов благоустройства их отличало обилие разнообразных находок, свойственных именно эллинскому образу жизни, а также присутствие чисто античных по происхождению производственных сооружений (виноделен).

Самым большим и наиболее исследованным из перечисленных памятников является комплекс построек, известный в специальной литературе, как поселение «*Генеральское-западное (центр)*». Работы здесь (как и на всех остальных нижеупомянутых объектах) проводились Восточно-Крымской археологической экспедицией ИА РАН в 1980, 1982-1988, 1991, 1993-1995, 2001-2002, 2007 гг. За это время была исследована площадь около 4650 м² и выявлено несколько отдельных, близко расположенных, в значительной степени, но не абсолютно синхронных, разнофункциональных, неодинаковых по планировке и сложности строительных объектов. Это были жилые, хозяйственные, культовые, оборонительные и производственные постройки, а также довольно значительные по площади пространства, возможно, служившие местами долговременного сброса разного рода мусора. Часть строений самого презентабельного во всех отношениях т.н. «прибрежного» комплекса исчезла вследствие береговой абразии. Но прочие — имели вполне приличную по археологическим понятиям сохранность². Следует отметить, что это наиболее богатый по количеству и разнообразию находок памятник не только во всем Приазовье, но и на хоре Евро-

пейского Боспора вообще. Их анализ позволяет сделать вывод, что время бытования «усадьбы» ограничивалось, по-видимому, частью первой, а главным образом, второй четвертью IV — третьей четвертью III вв. до н.э. или даже немного уже, по крайней мере, касательно верхней даты. Впрочем, жизнь здесь в очень скромных формах, продолжалась, по-видимому, ещё какой-то весьма непродолжительный период³. Для нас в данном случае важен учёт именно всяческой специфики каждого из упомянутых составляющих этого сложного памятника. Ведь совершенно естественно, что характеристика (прежде всего количественная, но также отчасти и качественная) всякого рода находок, в том числе и лепной посуды, здесь не была однородной. В районе «мусорных свалок» она была одной, а в слоях, связанных с культовыми или парадными помещениями, совсем иной, и т.п. Аналогичная оговорка, вернее специфика анализа материала в разной степени присуща и всем прочим из ниже рассматриваемых объектов и вполне очевидна для авторов данной публикации. Однако в силу её обобщающего характера все соответствующие находки анализируются как бы суммарно.

Следующий объект — своего рода пригород только что описанной усадьбы: маленькое поселение *«Салачик»* — располагавшееся приблизительно в 350 м к востоку от только что охарактеризованного «центра», у южного подножья большого скального останца-мыса, непосредственно (справа) от устья степной речушки. Раскопки здесь проводились в 1987–1988 гг. Культурные напластования и строительные остатки интересующего нас времени, выявленные на относительно небольшой площади (не более 350 кв.м.) были самыми ранними на этом многослойном и долговременном, хотя и очень небольшом памятнике⁴. Анализ амфорного и нумизматического материала позволяет наметить нижнюю хронологическую границу серединой второй четверти IV в. до н.э. Вышеležавший горизонт культурного слоя относился уже ко времени не позднее рубежа III–II вв. до н.э. Но был ли здесь некий период запустения и сколь долго он продолжался, сказать пока сложно. В нашем обзоре, естественно, мы старались учитывать соответствующую керамику только из раннего слоя.

Но самый большой, практически синхронный «пригород» всё того же усадебного комплекса («Генеральское-западное») располагался приблизительно в 450 м к юго-западу от её центра, на юго-западном склоне протяжённого скалистого холма, входившего в гряду прибрежных возвышенностей, в относительно неширокой долине между ней и руслом также уже упомянутого ручья. Работы на памятнике, получившем название *«Генеральское-западное, юго-западный склон»* велись в 2001–2006 гг. Сложный по планировке комплекс построек был раскопан здесь на площади более 3300 м². Он появился приблизительно одновременно с центром усадьбы. В первом строительном периоде западная его часть представляла собой подтрапещевидный в плане блок помещений, внутри которого располагался относительно небольшой, частично вымощенный двор. Протяжённость этого «здания» была не менее 26–27 м при ширине около 8–10 м. Непосредственно к востоку находилась постройка, скорее всего, напоминавшая в плане прямоугольный блок помещений, группировавшихся вокруг общего двора. Вход, оформленный солидными воротами, вёл в него с северо-восточной стороны. Наконец, с севера с ним соседствовала ещё одна «секция» из

нескольких вытянутых в ряд помещений. Во втором строительном периоде, после разрушений и перестроек, по-видимому, рубежа третьей и последней четверти IV в. до н.э. часть помещений сократилась в площади, часть была перекрыта вымостками; появились новые, пристроенные к прежним внешним стенам, а к югу — сооружена вместительная цилиндрическая, обложенная каменной кладкой яма-зернохранилище. Но главное, все три основных составляющих комплекса были объединены в один общими стенами и помещениями. В целом можно говорить о том, что вся планировка существенно усложнилась. Имеет место и свидетельство третьего строительного-хронологического периода, характеризующегося общим запустением поселения-усадьбы и появлением на её месте нескольких маленьких помещений, явно отличавшихся от предшествовавшей общей планировочной схемы застройки⁵.

Как бы на полпути между только что описанными объектами, на скалистой относительно ровной вершине господствовавшего над окружающей местностью большого холма также были выявлены и в значительной степени раскопаны остатки ещё одного «составляющего элемента» всё того же усадебного комплекса. Условно он получил наименование «*Цитадель*», хотя именно такое его назначение, несмотря на кажущуюся очевидность местоположения, характером строительных остатков подтверждается мало. Работами 1985, 2000 гг. на площади около 500 кв.м, главным образом в западной части этого «плато» были обнаружены стены нескольких помещений, небольшие ямы, зольники. В целом культурный слой маломощный, сохранность построек посредственная, а общая планировка их не вполне ясная. Тем не менее, материалы отсюда также включены в наше «собрание».

Исследованию подверглись и ряд небольших памятников, располагавшихся практически на побережье к западу от основной застройки усадебного комплекса в «Генеральская бухта»,

Так, совсем маленькое поселение «*Пустынный берег I*», находилось приблизительно в 2,5 км от неё и представляло собой обособленную жилищно-хозяйственную постройку хорошей сохранности. Работами 1990 г. на площади 250 м² открыт дом из трех помещений общей площадью 72,5 м², с крохотным внутренним двориком и черепичной кровлей. К востоку располагался мошёный двор, рядом с которым выявлено несколько хозяйственных ям и следы стен разобраных построек. Датировка «усадебки» вторая четверть IV — первая треть III вв. до н.э.⁶

Несколько ближе, (в 1,6 км к западу от «Генеральского западного») на небольшой возвышенной террасе, приблизительно в 350 м от моря, в 1999 и 2001 гг. на площади около 850 м² был полностью раскопан сезонный винодельческий комплекс («*Пустынный берег II*»), а также огороженный стеной хозяйственный двор. Обнаруженные находки позволяют датировать это сооружение второй половиной IV в. до н.э.⁷

Следующий объект, расположенный приблизительно в 3,5 км к западу — поселение «*Пустынный берег III*», которое в ходе работ 2004-2006 гг. было исследовано также почти полностью. Располагалось оно на весьма крутом западном склоне скалистой гряды, что объяснялось, по всей видимости, желанием укрыться от господствовавших в Приазовье самых суровых северо-восточных

ветров. Исследования на площади около 1000 м² позволили выявить лишь остатки кладок подпорных стен террас и следы подтёсок материковой скалы. Тем не менее, культурный слой, особенно на нижних участках раскопа, оказался довольно мощным и насыщенным находками, которые позволили датировать памятник второй половиной IV в. до н.э. Специфика местоположения и застройки данного поселения столь очевидна, что мы вправе предполагать его назначение каким угодно, только не обычной (привычной) античной усадьбой. Может быть, это было также сезонное поселение каких-то категорий работников (скотоводы «дальних» пастбищ, обитавшие здесь главным образом зимой и ранней весной, рыбаки — на время путин?).

Второй крупный «усадебный» центр находился в 2,5 км восточнее «Генеральской бухты» и известен под названием *«Бакланья скала»*. В ходе работ (1994, 1996-1998, 2007-08 гг.), была вскрыта площадь около 2300 м², на которой выявлены неплохо, а местами даже очень хорошо сохранившиеся строительные остатки почти что классической по планировке сельской усадьбы, включавшей в себя постройки жилого и хозяйственно-производственного назначения, а также зольник на северо-востоке, непосредственно у берегового обрыва. В целом для планировки характерно стремление сгруппировать несколько блоков строений вокруг одного (двух?) внутренних дворов. Обращает на себя внимание качество и производительность открытых здесь двух винодельческих комплексов, обилие обломков черепиц, а в некоторых местах — скопления костей домашних животных. Однако, в общем, «облик» находок заметно беднее, нежели в центральной части усадьбы «Генеральское». Анализ фрагментов амфорной тары, а также чернолаковой керамики и нумизматического материала позволяет считать, что данный памятник появился позднее прочих, относительно синхронных ему в Приазовье, вероятно, в конце IV в. до н.э.⁸

Работы на поселении (усадебе) *Чокракского мыса* проводились в 1986-1991, 1993-1995, 1998 гг. За время работ была вскрыта площадь около 2000 м², на которой полностью выявлено большое почти квадратное, наверняка двухэтажное здание с солидными рустованными в нижней части стенами. К нему с двух сторон примыкали ряды жилых и хозяйственных помещений. Монеты, а также амфорные обломки, в том числе с клеймами, определяют его хронологические рамки рубежом IV-III — началом III в. до н.э. Кроме того, вся территория мыса в широтном направлении с промежутками в 5-7 м была покрыта остатками особого «ближнего» землеустройства (виноградники или огороды). Немногочисленные находки подтверждают синхронность время их «функционирования» и самой усадьбы.⁹

Последнее из поселений рассматриваемой группы расположено на скалистом, невысоком прибрежном плато у западного основания Казантипского мыса (*«Казантип-западный»*). Исследования его велись периодически, в общей сложности в течение нескольких сезонов, но в данной работе был использован материал раскопок 1989-1990 гг. Всего же тут была вскрыта площадь несколько больше 1000 м² (т.е. около четверти всей территории застройки), позволившая выявить типичную для античных усадеб планировку: одно — двухкамерные помещения располагались по периметру двора, внешние стены (с севера) были дополнительно укреплены параллельной грубой кладкой. Возникла эта дальняя

усадьба или поселение особого типа, по-видимому, не ранее середины V в. до н.э. и пережило два-три строительных периода, просуществовав вплоть до III-II вв. до н.э. Отсутствие отчётливо выраженной «господской части» (по крайней мере, на раскопанных участках застройки), а также её укреплённость и стратегические преимущества местоположения, позволяют предположить назначение данного памятника, как самого крайнего (северо-западного) «форпоста» боспорской дальней хоры в Приазовье¹⁰.

Возможно, к числу объектов «царской» хоры можно отнести и некоторые другие ещё не изученные прибрежные, или уже отчасти известные, но находившиеся в глубине полуострова (в любом случае, вне предполагаемых границ хоры городов) поселения-усадьбы. (Например: «Андреевка-южная»). Но мы ограничимся только Приазовскими материалами.

II. Лепная керамика: методы археологического исследования.

Изучение рассматриваемой категории археологического материала базируется на типологической схеме, предложенной ещё Б.Н. Граковым¹¹, в основе которой лежит визуальное распределение верхних частей сосудов по типам. Кроме того, был использован метод, разработанный В.П. Власовым¹², предполагающий учёт их пропорций.

В силу, как правило, большой фрагментарности описываемой посуды, её объективная типологизация весьма затруднительна. В классификацию включены целые и археологически целые сосуды, а также фрагменты — (верхние части), позволяющие отнести их к тому или иному типу посуды. (Реконструкция их была проведена графически и в описании даны лишь диаметры венчиков.) Фрагменты же, не обладающие характерными морфологическими признаками, были учтены при статистических подсчетах, но в таблицы не включены.

Особо оговоримся, что в статье рассматривается разнофункциональная лепная керамика, попадающая под понятие: «бытовая посуда». Изделия вотивно-утилитарного назначения (соответствующие сосудики, а также светильники и курильницы) в данном исследовании не учитываются.

Итак, в общетипологическом отношении всю посуду можно разделить на закрытые и открытые формы. А в соответствии с функциональным назначением — на 3 основные (массовые) *категории*: миски, горшки и кувшины. Такое распределение во многом тоже условно, так как спецификой лепной керамики является схожесть родственных морфологических признаков некоторых частей сосудов (например, форма венчиков кувшинов и горшков). Отдельно отметим изделия с одной ручкой, которые по пропорциям близки к обычным горшкам, а по наличию ручки — к кувшинам, немногочисленность которых на рассматриваемых памятниках не позволяет пока выделять их в отдельную категорию: «горшки с ручкой». Поэтому в нижеследующем описании эта керамика отнесена к группе «горшки-кувшины»¹³. Кроме того, в работе рассматриваются такие «специализированные» изделия-формы, как кастрюли, сосуды баночного типа, крышки, солонки, кружки, цедилки и др.

Итак, в зависимости от соотношения диаметра тулова и венчика миски разделены на «закрытые» (если диаметр тулова больше диаметра венчика) и «от-

крытые» (если диаметр тулова меньше диаметра венчика). В основу описания морфологических признаков горшков положены геометрические параметры сосуда: близость формы тулова к той или иной геометрической фигуре. Выделяются соответственно горшки и кувшины с шаровидной (сферической), оваловидной и биконической формами.

В тех случаях, когда необходимо расширение понятийного аппарата при описании характера профилировки сосудов, уточняются пропорции горловины (высота, ширина, степень «отклонённости» горловины от осевой линии). В частности, горшки делятся на три основных типа (с дуговидной в разрезе шейкой, с горлом в виде раструба и с прямым горлом)¹⁴. Кувшины разделяются по тому же принципу, что и горшки. Миски также трех типов (усеченно-конусовидные, с загнутым венчиком и с прямыми вертикальными стенками).

Основной классификационной единицей является *тип*. Он содержит информацию о размерах, пропорциях, фактуре, орнаментации, хронологии сосудов.

Статистические подсчёты предполагали соответствующую обработку полевых и архивных материалов и позволяют, хотя и с известной долей осторожности, судить о месте и роли лепной посуды в общей характеристике керамического комплекса рассматриваемых памятников. Это обстоятельство, малозначимое само по себе, приобретает известное «звучание» при сравнительных характеристиках памятников внутри данной группы, отчасти помогая определиться с их функциональной принадлежностью. Но главное — она (статистика) становится весьма показательной при сопоставлении последовательно сменявшихся друг друга основных хронологических групп и типов поселений дальней хоры Европейского Боспора на протяжении всего долгого периода существования последней. При этом в расчёт бралось общее количество фрагментов, включая целые и условно целые сосуды всех форм и категорий (типов). При всей спорности такого подхода, он всё же представляется нам более объективным.

III. Анализ лепных керамических комплексов.

Эту самую важную часть нашей работы целесообразно изложить по каждому из вышеописанных памятников, причём, в той же последовательности. При этом, естественно, весь выявленный керамический материал в статистическом плане принимался за 100%. Но с учётом особой роли (и специфики, вернее, значимости) амфорной тары особенно в рассматриваемый период местной истории, параллельно приводятся соответствующие подсчёты (в абсолютном и процентном выражении) лепной посуды по отношению к прочей — гончарной (круговой) керамике, включая столовую — чернолаковую.

1. «Генеральское — западное» (центр).

В этом самом представительном керамическом собрании лепная посуда составляет совсем небольшой процент (процентное соотношение лепной и гончарной керамики (в том числе и без учёта амфор) приведено в табл. 1 и 2)¹⁵.

Таблица 1. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)

Таблица 1. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
1385	3.1	7755	17.1	2241	5.0	33922	74.8	45303	100

Таблица 2. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)

Таблица 2. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
1385	12,2	7755	68,1	2241	19,7	11381	100

В силу своей презентабельности данный керамический комплекс наиболее ярок и показателен.

Прежде всего, остановимся на редких, нетипичных формах лепной посуды. Это около десятка темно-серых, лощеных фрагментов, украшенных резным геометрическим орнаментом: пересекающимися наискось тонкими линиями, заштрихованные треугольники, образующие двухрядный «фриз» (рис. II, 23). Такую керамику принято относить к посуде кизил-кобинского облика, достаточно распространенной на многих памятниках Северного Причерноморья в слоях V-II вв. до н.э.: Мирмекии, Тиритаки, Нимфее, Феодосии, Пантикапее, Херсонесе, Керкинитиде, Ольвии, Березани¹⁶.

Ещё более примечательна верхняя часть сравнительно небольшого, но толстостенного сосуда. Глина серая, примеси — песок, шамот. Поверхность серого цвета, заглаженная. Он относится к типу архаических горшков с узким, почти прямым, ребристым горлом, сильно раздутым в верхней части туловом и слегка нависающим, подпрямоугольным в сечении венчиком. По плечикам прочерчен остриём шесть раз повторенный орнамент в виде «ёлочки». Между ними по самой выпуклой части тулова расположены круглые, первоначально, видимо, остроконечные налепы. Высота сосуда: не менее 16-20 см, диаметр венчика: 8 см, тулова: 16 см (рис. II, 8). Полной аналогии ему найти не удалось, хотя о лепном фрагменте с ёлочным орнаментом упоминает в отчете о раскопках на Холме «А» И.Т. Кругликова¹⁷. Подобная горловина, венчик и налепы изредка встречаются на посуде предскифского времени степного Причерноморья и горного Крыма¹⁸. Для эллинистического времени такие сосуды повсеместно нехарактерны и появление данного, в целом, загадочно.

Столь же архаично выглядит верхняя часть другого светло-сероглиняного горшка. Плавное изогнутое высокое горло отделено от тулова четко выраженным ребром, от которого вниз отходят, образуя острый угол, несколько пар двойных линий (рис. II, 22).

Профиль другого темнолощеного маленького горшка интересен острыми, сосковидными выступами-налепами, расположенными несколько выше самой широкой части тулова (рис. II, 19). Поиски возможных аналогий приводят нас к керамике фракоидного типа. Из ближайших мест её распространения должно упомянуть Нижнеднепровские городища¹⁹. Кроме того, сосуды, орнаментиро-

ванные подобным образом, встречаются в материалах Танаиса²⁰ III-I вв. до н.э., Неаполя Скифского, а также его могильника²¹.

Основную массу лепной посуды все же составляют здесь горшки. Состав их теста в принципе тот же на всех вышеупомянутых прибрежных памятниках, но качество выделки и обжига кажется тут немного лучшим. Крупных сосудов среди них нет.

Горшки представлены почти всеми известными для этого времени типами: с горлом часто довольно высоким, в виде раструба; с прямым горлом и острым краем венчика; с дуговидной в разрезе шейкой. Преобладают численно горшки последнего типа. Диаметр горловины у них колеблется от 14 до 24 см. При этом много фрагментов с довольно коротким венчиком, сильно изогнутой шейкой и широким же, приземистым туловом. Один из них украшен по краю орнаментом в виде вдавлен (рис. I, 3-4, 7). Второй вариант этого типа — стройные горшки с высоким, плавно изогнутым горлом. Венчик часто припухлый и почти всегда украшен орнаментом из пальцевидных вдавлен либо по краю, либо чуть ниже него (рис. I, 8-9). Кроме того, обнаружено два фрагмента верхних частей сероглиняных горшков с орнаментом в виде двух рядов точечных вдавлен на шейке. Один из сосудов широкогорлый, с невысокой горловиной, другой — стройный, с горлом в виде раструба (рис. II, 21; I, 10). Если говорить, в общем, о горшках с дуговидной в разрезе шейкой, то они имеют достаточно широкие хронологические рамки бытования и обширный ареал распространения, поэтому судить об их этнографичности достаточно сложно²².

Что же касается орнаментации лепных сосудов вообще, то аналогии с посудой варварского круга наибольшие, хотя украшения «нашего собрания» кажутся разнообразнее. Изделия (горшки), орнаментированные подобным образом (ямочно-пальцевый орнамент), находят многочисленные аналогии, прежде всего, в керамике степных скифов V-III вв. до н.э. и, следовательно, могут быть объединены в т.н. скифскую группу. Территориально ближайшие параллели обнаружены в материалах Елизаветовского городища на Нижнем Дону и его могильника²³, Каменского городища²⁴, а также на поселениях Ольвийской хоры²⁵; в комплексах VI в. до н.э. в Ольвии и на Березани²⁶. В IV в. до н.э. сосуды этого типа становятся господствующими в скифских погребениях²⁷. Распространены они и на памятниках Боспора: в Пантикапее, в слое VI-V вв. до н.э.²⁸, в слоях V-IV вв. до н.э. Мирмекия и Тиритаки²⁹; в раннескифской керамике Нимфея³⁰.

Интерес также представляют два миниатюрных горшочка (кубка) высотой 11,6 и 7,1 см. Первый — вытянутых пропорций, со сферической формой тулова и слегка вогнутым дном; второй — широкий, также с биконическим туловом, но приземистых пропорций и плоским дном. Глина обоих — серая, плотная, с примесью толченой ракушки и шамота (рис. I, 1-2). Горшки данного типа были весьма распространены на поселениях Центрального и Северо-Западного Крыма в слоях с IV в. до н.э. — до III в. н.э.³¹ и на Нижнем Дону в V-III вв. до н.э.³²

Есть несколько фрагментов горшков с горлом в виде раструба. Среди них встречаются как широкогорлые, так и узкогорлые сосуды с шаровидным туловом (рис. I, 5-6). Некоторые — украшены валиком с орнаментом в виде вдавлен по краю венчика (рис. I, 13). Один небольшой (высота: 13,6 см) целый сосуд

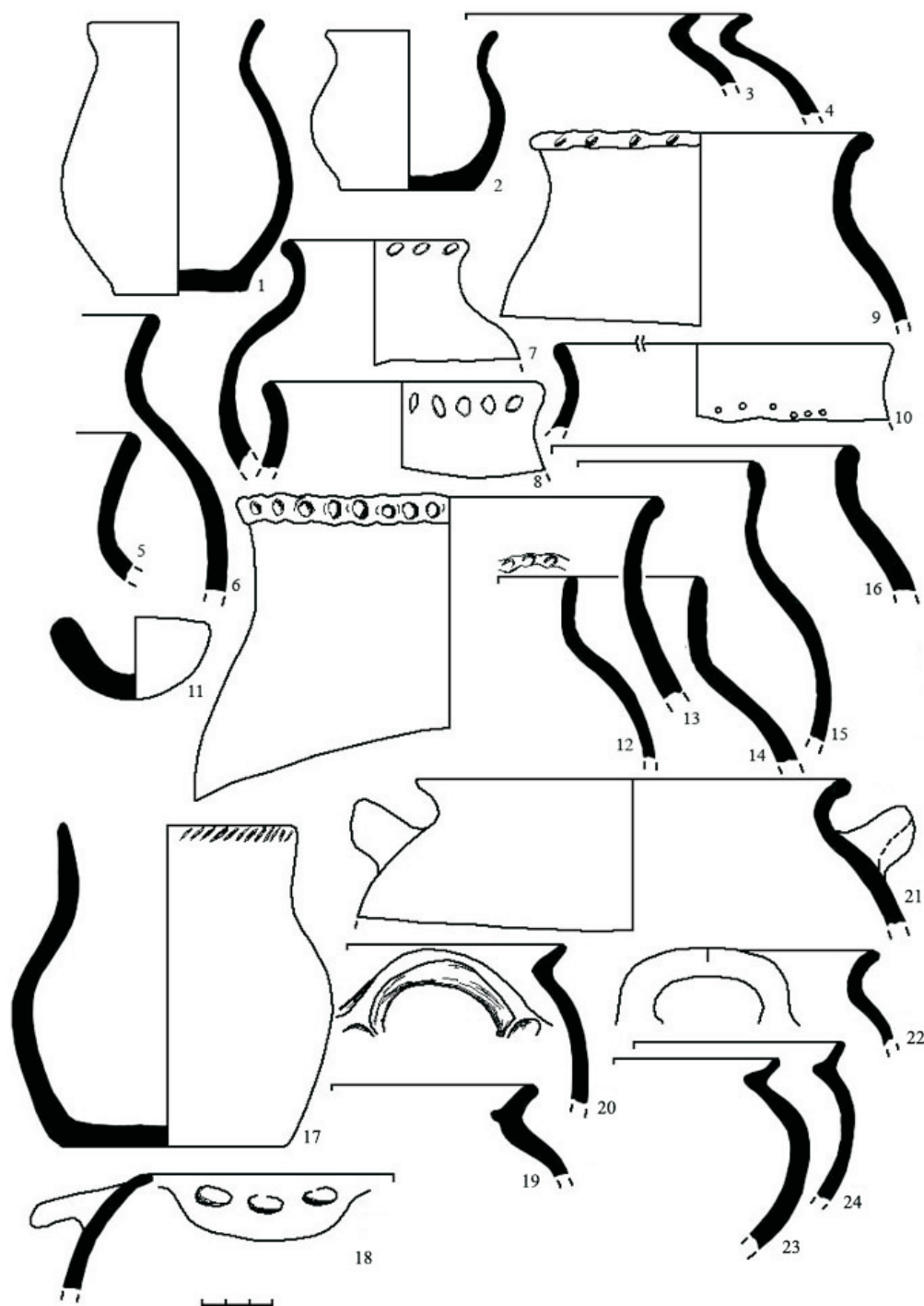


Рис. I. Лепная керамика поселения "Генеральское западное" (берег)

приземистых пропорций, с удлиненной горловиной, другой — с короткой утолщенной горловиной, биконической формой тулова и широким дном. Венчик украшен орнаментом в виде косых насечек (рис. I, 17). Форма горшков с горлом в виде раструба, впервые появившись в Ольвии в VI в. до н.э., к началу IV в. до н.э. распространилась на все античные памятники Северного Причерноморья и территорию Степной Скифии. Считается, что она была заимствована степными скифами у первых греческих переселенцев и «просуществовала» до первых веков н.э.³³

Отдельно отметим широкогорлый, низкий сероглиняный горшок с биконическим туловом, налепной в виде буквы «М», ручкой и хорошо залощенной поверхностью (рис. II, 20). Этот тип можно считать «вышедшим» из нескифской среды (греко-фракийской или позднетаврской).

Горшки с прямой горловиной немногочисленны. Отметим среди них узкогорлый сосуд, с удлиненной горловиной и шарообразным туловом, украшенный по венчику орнаментом в виде вдавлен (рис. I, 12) и — с прямой невысокой горловиной и шарообразным туловом. Диаметры их 13 и 16,8 см соответственно (рис. I, 14-15). Глина серая, плотная, с примесью толченой ракушки. Наиболее ранние находки горшков данного типа зафиксированы в Нимфее, в слоях IV-III вв. до н.э.³⁴ Они встречаются и позднее, например, в слое I-III вв. н.э. на городище Белинское³⁵; в слое I в. до н.э. — I в. н.э. на городище Красном (Кермен-Кыр) обнаружен горшок с сильно раздутым туловом³⁶. Для нас важно, что данный тип был широко распространен в скифских степных погребениях IV в. до н.э.³⁷

Имеются также фрагменты горшков с шаровидным туловом, без дифференцированной горловины и горизонтальными «глухими» ручками — налепами на стенках, украшенными округлыми вдавлениями (рис. I, 18). Горшки подобного типа на памятниках Крыма встречаются в единичных экземплярах: в слое I в. до н.э. на поселении Южно-Донузлавское³⁸; в слое I в. до н.э. — I в. н.э. на Булганакском городище³⁹; в слое II-III вв. н.э. на городище Альма-Кермен⁴⁰. Но гораздо важнее, что он достаточно распространен в слоях VI в. до н.э. — I в. н.э. на памятниках Прикубанья и Подонья⁴¹. Орнамент подобного типа был прослежен на ручках сосудов, обнаруженных в слое рубежа веков на позднескифском Булганакском городище⁴².

Следующий по численности вид лепной посуды — кастрюли. Можно уверенно говорить, что они появляются на античных сельских памятниках не ранее середины IV в. до н.э. и представлены несколькими вариантами. Во-первых, сосуды с округлым туловом, приземистых пропорций, с отогнутым наружу горлом, с внутренней стороны которого горизонтальный выступ под крышку. Диаметр по венчику: 17-24 см, по тулову: 20-30 см (рис. I, 19, 23-24). Некоторые — напоминают по форме широкогорлые горшки с короткой сильно изогнутой шейкой и ручками. Ручки горизонтальные: две из них петлевидные, круглые в сечении, одна — «глухая», в виде дугообразного налеха. Диаметр их от 15,5 до 20 см. Поверхность некоторых — закопченная (рис. I, 20-22).

Другой вариант — кастрюля с шаровидным туловом, короткой прямой горловиной и горизонтальными петлевидными ручками, слегка возвышающимися над венчиком. Диаметр венчиков около 20-24 см (рис. II, 4).

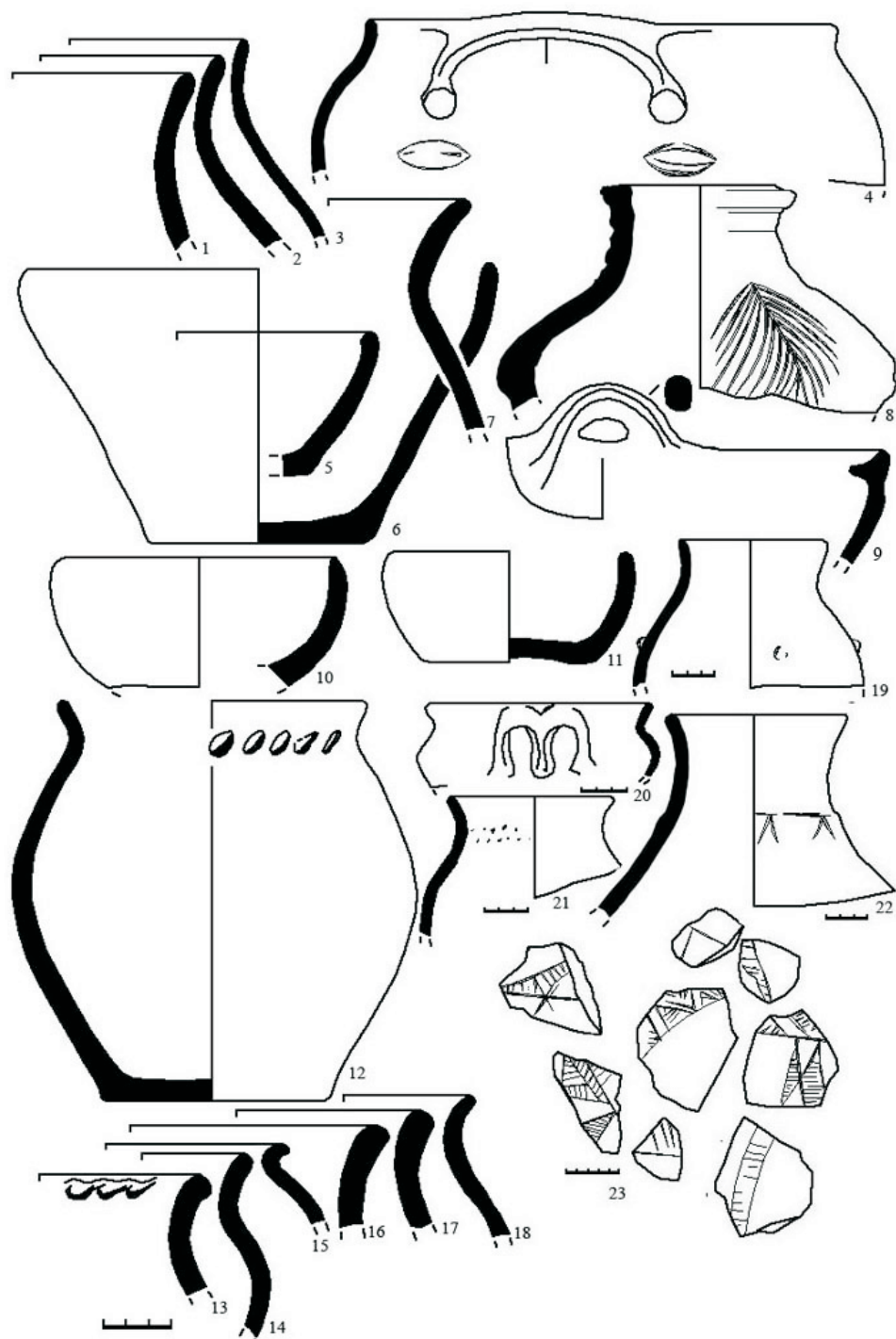


Рис. II. Лепная керамика поселения "Генеральское западное" (берег) и "Генеральское западное" (цитадель) (12-18)

Наконец, есть фрагменты кастрюли, скорее напоминающей большую (диаметр по краю 25 см) миску, но с отогнутым коротким краем венчика и соответствующим выступом-упором для крышки внутри. Кроме того, на ней имелись две выступающие вверх полукруглые ручки (рис. II, 9). На памятниках Северного Причерноморья кастрюли встречаются в слоях, с IV до н.э. — по начало III в. н.э. Ближайшие аналогии «нашим» кастрюлям — находки из Нимфея⁴³. Эта посуда связана, прежде всего, с греческими керамическими традициями и почти полностью повторяет соответствующую гончарную, кухонную утварь.

Лепных мисок немного, что вполне естественно для античных памятников. Это более или менее глубокие открытые сосуды с прямыми, плавно изогнутыми стенками (рис. II, 6). Диаметр их: от 16-18 до 26 см; высота — до 11 см. Сосуды данного типа были широко распространены на территории Подонья в V-III вв. до н.э.⁴⁴, а также в Северо-западном Крыму. На поселении Беляус в слое I в. до н.э. — I в. н.э. обнаружен вариант с ручками-налепами на стенках⁴⁵.

Следующий вариант — мелкие (до 6-7 см) миски, стенки которых расширяют вначале прямо, затем слегка закругляются и лишь края — загнуты внутрь (рис. II, 5, 10-11). Аналогичные миски обнаружены в материалах IV-III вв. до н.э. на Елизаветинском городище⁴⁶, в слое I в.н.э. в Танаисе⁴⁷. Кроме того, их отличительная особенность относительно большой диаметр дна. Первые — скорее местного, боспорского происхождения, вторые — имеют многочисленные «параллели» в скифских комплексах. Отдельно отметим миниатюрную сероглиняную, толстостенную мисочку (возможно, солонку) с округлыми стенками и краем. Дно не дифференцируется. Высота ее: 3,4 см, диаметр по верху: 5,7 см. Поверхность грубо заглажена (рис. I, 11). Мисочки этого типа имеют аналогии в керамике Танаиса, где датируются III-I вв. до н.э.⁴⁸

Кувшинов не много. Среди них можно отметить сосуды с удлиненной горловиной в виде раструба, с дуговидной в разрезе шейкой и прямой горловиной. Диаметр венчиков варьируется от 11,9 до 12,2 см. Глина преимущественно серая, с примесью ракушки и шамота (рис. II, 1-3, 7).

Завершая обзор лепной керамики поселения «Генеральское-западное, центр», отметим ещё раз её многообразие и гораздо более частую, чем в «варварских» комплексах орнаментацию.

2. «Салачик».

С учётом многослойности данного памятника, само выявление и обработка соответствующего материала представляли определённую сложность. Так полученные статистические данные не являются исчерпывающими, а информация о соотношении лепной и гончарной посуде дается без учета амфорного материала и составляет приблизительно 15% к 85% соответственно⁴⁹.

Набор лепной посуды весьма разнообразен, но она вся фрагментарна (целых форм нет): это обломки горшков различных размеров, мисок (открытых и закрытых), кувшинов, кастрюль. Изделия votivного характера представлены фрагментами курильниц. Остановимся подробнее на предметах перечисленных категорий.

Основная масса находок — горшки, среди которых наиболее распространенный тип — с дуговидной в разрезе шейкой различных размеров (13 из 15 най-

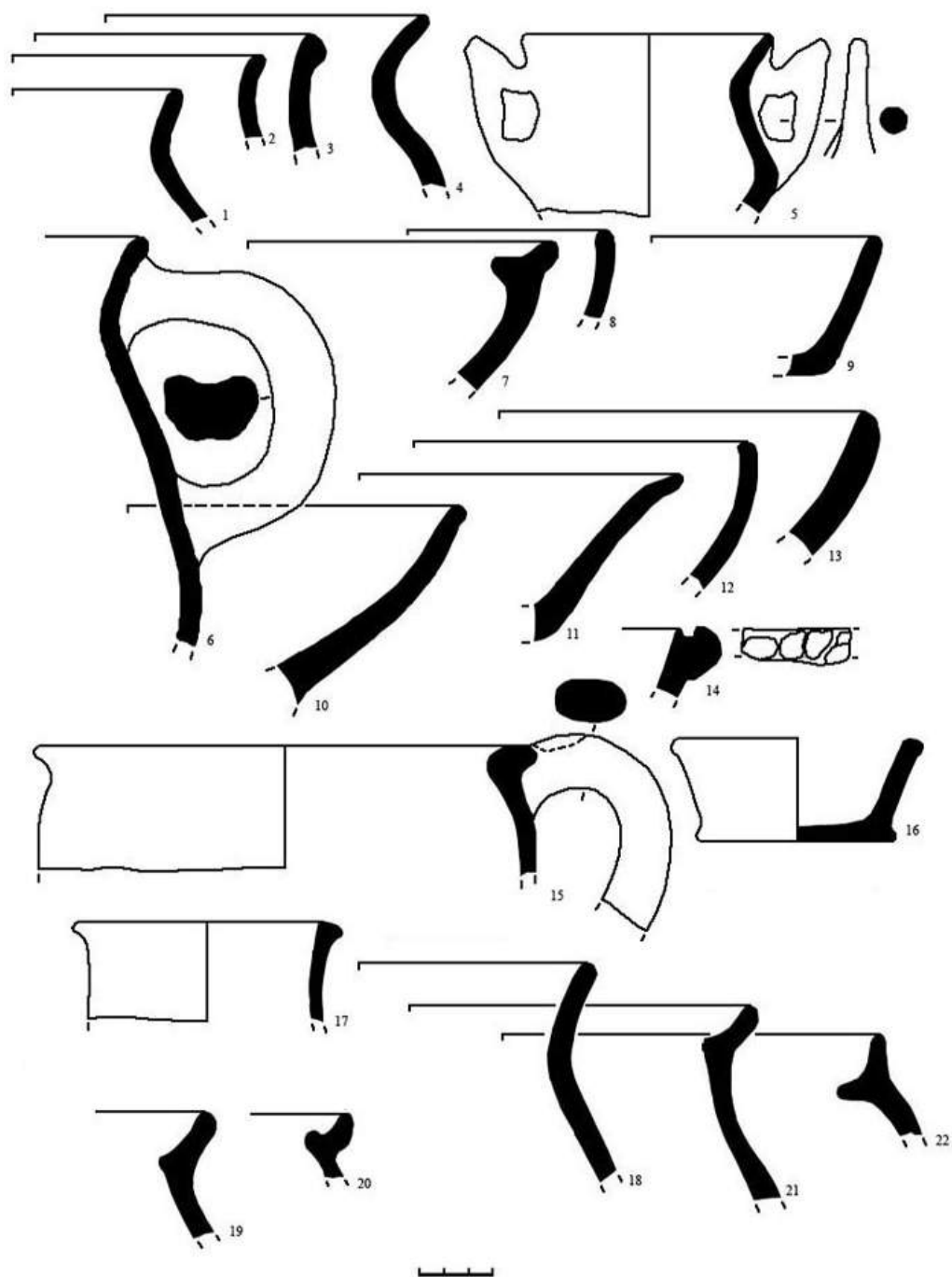


Рис. III . Лепная керамика поселения "Салачик"

денных фрагментов) (рис. III, 2-3). Встречены также горшки с горловиной в виде раструба (рис. III, 1, 4). Цвет глины варьируется от светло-серой, серо-коричневой до темно-серой; в тесте присутствует примесь молотой ракушки (мидий), шамота, иногда мела.

Особо отметим фрагмент крупного горшка-кувшина с ручкой, дуговидно отогнутой горловиной и сферической формой тулова. Ручка вертикальная, округлая, трапециевидная в сечении, с желобками по внешней и внутренней поверхности. Глина серо-сизая, с примесью ракушки и шамота. На поверхности имеются следы копоти (рис. III, 6). Сосуды подобного типа найдены в слоях I-II вв. н.э. в Нимфее⁵⁰.

Профиль другого миниатюрного одноручного горшочка с биконическим туловом и горлом в виде раструба интересен формой ручек. Они достаточно массивные для такого небольшого сосуда, вертикальные, заостренные кверху, овальные в сечении. В них можно различить некоторые мотивы зооморфной стилизации. Диаметр венчика горшочка: 7,2 см. Глина красно-коричневая, с большим количеством включений шамота (рис. III, 5).

Вторая по численности категория находок — миски. Они также разнообразной формы и размеров. «Открытые» сосуды представлены фрагментами глубоких мисок с прямыми (рис. III, 9) или слегка загнутыми внутрь стенками (рис. III, 8, 10, 12-13). Диаметр по венчику: 11,6-20,9 см. Глина серая и светло — серая с большей или меньшей примесью ракушки и шамота. Отметим также полный профиль миски с прямыми расширяющимися стенками и резко отогнутым наружу венчиком. С внутренней стороны венчика имелся небольшой уступ (возможно, для крышки). Примечателен также фрагмент венчика, по-видимому, глубокой миски, с валиком на внешней поверхности и орнаментацией в виде овальных налепов. На горизонтальной плоскости венчика желобок, вероятно, под крышку (рис. III, 14). Глина светло-коричневая, с примесью шамота. Кроме того, отметим полный профиль неглубокой миски с расходящимися стенками и отогнутыми краями (рис. III, 11). Этот тип мисок со слегка округлыми стенками часто встречается в слоях I в. до н.э. — I в. н.э. на Булганакском городище⁵¹; в верхних слоях на Танаисе⁵²; в слое I-III вв. н.э. на городище Белинское⁵³.

Отметим также мелкую мисочку в форме усеченного конуса и поддоном. Край сосуда скруглен, стенки прямые. Диаметр: 10,2 см. Глина серая, с примесью ракушки (рис. III, 16). Наиболее ранние находки сосудов подобного типа сделаны на Елизаветовском городище⁵⁴, часть — происходит из степных скифских погребений IV в. до н.э.⁵⁵.

Особое место среди находок занимают кастрюли. Они разнообразны по форме, толщине и наклону стенок: тулово округлое, венчик либо короткий прямой или с валиком по внешнему краю, либо с отогнутым наружу горлом, с внутренней стороны которого горизонтальный выступ под крышку. Диаметр: 19,2-25,6 см. Глина серая, с примесью ракушки и шамота (рис. III, 19-22). Кроме того, заслуживает внимания фрагмент верхней части сосуда без дифференцированной шейки, со слегка скошенным внутрь венчиком и сферической формой тулова. Диаметр венчика: 11,4 см. Сохранилась одна ручка, возвышающаяся над линией венчика, вертикальная, овальная в сечении; в месте присое-

динения ручки к венчику — углубление под палец. Глина серо-коричневая, с примесью ракушки (рис. III, 15). (Аналогии см. в разделе 1.)

Среди «закрытых» — отметим неглубокую кастрюлю, напоминающую миску с отогнутым коротким краем венчика и соответствующим выступом-упором для крышки внутри (диаметр: 14,5 см). Фрагмент небольшой, поэтому говорить о наличии ручек не представляется возможным. Глина серая, с примесью шамота (рис. III, 7). Подобные сосуды также рассматривались выше (см. раздел 1).

Фрагменты кувшинов единичны. Отметим крупный сосуд с горловиной, расширяющейся раструбом и овалоидной формой тулова, вытянутых пропорций. Диаметр: 13,7 см. Глина серая, с примесью ракушки и шамота (рис. III, 18). Другой сосуд — узкогорлый, с прямой горловиной и валиком по внешнему краю венчика. Глина светло-коричневая, с примесью шамота, плотная (рис. III, 17).

3. «Генеральское западное» (юго-западный склон).

На рассматриваемом памятнике лепная керамика составляет, пожалуй, наименьший процент⁵⁶.

Таблица 3. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)

Таблица 3. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
340	1,7	3745	18,8	979	4,9	14817	74,6	19881	100

Таблица 4. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)

Таблица 4. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
340	6.7	3745	73.9	979	19.4	5064	100

Тем не менее, среди неё присутствуют практически все категории рассматриваемой посуды.

Прежде всего, остановимся на редких формах. Речь идет о полном профиле сероглиняной цедилки. Она почти цилиндрическая, с прямыми, слегка расширяющимися кверху стенками, прямым утолщенным дном и множеством отверстий по всей поверхности. Диаметр венчика: 9,8 см, диаметр дна: 7,9 см, высота: 14,2 см (рис. IV, 1).

Кастрюли двух типов. Первый (1 экз.) — это сероглиняные сосуды с невысокой горловиной. Венчик плавно отогнут, скошен наружу, край почти нависает, тулово округлое. Диаметр венчика: 17,1 см. Две дугообразно изогнутые, округлые в сечении ручки, прикрепленные к стенкам круглыми налепами, украшенными вдавливами (рис. IV, 2). Второй — сосуды из серо-коричневой глины с примесью шамота и шероховатой поверхностью. Венчик сильно отогнут наружу и переходит под прямым углом в округлое тулово. Диаметр его: 17,8 см. На шейке уцелела часть округлой в сечении ручки (рис. IV, 3).

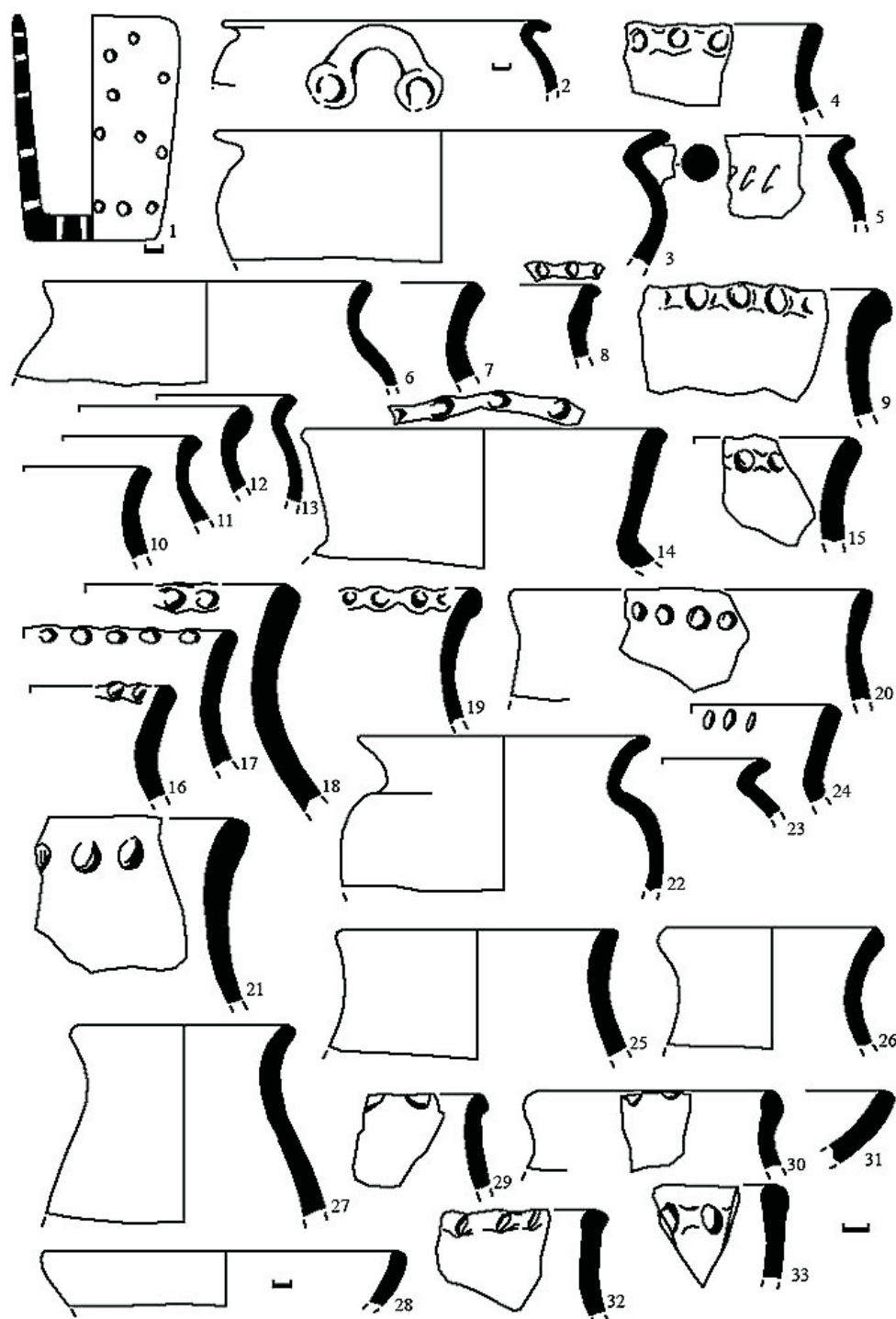


Рис. IV. Лепная керамика поселения "Генеральское западное" (юго-западный склон)

Горшки представлены всеми типами. Основную массу их составляют горшки с дуговидной в разрезе шейкой, невысокой горловиной и овалоидным туловом. Различаются они шириной горла (от 9,4 до 13,3 см) и степенью его «отогнутости». Глина преимущественно серая, с примесью шамота и толченой ракушки, иногда песка (рис. IV, 6-7, 10-13). Отдельно выделим ряд небольших фрагментов венчиков, украшенных ямочным пальцевым орнаментом по краю венчика (рис. IV, 4-5, 8-9).

Сосуды с орнаментацией подобного типа можно отнести к горшкам т.н. скифской группы (анalogии см. в разделе 1).

Среди горшков с горловиной в виде раструба преобладают — украшенные ямочным орнаментом по венчику или шейке. Все они сероглиняные, тесто плотное, с примесью толченой ракушки. Многие фрагменты не позволяют определить линейные параметры сосудов, но по достаточно крупным — можно сказать, что диаметры венчиков варьируются от 11,2 до 17,6 см (рис. IV, 16, 19, 21, 24). Помимо этого, отметим два обломка небольших, серо-коричневоглиняных сосудов приземистых пропорций с невысокой, сильно расширяющейся горловиной, переходящей под прямым углом в округлое тулово. Различаются они диаметром венчиков (8,1 и 11,4 см) и высотой горловины (рис. IV, 22-23).

Обнаружено также несколько фрагментов сосудов баночного типа с валиками по краю, украшенными орнаментом в виде косых насечек и глубоких пальцевых вдавлений (рис. IV, 20, 29-33). Сосуды такого типа несут в себе черты фракийской керамики и имеют достаточно широкое распространение на памятниках Боспора и Северо-Западного Причерноморья⁵⁷.

Найдено также несколько фрагментов кувшинов с дуговидной в разрезе шейкой, удлинённой горловиной и овалоидным туловом. Диаметр венчиков: 8,2-14,2 см (рис. IV, 25-27).

Миски представлены двумя фрагментами сероглиняных, «открытых» сосудов, с расширяющимися кверху слегка округлыми стенками. Диаметр венчика одной из них: 19,2 см. Поверхность залощена (рис. IV, 28, 31).

4. «Генеральское западное» (цитадель).

Доля лепной керамики здесь достаточно заметная, но при этом следует учесть, что хотя бы частично она происходила или могла происходить из двух — трёх совершенно расплывшихся зольников, как будто бы несколько более раннего времени.

Таблица 5. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
12	7,3	17	10,4	6	3,7	129	78,6	164	100

Таблица 6. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
12	34,3	17	48,6	6	17,1	35	100

Интересующая нас посуда представлена в основном горшками. Прежде всего, интересен почти целый сероглиняный сосуд с дуговидной в разрезе шейкой. Горловина невысокая, плавно переходящая в овалоидное тулово. Высота: 17,6 см, диаметр венчика: 12,9 см, диаметр дна: 9,1 см. В глиняном тесте — примесь шамота и толченой ракушки. На шейке орнамент в виде ряда косых подтреугольных вдавлен, нанесенных заостренным инструментом (рис. II, 12). Сосуды подобного типа имеют множество аналогий в керамике степных скифов и, следовательно, относятся к т.н. скифской группе (анalogии см. в разделе 1).

Горшки с дуговидной в разрезе шейкой представлены также фрагментом верхней части сосуда с сильно отогнутым наружу венчиком, плавно переходящим в шарообразное тулово. Диаметр венчика: 15,7 см. Глина серо-коричневая, с примесью толченой ракушки (рис. II, 15). Выявлены фрагменты сосудов того же типа, но с оваловидной формой тулова. Диаметры венчиков: 8,9 и 11,1 см. Глина темно-серая и серо-коричневая соответственно, с примесью шамота и толченой ракушки (рис. II, 14, 18). Что касается внешней отделки, то обнаружен фрагмент верхней части широкогорлого (диаметр венчика: 13,9 см) горшка с валиком по внешнему краю венчика, украшенному орнаментом в виде зацепов и вдавлен. Глина светло-серо-коричневая, плотная, с примесью шамота и мела (рис. II, 13).

Кувшины — это фрагмент широкогорлого сосуда (диаметр горла: 15,3 см) с горловиной в виде раструба. Глина светло-серая, плотная с примесью шамота и мела. Поверхность заглажена. Фрагмент другого кувшина — толстостенный венчик с дуговидной в разрезе шейкой. Диаметр: 15,6 см. Глина серая, плотная, с примесью шамота, песка и толченой ракушки. Поверхность шероховатая (рис. II, 17).

Отметим также единственный фрагмент венчика светло-сероглиняной толстостенной корчаги. В тесте обнаружена примесь толченой ракушки и шамота. Диаметр венчика: 20,5 см. Его край отогнут наружу и имеет ровный срез, поверхность слегка заглажена (рис. II, 16).

5. «Пустынный берег I» (усадьба).

Среди прочей — лепная керамика составляет наименьший процент (5%), уступая место даже весьма немногочисленной здесь чёрнолаковой посуде (табл. 7). Процентное соотношение лепной и гончарной керамики без учета амфор, естественно больше (табл. 8)⁵⁸.

Таблица 7. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
27	5	191	35,4	33	6,1	288	53,5	539	100

Таблица 8. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
27	10.8	191	76.1	33	13.1	251	100

Конкретно это венчик горшка с горловиной в виде раструба, диаметр которого 11,4 см (рис. V, 4). Кувшины представлены двумя фрагментами: горлом, расширяющимся раструбом (диаметр: 12,6 см), и сосудом с суживающейся горловиной и слегка отогнутым краем (диаметр: 15,2 см). Поверхность хорошо заглажена. Ручка вертикальная, округлая, подпрямоугольная в сечении (рис. V, 1, 3). Из чашек отметим фрагмент глубокого сосуда (диаметр: 24,5 см) с усеченно-коническим туловом и слегка загнутыми внутрь краями. Глина коричневая, с примесью ракушки (рис. V, 5). И, наконец, интересна стенка баночного сосуда с ручкой — упором дугобразной формы (рис. V, 2). Глина повсеместно в основном серая (или серо-коричневая), с примесью ракушки, шамота, иногда песка. Поверхность чаше всего заглажена. Сосуды данного типа были распространены как в районах Нижнего Подонья, так и в материалах IV-I вв. до н.э. Прикубанья⁵⁹.

6. «Пустынный берег II».

Среди всех соответствующих находок фрагменты лепной керамики составляет всего 0,4% (табл. 9. Процентное соотношение лепной и гончарной керамики без учета амфор несколько выше табл. 10)⁶⁰.

Таблица 9. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
6	0.4	102	7.4	11	0.8	1255	91.4	1374	100

Таблица 10. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
6	5	102	85.7	11	9.3	119	100

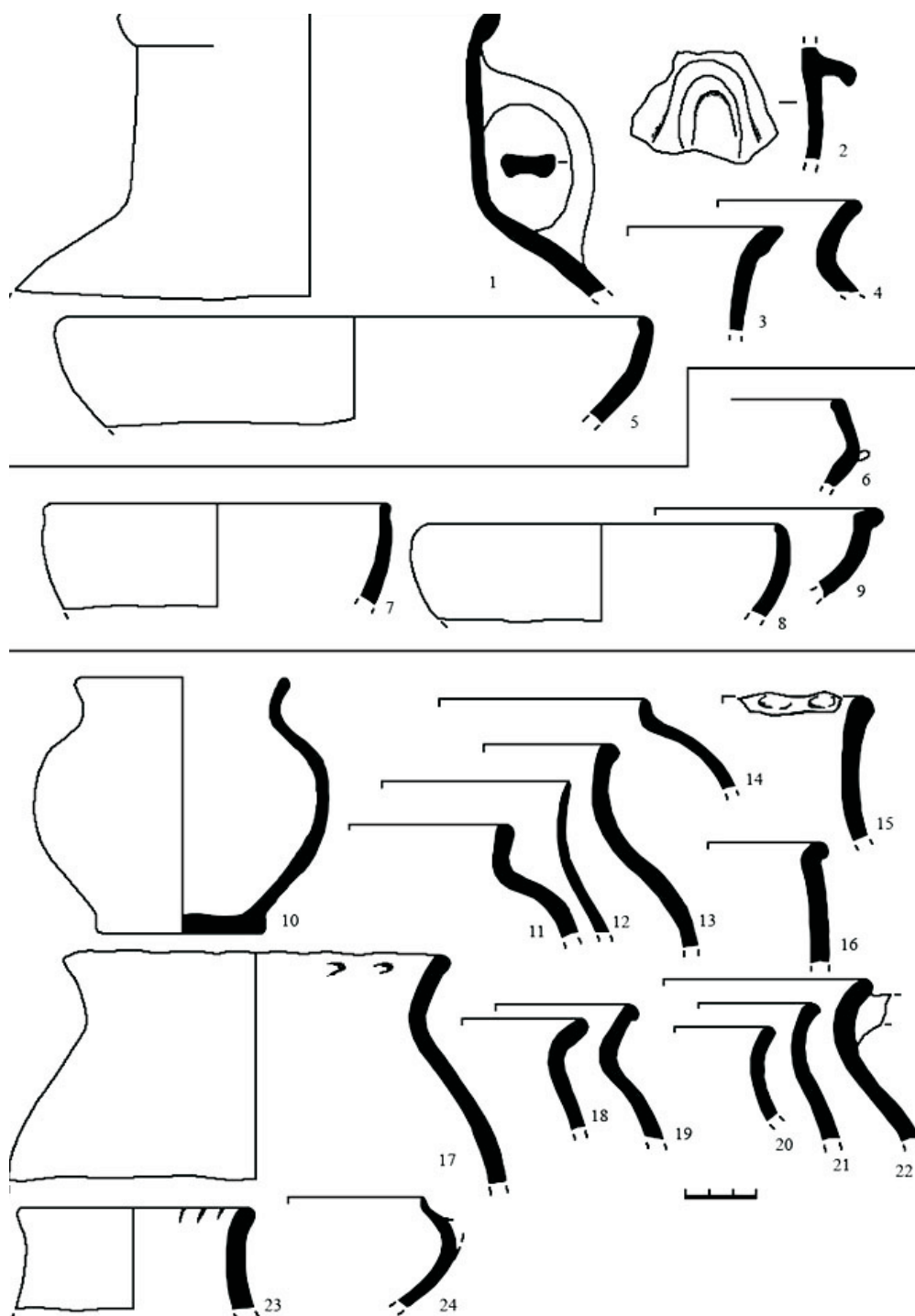


Рис. V. Лепная керамика поселений “Пустынный берег I” (1-5), “Пустынный берег II” (6-9), “Бакланья скала” (10-24)

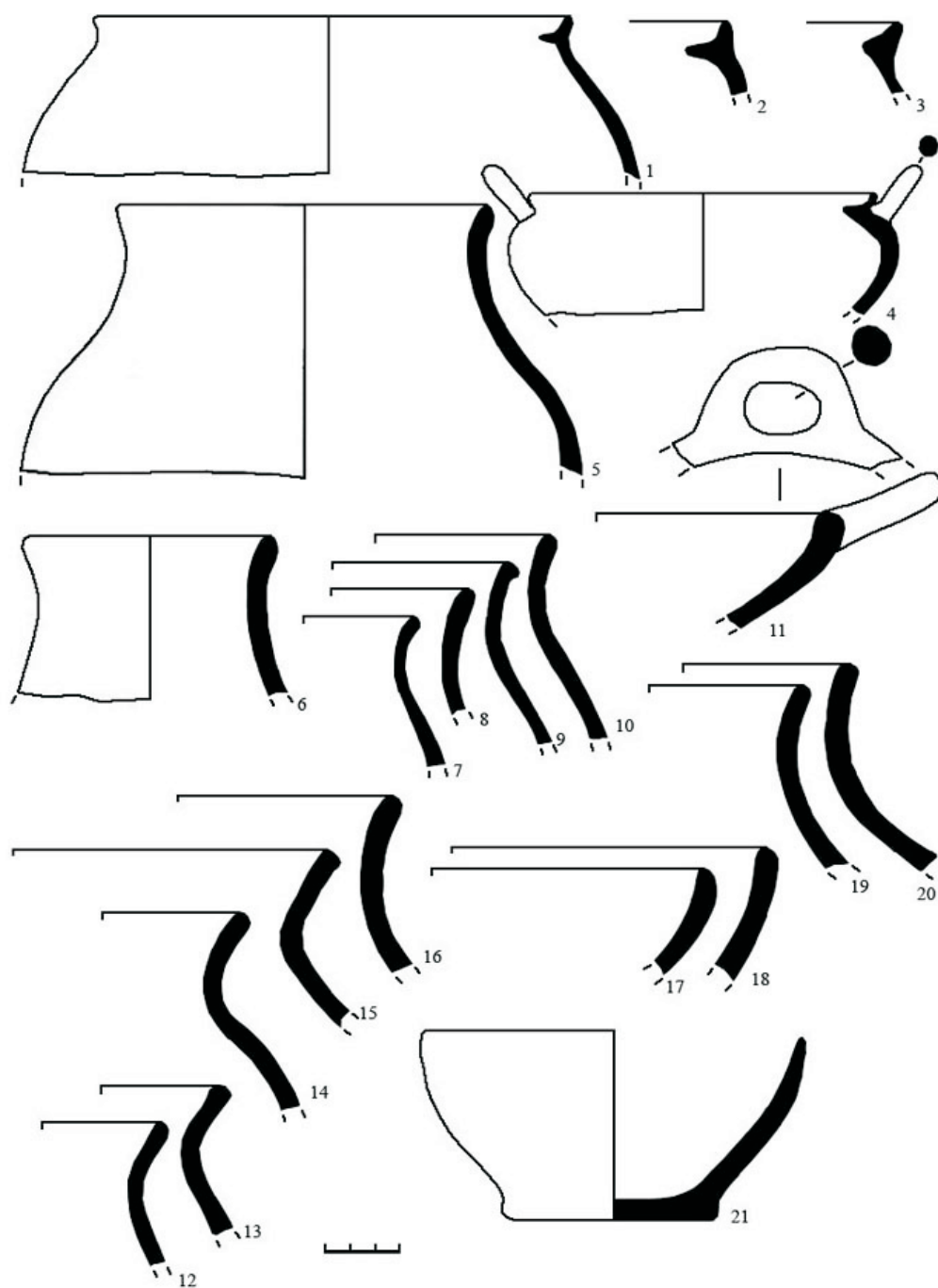


Рис. VI. Лепная керамика поселения “Бакланья скала”

В сущности, это всего лишь несколько фрагментов «открытых» мисок с округлыми стенками (рис. V, 7-8) и отогнутым наружу венчиком (рис. V, 9). Диаметр сосудов: 14,0-18,3 см. Глина серая, рыхлая, с примесью ракушки и шамота. Кроме того, отметим фрагмент верхней части миски (?) с расширяющимися стенками и усеченно-коническим туловом; на стенках, в месте перегиба — небольшие ручки — налепы. Глина красная, без примесей (рис. V, 6).

7. «Пустынный берег III».

Лепная керамика и здесь в процентном соотношении занимает последнее место, но все, же её заметно больше, чем на двух вышеописанных малых поселениях-«сателлитах» усадьбы «Генеральское-западное», что уже примечательно⁶¹.

Таблица 11. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)

Таблица 11. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
68	5,4	537	42,8	89	7,1	561	44,7	1255	100

Таблица 12. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)

Таблица 12. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
68	9,8	537	77,4	89	12,8	694	100

Соответствующие находки с данного памятника достаточно разнообразны. Самой распространенной категорией также являются горшки. Форма и размеры их весьма различны. Основу составляют фрагменты сосудов с дуговидной в разрезе шейкой и различной толщиной стенок. Диаметр их горловин варьируется от 11,2 до 21,2 см (рис. VII, 1). Особо отметим фрагмент венчика небольшого (диаметр: 8,4 см) тонкостенного горшка с невысокой горловиной, плавно переходящей в шарообразное тулово (рис. VII, 2). Глина сосудов в основном серая (реже серо-коричневая), с примесями ракушки и шамота. Три горшка имеют орнамент: один — тонкостенный — прямые насечки на шейке (рис. VII, 7); другой — со слегка заглаженной поверхностью — украшен вдавливами по краю венчика (рис. VII, 8); третий — фрагмент венчика сосуда, орнаментированного по краю косыми насечками (рис. VII, 12). Глина темно-красная, с примесью шамота, поверхность заглажена. Подобного типа сосуды с орнаментом по венчику, реже — по плечикам, является характерными для скифской лепной керамики.

Отметим также венчик горшка корчажного типа. Массивный широкогорлый, декорированный по верхнему краю косыми насечками (рис. VII, 4). Наиболее близкие аналогии были обнаружены в Мирмекии в слое V — IV вв. до н.э.⁶². Находки корчаг, украшенных по краю венчика пальцевыми вдавливами или кольчатым орнаментом, встречаются в материалах Елизаветовского горо-

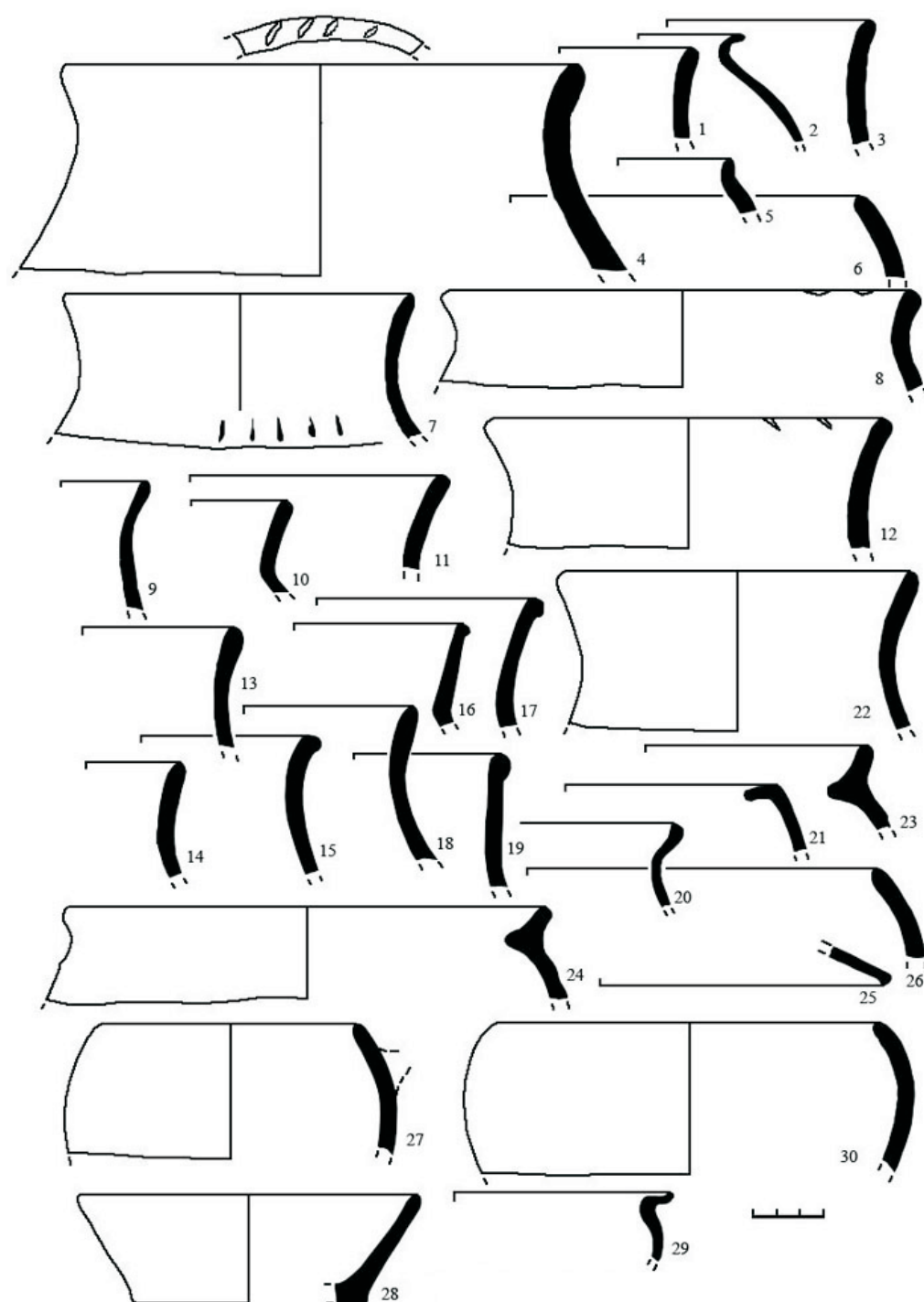


Рис. VII. Лепная керамика поселения "Пустынный берег III"

дища. О размерах и форме корчаг подобного типа, использовавшихся, по-видимому, для хранения пищевых припасов, мы можем судить по аналогичному сосуду, обнаруженному в заполнении хозяйственной ямы IV-III вв. до н.э.⁶³, и в слое I в. до н.э. — I в. н.э.⁶⁴

Горшки с прямой горловиной представлены фрагментами крупных экземпляров как с удлинённой верхней частью (рис. VII, 3), так и сосудом небольшого размера (диаметр горловины: 9,2 см) с невысоким слегка утончающимся к краю венчиком, плавно переходящим в шарообразное тулово (рис. VII, 5). Глина в основном серая, с примесью толчёной ракушки.

Горшки с горловиной в виде раструба также различны по своим размерам и качеству обработки поверхности: обнаружены как фрагменты небольших (диаметр горловины: 7,6 см), так и крупных (диаметр горловины: 20,8 см) сосудов (рис. VII, 10-11). Глина светло-серая или серая с примесью толчёной ракушки.

Особо выделим венчик широкогорлого (диаметр горловины: 29,6 см) сероглиняного горшка без дифференцированной горловины (рис. VII, 26).

Кувшины также трех основных типов. Большую часть составляют сосуды с горловиной в виде раструба. Можно упомянуть тонкостенный сосуд с удлинённой узкой горловиной (диаметр: 6,8 см; рис. IV, 9); широкогорлые — (диаметр горловин: от 12,4 до 14,4 см) с горлом, плавно переходящим в тулово (рис. VII, 13, 22); сосуды с прямой расширяющейся горловиной, имеющей валик по внешнему краю и переходящей в тулово, образуя ребро (рис. VII, 16-17). Глина кувшинов в основном серая, иногда темно-серая, с примесью ракушки, шамота; поверхность шероховатая.

Кувшины, имеющие горловину с дуговидной в разрезе шейкой, немногочисленны. Это широкогорлые сосуды (диаметр горловины: 13,6-19,4 см), один из которых имел валик по внешнему краю (рис. VII, 15, 18), другой — узкогорлый тонкостенный (рис. VII, 14). Глина преимущественно серая, с примесью ракушки; поверхность шероховатая.

Тип кувшинов с прямой горловиной представлен фрагментом верхней части с утолщением по краю (диаметр горловины: 12,1 см). Глина серая с примесью песка и ракушки (рис. VII, 19).

Особый интерес представляют кастрюли, ибо они по своему происхождению имитируют и здесь гончарные формы. Они представлены несколькими вариантами: фрагментами верхних частей сероглиняных «закрытых», широкогорлых (диаметр: 18,6-19,9 см) сосудов с туловом шаровидной формы и выступом-упором под крышку или загнутым внутрь краем, образующим выступ под крышку диаметром венчика 29,7 см (котел) (рис. VII, 26); тонкостенного сосуда с дуговидной в разрезе шейкой и загнутым внутрь краем, образующим желобок (уступ под крышку) (рис. VII, 20-21, 23-24); фрагментом верхней части неглубокого тонкостенного сосуда с отогнутым наружу краем венчика, образующим по верхней плоскости желобок (под крышку) (рис. VII, 29).

Находки крышек редки. Выявлен лишь небольшой обломок тонкостенной, плоской крышки со слегка загнутым внутрь краем (диаметр: 24,2 см) (рис. VII, 25).

Примечателен также фрагмент верхней части «закрытого» ковша (кружки) с округлыми загнутыми внутрь стенками и остатками ручки (VII, 27). Похожие

сосуды обнаружены в материале I в. до н.э. — I в. н.э. на поселении Южно-Донузлавское⁶⁵; в слое I в. до н.э. — I в. н.э. на Булганакском городище⁶⁶; в слоях второй половины III — первой половины II вв. до н.э. Мирмекия и конца III-IV вв. н.э. Тиритаки⁶⁷; в слое I-III вв. н.э. городища Белинское⁶⁸.

А вот лепных мисок мало. Отметим полный профиль «открытого» сосуда с прямыми, расширяющимися кверху стенками и округлым краем (рис. VII, 28). Глина серая, с большим количеством толченой ракушки, шамота. Поверхность заглажена.

Особо примечателен фрагмент венчика глубокой миски с округлыми стенками и загибающимися внутрь краями (диаметр по венчику: 16,4 см) (рис. VII, 30). Данный тип был достаточно распространен в Северном Причерноморье. Аналогичная миска с залощенной поверхностью обнаружена в слое III-II вв. до н.э. Неаполя Скифского⁶⁹; в слоях II в. до н.э. — II в. н.э. Булганакского городища⁷⁰; на поселениях Центрального Крыма, в слоях III-II вв. до н.э. и могильниках Центрального Крыма⁷¹; в материале I-III вв. н.э. городища Белинское⁷²; Елизаветовского могильника в погребениях второй половины — конца V в. до н.э.⁷³.

8. «Бакланья скала» (усадьба).

На данном памятнике среди найденного керамического материала доля лепной керамики составляет 5,4%, почти столько же, сколько чёрнолаковой (табл. 13). Соотношение же лепной и гончарной посуды без учета амфор приведено в табл. 14⁷⁴.

Таблица 13. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
188	4,7	1410	35,5	216	5,4	2159	54,4	3973	100

Таблица 14. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)							
Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
188	10,4	1410	77,7	216	11,9	1814	100

Лепная керамика на этом памятнике представлена всеми характерными для данного периода типами: горшки, миски, кувшины, кастрюли, корчаги.

Остановимся вначале на наименее распространенной категории посуды — кастрюлях. Это сосуды с диаметром венчика 16,2-19,3 см, невысокой слегка расширяющейся горловиной, выступом на внутренней поверхности венчика (под крышку) и шаровидным туловом. Глина серая, плотная, с примесью ракушки и шамота в тесте (рис. VI, 1-3). Внешняя поверхность, как правило, закопчённая. Обнаружен также фрагмент верхней части небольшой кастрюльки (горшка) приземистых пропорций. Диаметр венчика: 16,2 см, тулова — 18,4 см.

Венчик, слегка отогнутый наружу, утоньшается к краю, с внутренней стороны продолжением стенки является выступ-упор под крышку. На шейке имеются горизонтальные ручки петлевидной формы, немного возвышающиеся над линией венчика, круглые в разрезе. Глина серая с примесью ракушки и мелкой известняковой крошки (рис. VI, 4). Сосуды данного типа прежде были обнаружены в Мирмекии в слое III–II вв. до н.э.⁷⁵

На втором месте по степени распространенности находятся горшки корчажного типа. Это в основном массивные толстостенные экземпляры с дуговидной в разрезе шейкой, удлиненной (реже короткой) горловиной, плавно переходящей в широкое, оваловидное или шаровидное тулово. Диаметр венчиков: 13,4–17,2 см. Глина преимущественно серая, реже темно-серая, с примесью песка, шамота и толченой ракушки. Степень обработки поверхности различна: от грубо шероховатой, до хорошо заглаженной, слегка залощенной (рис. VI, 5, 16, 19–20). Обнаружен также фрагмент венчика корчаги с горловиной, расширяющейся раструбом. Диаметр венчика: 25,6 см. Глина светло-серая, с примесью толченой ракушки и шамота (рис. VI, 15).

Лепных мисок также немного, но их формы разнообразны. Среди открытых сосудов остановимся, прежде всего, на чашке с прямыми расширяющимися вверх стенками и слегка загнутым внутрь утоньшающимся краем, без поддона. Высота её: 9,1 см, диаметр венчика: 17,6 см, диаметр дна: 9,8 см (рис. VI, 21). Отметим также два фрагмента венчиков более крупных мисок подобной формы с массивными краями. Диаметры венчиков: 22,1 и 25,6 см. Глина серая и темно-серая соответственно, с примесью толченой ракушки, обжиг неровный, поверхность обеих залощена (рис. VI, 17–18). Ввиду наличия лишь верхних частей сосудов, говорить об их высоте и конфигурации нижних частей не представляется возможным. Скажем лишь, что миски с подобной формой венчика были достаточно распространены на позднескифских поселениях в слоях рубежа веков⁷⁶, а также в слое того же времени на Нимфее⁷⁷.

Интересен также фрагмент венчика миски с сильно расширяющимися стенками, переходящими в невысокий вертикальный край, возможно, использовавшейся в качестве небольшой сковороды. Диаметр венчика: 17,4 см. На венчике небольшие горизонтальные петлевидные ручки, круглые в разрезе, являющиеся как бы его продолжением. Глина серая, с примесью ракушки, поверхность залощена (рис. VI, 11).

Среди кувшинов наибольшее количество фрагментов сосудов с дуговидной в разрезе шейкой. Диаметр их венчиков варьируется от 10,2 до 16,2 см. Все они с удлиненной горловиной, плавно переходящей в широкое оваловидное или округлое тулово. Один из сосудов имеет небольшой валик по внешнему краю венчика (рис. VI, 6–10). Кувшины с горловиной, расширяющейся раструбом, отмечены всего тремя фрагментами верхних частей крупных сосудов (диаметр венчиков: 10,4–12,8 см) (рис. VI, 12–14). Глина их преимущественно серая, с примесью толченой ракушки и шамота. Кувшинов с прямой горловиной не обнаружено.

Горшки — самая многочисленная категория посуды. Они представлены практически всеми типами: с дуговидной в разрезе шейкой, с прямой горловиной и с горловиной, расширяющейся раструбом вверх. Преобладают горшки

первого типа. Среди них отметим сероглиняный сосуд с шарообразным туловом и явными следами кухонного «бытования» — внутренняя и внешняя поверхность закопчена. Высота его: 12,0 см, диаметр венчика: 9,2 см, диаметр дна: 7,1 см (рис. V, 10). Было также выявлено несколько фрагментов венчиков аналогичных горшков, различающихся диаметрами (от 9,2 до 15,8) и степенью изгиба. Отдельно следует выделить горшок с подобной же горловиной, но оваловидным туловом (рис. V, 21). Кроме того, интерес представляет обломок крупного горшка или кастрюли (диаметр венчика: 16,7 см) с ручкой в виде горизонтального округлого налепа на шейке. Глина светло-серая, плотная, с примесью ракушки и шамота, поверхность шероховатая (рис. V, 22).

Горшки с прямой горловиной представлены несколькими типами. Выделим сосуды с удлинённой горловиной, плавно переходящей в оваловидное тулово (диаметры венчиков от 10,2 до 15,6 см) (рис. V, 12-13); с невысокой горловиной, переходящей в шарообразное тулово (диаметр венчика: 13,3 см) (рис. V, 11); с коротким венчиком, резко переходящим в шарообразное тулово (диаметры венчиков: 10,8 и 17,6 см) (рис. V, 14). Кроме того, два венчика сосудов орнаментированы: один (диаметром: 9,6 см) косыми насечками по краю, другой (диаметром: 13,4 см) — валиком с горизонтальными вдавливаниями по краю венчика (рис. V, 15, 23).

Горшки с горловиной в виде раструба представлены экземплярами с шаровидным (рис. V, 19) и оваловидным (рис. V, 17-18) туловом. Диаметры венчиков: от 10,2 до 13,2 см. Один из сосудов орнаментирован по венчику полосой треугольных вдавлений. Особо отметим верхнюю часть широкогорлого горшка (диаметр: 28,3 см) с резким переходом от венчика к тулову.

Упомянем также фрагмент горшка «баночного» типа, с цилиндрическим туловом и слегка суживающимися кверху стенками. Венчик срезан под углом внутрь, на внешней стороне — валик. Диаметр венчика: 10,8 см (рис. V, 16).

Интересен также венчик сероглиняной закрытой кружки приземистых пропорций, с короткой горловиной и округлой формой тулова. Диаметр венчика: 11,4 см. Поверхность подлощена (рис. V, 24).

Глина всех этих сосудов преимущественно серая, с примесью толченой ракушки мидий, шамота, иногда песка. Обнаружены экземпляры, как с шероховатой, так и с заглаженной поверхностью.

9. «Чокракский мыс».

Процентное соотношение лепной и гончарной керамики здесь несколько иное⁷⁸.

Таблица 15. Соотношение лепной и гончарной керамики (с учетом амфор)									
Лепная		Гончарная						ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая		амфоры			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
257	9.3	428	15.4	91	3.3	2002	72.0	2778	100

Таблица 16. Соотношение лепной и гончарной керамики (без учета амфор)

Лепная		Гончарная				ВСЕГО	
		столово-кухонная		чернолаковая			
Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
257	33,1	428	55,2	91	11,7	776	100

При этом лепная посуда отличается большим разнообразием форм, хорошей сохранностью, обилием крупных обломков сосудов. Однако не следует забывать, что данный памятник в целом имеет достаточно протяжённую хронологию и чистота соответствующей «выборки» неизбежно нарушена.

Основную массу и тут составляют горшки. Состав и цвет глины разнообразен: от серо-белого, серого, серо-коричневого, до коричнево-черного; качество выделки и обжига также разнообразно: от сосудов с нарочито шероховатой поверхностью, до — с хорошо заглаженной, иногда залощенной. Преобладают крупные толстостенные формы.

В этой связи хотелось бы отметить ряд фрагментов горшков-корчаг, украшенных орнаментом. Это два почти черноглиняных сосуда с примесью толченой ракушки и шамота в глиняном тесте, и дуговидной в разрезе шейкой. Один имеет слегка нависающий с одного края валик-налеп на верхней части венчика, украшенный насечками-вдавливаниями; венчик другого слегка утоньшается к краю, где украшен ямочным орнаментом. Диаметры венчиков сосудов: 15,4 и 19,4 см соответственно (рис. VIII, 1, 3). Два других горшка — сероглиняные, с примесью толченой ракушки и шамота. Один из них — широкогорлый, с горловиной в виде раструба, переходящей в широкое тулово. Он украшен по краю венчика рядом овальных вдавлен (диаметр венчика: 26,7 см). Другой — с дуговидной в разрезе шейкой и также ямочным орнаментом, но по валику, опоясывающему внешний край венчика (диаметр — 17,9 см) (рис. VIII, 2, 4). Отметим также небольшой фрагмент толстостенной темно — сероглиняной корчаги с прямым горлом и слегка отогнутым наружу краем (рис. VIII, 5). Аналогии корчагам данного типа см. в разделе 7.

Обычные горшки представлены всеми типами: с дуговидной в разрезе шейкой, горловиной в виде раструба, с прямой горловиной. Преобладают сосуда первого типа. Большинство из них крупные, широкогорлые (диаметры венчиков варьируются от 12,9 до 19,2 см). Глина их, в основном серая, с примесью толченой ракушки, шамота, иногда песка. Встречено несколько фрагментов сосудов серо-белой, светло-коричневой, серо-буро-коричневой глины, с большей или меньшей примесью толченой ракушки, шамота. На некоторых — сохранились явные следы использования — внешняя поверхность закопчена (рис. VIII, 6-11). Также интересен фрагмент верхней части горшка с неровным волнистым краем и орнаментом в виде ряда подтреугольных вдавлен. Диаметр венчика: 12,7 см. Глина светло-бурая, плотная, с примесью толченой ракушки и шамота (рис. VIII, 14).

Горшки с горловиной в виде раструба немногочисленны. Все они широкогорлые (диаметр: 13,9-19,4 см). Цвет глины варьируется от светло- до темно-серой, с примесью толченой ракушки, шамота и песка. Сосуды различаются сте-

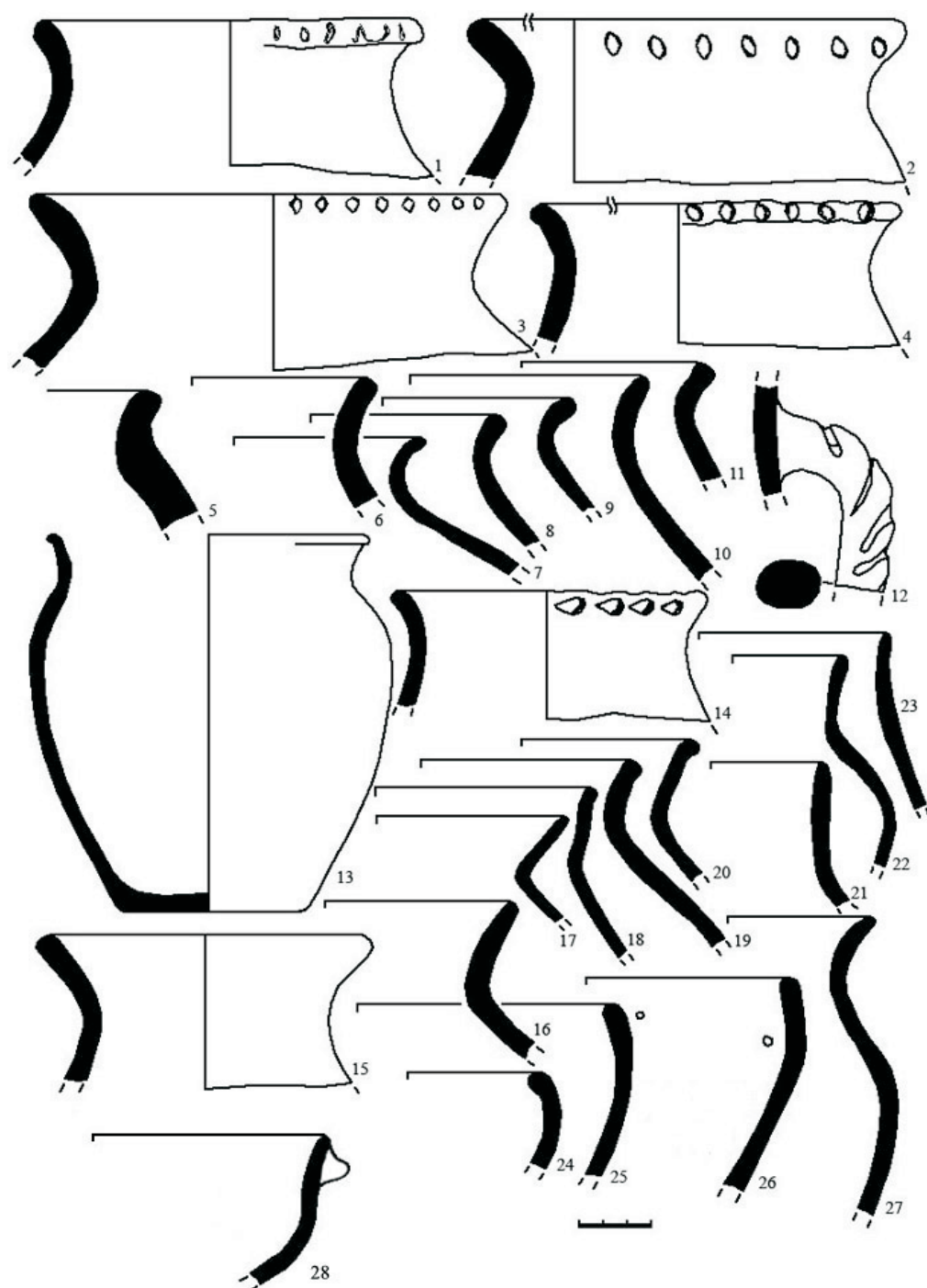


Рис. VIII. Лепная керамика поселения "Чокракский мыс"

пению выпуклости боков и выгибом края горловины (рис. VIII, 17-20). Особо отметим целый сероглиняный горшок, с примесью белых включений, толченой ракушки и шамота в тесте. Диаметр венчика: 12,9 см, диаметр дна: 7,7 см, высота: 16,1 см. Тулово биконическое средних пропорций расширенное в верхней части, дно плоское (рис. VIII, 13).

Горшки с прямой горловиной единичны. Это два фрагмента верхних частей сосудов с удлиненной горловиной, плавно переходящей в шаровидное тулово. Глина одного из них серо-бурая, плотная, с примесью толченой ракушки и шамота, второго — серая, пористая, с крупными включениями толченой ракушки. Диаметры венчиков: 9,3 и 8,9 см соответственно (рис. VIII, 21-22). Горловина третьего сероглиняного сосуда также удлиненная, широкая (диаметр: 15,8 см), но переходит в оваловидное тулово (рис. VIII, 23).

Кувшины редки. Обнаружено несколько обломков венчиков сероглиняных сосудов с горловиной в виде раструба, плавно переходящей в широкое округлое тулово. Все они широкогорлые, немного различаются степенью отогнутости края (диаметры: 12,6-15,7 см). Все сосуды хорошей выделки, поверхность заглажена (рис. VIII, 16). Особо отметим верхнюю часть узкогорлого кувшина с сильно расширяющейся горловиной (рис. VIII, 15). Кувшины подобного типа встречаются в слое III-II вв. до н.э. Неаполя Скифского⁷⁹. Лощеная корчага подобной формы происходит из слоя VI-V вв. до н.э. Бельского городища⁸⁰, из слоя V-III вв. до н.э. с некоторых меотских памятников⁸¹.

Кувшины с дуговидной в разрезе шейкой представлены верхней частью сосуда с удлиненной горловиной, плавно переходящей в оваловидное тулово. Диаметр венчика: 12,4 см. Глина светло-серо, плотная, с примесью толченой ракушки и шамота; поверхность закопчена (рис. VIII, 27). Обнаружен также фрагмент круглой в сечении ручки кувшина, декорированной диагональными бороздками (рис. VIII, 12).

Мисок не много. Два фрагмента верхних частей глубоких «закрытых» мисок, одна из которых широкая (диаметр: 17,3 см), светло-сероглиняная, с большим количеством белых известняковых включений в тесте. Форма тулова: усеченно-коническая, на стенке два сквозных отверстия — следы ремонта (?) (рис. VIII, 26). Вторая — темно-сероглиняная, с примесью шамота — широкая (диаметр: 21,4 см), с расширяющимися кверху стенками и слегка загнутыми внутрь краями (рис. VIII, 25). (Аналогии см. в разделе 7.)

Отметим также фрагмент верхней части «открытой» сероглиняной миски с расширяющимися кверху слегка округлыми стенками. Диаметр: 17,8 см. Кроме того, найден фрагмент миниатюрной «закрытой» мисочки (возможно, солонки) диаметром 11,6 см, с округлыми стенками и сильно загнутым краем. Глина темно-серая, плотная, с примесью ракушки и шамота; поверхность заглажена (рис. VIII, 24). Сосуды подобного типа были встречены в слоях VI-V и V-IV вв. до н.э. Мирмекия⁸² и в слое второй половины V в. до н.э. Елизаветовского городища на Нижнем Дону⁸³.

Отметим также фрагмент верхней части небольшой (диаметр: 19,2 см) сероглиняной кастрюли с округлыми стенками и расширяющейся кверху горловиной. На стенках небольшие «глухие» полукруглые ручки-налепы (рис. VIII, 28).

Предметы вотивного характера представлены открытым ладьевидным све-

тильником, открытым светильником с перемышкой и курильницей на ножке (рис. VIII, 28-30). Курильницы близкого типа, кажется, впервые фиксируются в керамических комплексах городищ лесостепного Среднеднепровского Правобережья начиная с V в. до н.э.⁸³, но широко распространяются на позднескифских памятниках Крыма и на Европейском Боспоре, начиная с середины III в. до н.э.⁸⁵ и, вообще, принадлежат уже как бы другой исторической эпохе. Впрочем, не следует забывать об упомянутой многослойности и достаточно широкой хронологии данного памятника, жизнь на котором заканчивается на рубеже эр.

10. «Казантип — западный».

В силу отсутствия достоверных статистических данных полевой обработки материала, при анализе керамического комплекса данного поселения информация о соотношении лепной и гончарной посуды дается без учета амфорного материала и составляет приблизительно 30% к 70% соответственно. Этот наивысший показатель, вызывающий однако обоснованные сомнения, в силу ряда, в том числе субъективных причин, проверить пока невозможно. Напомним, что хронология данного памятника достаточно широкая, следовательно, «чистота» выборки уже изначально не столь безусловная, как на большинстве объектов Караларского побережья⁸⁶.

Лепная керамика с данного памятника отличается еще и большим разнообразием форм. Но свидетельствует ли всё это о степени ее распространенности в быту: не вполне ясно. Кроме того, следует отметить качество, увеличение количества орнаментированной посуды, сосудов с заглаженной иногда залощенной поверхностью.

Основную массу лепной посуды, как и повсюду, составляют горшки. Типология их разнообразна. Преобладают сосуды с дуговидной в разрезе шейкой. Прежде всего, следует отметить ряд образцов данного типа, с невысокой горловиной, переходящей в округлое тулово; венчик плавно отогнут и образует валик по внешнему краю, украшенный ямочным орнаментом; некоторые сосуды орнаментированы по шейке. Диаметры венчиков варьируются от 7,9 до 16,2 см. Глина сосудов серая (реже светло-коричневая), с примесью толченой ракушки; поверхность серая или серо-коричневая, гладкая, иногда подлощенная (рис. IX, 1-3, 5-6). Обнаружено также два фрагмента верхних частей горшков с валиками по краю, украшенными косыми неравномерно нанесенными глубокими насечками. Один сероглиняный с грубо обработанной поверхностью и диаметром венчика: 13,4 см. Другой — чуть меньше (диаметр венчика: 9,4 см), светло-сероглиняный, с примесью толченой ракушки и заглаженной поверхностью (рис. IX, 7-8). (Аналогии орнаментации см. в разделе 1.)

Примечательно также верхняя часть небольшого горшка из рыхлой светло-коричневой глины с толченой ракушкой и слегка заглаженной поверхностью. Венчик плавно отогнут, край почти нависает. Тулово округлое. На месте перехода его в шейку — тонкая горизонтальная ложбинка, от которой вниз вертикально отходят длинные, аналогично исполненные полосы (рис. IX, 4). Прямых аналогий, во всяком случае, в синхронных комплексах скифского времени, найти не удалось. Обнаружен лишь фрагмент нижней части сероглиняного

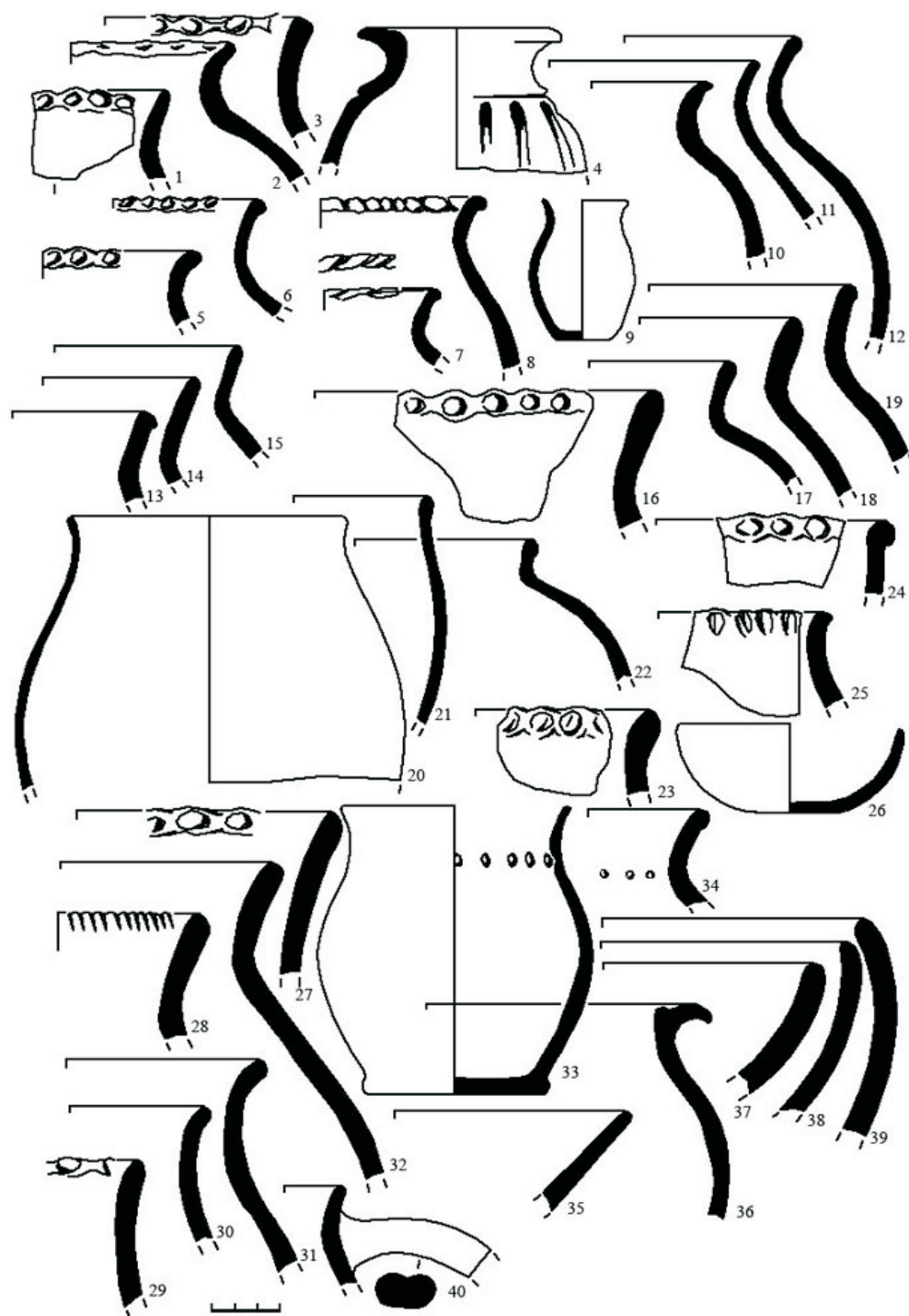


Рис. IX . Лепная керамика поселения "Казантип западный"

горшка с залощенной поверхностью, происходящий из Танаиса⁸⁷. Верхняя часть сосуда отсутствует, поэтому об однозначной аналогии мы говорить не можем.

Выявлен ряд фрагментов и горшков с дуговидной в разрезе шейкой, плавно переходящей в шаровидное тулово. Различаются они диаметром венчиков (варьируются от 8,5 до 17,2 см) и степенью их отогнутости (рис. IX, 10-12). Отметим также сероглиняный, целый горшок того же типа, но с оваловидной формой тулова. Диаметр венчика: 12,9 см, диаметр дна: 7,7 см, высота: 16,1 см. Шейка украшена орнаментом в виде ряда овальных вдавлен. Упомянем фрагмент венчика горшка того же типа, но с орнаментом в виде «точек» (рис. IX, 33-34). Сосуды подобного типа с орнаментом на шейке относятся к т.н. скифской группе и широко распространены во всех районах Северного Причерноморья (анalogии см. в разделе 4).

Примечателен также миниатюрный горшочек вытянутых пропорций с дуговидной в разрезе шейкой, оваловидной формой тулова и плоским дном (диаметр венчика: 3,6 см, диаметр дна: 2,3 см, высота: 6,0 см). Глина серая, плотная, с примесью толченой ракушки и шамота (рис. IX, 9).

Горшки с горловиной в виде раструба представлены сероглиняными сосудами с примесью в тесте толченой ракушки, шамота и иногда мела; горловина переходит в оваловидное тулово. На некоторых — с внешней стороны венчика заметен валик. Диаметр венчиков варьируется от 10,7 до 14,1 см (рис. IX, 13-15). Часть горшков этого типа имеет шаровидное тулово. Различаются они диаметром (от 11,6 до 17,1 см) и степенью наклона венчиков. Глина их серая, с примесью толченой ракушки, шамота и песка, плотная (рис. IX, 17-19). Особо отметим верхнюю часть массивного толстостенного, широкогорлого горшка или корчаги (диаметр венчика: 28,3 см), темно-серой глины, с примесью шамота и заглаженной поверхностью. Волнистый край венчика украшен ямочным орнаментом (рис. IX, 16).

Интересен также венчик сероглиняного сосуда с невысокой, слегка утолщающейся в краю горловиной, резко переходящей в шаровидное тулово (рис. IX, 22). Ближайшей аналогией горшка является фрагмент сосуда, обнаруженный в слое I в. до н.э. — I в. н.э. на Булганакском городище⁸⁸.

Отдельно отметим ряд орнаментированных горшков. Это сосуды с прямым или чуть скошенным наружу венчиком, тулово их близко к цилиндрической форме, полный профиль сосудов не ясен. Горшки имеют закраину в виде валика, украшенного ямочным орнаментом в виде ряда округлых пальцевых или подтреугольных вдавлен. Диаметр венчиков: от 11,6 до 19,8 см. Глина сосудов серая, реже серо-бурая, плотная, с примесью толченой ракушки, шамота; поверхность большинства — хорошо заглажена (рис. IX, 23-25). Форма и орнаментация горшком находит аналогии с керамикой Танаиса⁸⁹, а также Елизаветовского городища⁹⁰.

Отдельно отметим фрагмент горшка с шаровидным туловом без дифференцированной горловины, с расширяющимися стенками и слегка загнутым внутрь утоньшающимся краем (диаметр: 22,2 см). Глина светло-серая, плотная, с примесью толченой ракушки, шамота и песка; обжиг ровный, поверхность темно-серая, залощенная (рис. IX, 39). Подобные сосуды распространены на

памятниках Крыма рубежа веков, а также в слоях VI в. до н.э. — I в. н.э. на памятниках Прикубанья и Подонья (см. раздел 1).

Кувшинов не много. Они представлены образцами с горловиной в виде трубы, с дуговидной в разрезе шейкой и прямой горловиной. Численно преобладают кувшины первого типа. Отметим ряд фрагментов верхних частей крупных (диаметр венчиков: 17,7-21,8 см) серо-коричневых сосудов с удлиненной горловиной и широким туловом. Один из кувшинов имеет валик по краю венчика, украшенный ямочным орнаментом (рис. IX, 27, 32). Другой фрагмент горла сероглиняного кувшина того же типа, но меньшего диаметра (11,2 см) украшен по краю орнаментом в виде косых насечек (рис. IX, 28).

Кувшины с дуговидной в разрезе шейкой представлены фрагментом верхней части узкогорлого (диаметр: 4,8 см) сероглиняного сосуда с массивной, подовальной в сечении ручкой, с желобком по внешней стороне (рис. IX, 40).

Обнаружено несколько фрагментов кувшинов с прямой удлиненной горловиной, переходящей в оваловидное тулово; край слегка отогнут наружу. Глина — светло-серая, серо-бурая, пористая, поверхность шероховатая. Диаметр венчиков: 13,2-16,1 см. Край одного из кувшинов украшен ямочным орнаментом (рис. IX, 29-31).

Мисок мало. Среди «открытых» выделим фрагменты неглубоких тонкостенных мисок с расширяющимися слегка округлыми стенками. Диаметр сосудов: 19,9, 20,6 см. Глина серая, с примесью шамота, поверхность заглажена (рис. IX, 37-38). (Аналогии см. в разделе 7.)

Отметим также венчик тонкостенной миски с прямыми расширяющимися кверху стенками. Диаметр: 19,1 см. Глина серая, с примесью шамота, поверхность заглажена (рис. IX, 35). Аналогии подобным мискам также обнаружены в наборе позднескифской столовой посуды II-III вв. н.э. из Неаполя⁹¹.

Особо отметим полный профиль миниатюрной тонкостенной мисочки без дифференцированного дна, темно-серой глины с примесью толченой ракушки и подлощенной поверхностью. Диаметр венчика: 9,7 см, диаметр дна: 4,1 см, высота: 3,5 см (рис. IX, 26). Миниатюрные мисочки с лошенной поверхностью были довольно широко распространены на скифских памятниках. Эти сосуды могли использоваться в быту как солонки⁹², либо имели косметическое или votивное назначение⁹³.

Интерес также представляет фрагмент верхней части ковша со сферическим туловом и широким низким туловом. Глина серая с примесью толченой ракушки и шамота в тесте и шероховатой поверхностью (диаметр венчика: 11,8 см) (рис. IX, 20). Сосуды данного типа очень редки, и их можно считать специфической крымской позднескифской категорией посуды. Ближайшей аналогией сосудов данного типа является ковш из заполнения хозяйственной ямы I в до н.э. — I в. н.э. Булганакского городища⁹⁴.

Отдельно отметим венчик кружки с широким цилиндрическим горлом, оваловидным туловом, максимально расширенным в средней части (рис. IX, 21). Подобные кружки довольно часто встречаются на памятниках Северного Причерноморья: в слоях III-II вв. до н.э. на поселении Кермен-Кыра⁹⁵; в слоях I в. до н.э. — I в. н.э. на Булганакском городище⁹⁶; из могильника Скалистое III, в материале II — начала III вв. н.э.⁹⁷; в погребении III-IV вв. н.э. некрополя

Заморское⁹⁸; в комплексе I в до н.э. — I в. н.э. Знаменского городища⁹⁹. Кроме того, по внешнему облику данные сосуды можно отнести к зарубинецкой культуре¹⁰⁰.

Упомянем также единственный фрагмент верхней части «закрытой» глубокой кастрюли. Венчик плавно отогнут, край нависает, тулово округлое. На верхней плоскости венчика небольшое углубление — под крышку. Диаметр венчика: 22,8 см. Глина серо-коричневая, с примесью шамота, поверхность плохо обработана, шероховатая (рис. IX, 36).

Подытоживая анализ лепного керамического комплекса данного поселения, можно отметить, что её отличает хорошая сохранность, наличие значительного числа целых форм и крупных фрагментов, и, наконец, относительная многочисленность сосудов, украшенных ямочным орнаментом, наиболее характерным для степных скифов.

* * *

Анализ лепных керамических комплексов рассматриваемых Приазовских греческих поселений середины IV — первой трети III в. до н.э., а также сравнение их с материалами других памятников, позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, процент лепной посуды в общей массе керамических находок, даже без учета амфорной тары, весьма мал (пожалуй, в среднем он немного превышает 10%). Впоследствии, картина в этом отношении стремительно меняется в сторону сильного увеличения этого показателя.

Во-вторых, эта доля варьируется применительно к отдельным археологическим комплексам и памятникам. Так, её совсем мало в местах или помещениях, условно выделяемых в качестве культовых или хозяйских «апартаментов» и заметно больше в слоях зольных сбросов. В районе производственных комплексов (виноделен) её также немного. В какой-то степени этот показатель может свидетельствовать о характере т.н. малых поселений «царской» хоры (усадебки, сезонные комплексы и постройки, сторожевые башни и т.п.).

В-третьих, среди всей лепной посуды совершенно явно доминируют различные типы и формы горшков, т.е. закрытых, в основном предназначенных для хранения и варки пищи кухонных сосудов. Доля лепных мисок существенно меньше и облик их во всех отношениях самый непритязательный. Это обстоятельство вполне объяснимо. В повседневном быту, особенно в застольях, эллинская традиция предполагала весьма широкий выбор и набор разнообразной, подчас очень качественной керамики. В первую очередь это касалось сосудов для питья и принятия жидкой пищи.

В-четвёртых, естественно, наибольший интерес вызывает посуда, имеющая характерный, явно «варварский» облик. Этот факт, в совокупности с географическим положением рассмотренных памятников, может, отчасти, свидетельствовать о наличии торгово-экономических связей между местным греческим населением и соседними племенами и даже о физическом присутствии отдельных представителей последних в числе обитателей поселений «царской» хоры (см. ниже). Однако процент такой керамики не высок.

В общем же (точнее, в массе своей) лепная посуда поселений «царской»

хоры относительно однородна как в типовом отношении, так и по декору. Доминирует этнографически нейтральная группа, включающая в себя широко распространенные формы, характерные для различных городских и сельских населённых пунктов Северопричерноморской античной культурно-исторической зоны и достаточно широкого хронологического периода. Это горшки с дуговидной в разрезе шейкой; миски с прямыми, расширяющимися кверху стенками и полусферическим туловом; миниатюрные горшочки; кастрюли различных форм и т.д. Довольно большое количество, а также широкий ареал распространения данных типов посуды могут свидетельствовать о наличии местных традиций лепного керамического производства. Это в-пятых.

В-шестых, имеющиеся соответствующие аналогии на синхронных, сопредельных (и не очень) с Европейским Боспором памятниках позволяют говорить о наличии в нашем «собрании» лепной посуды степного скифского, центральнокрымского (позднескифского?), в меньшей степени тавро-кизил-кобинского обликов. Есть фрагменты, вероятно, свидетельствующие о контактах с лесостепным, фракийским и сармато-меотским миром. Порой создаётся впечатление даже о некоторой архаичности такой посуды.

В целом же, можно утверждать, что на памятниках т.н. царской хоры Европейского Боспора в середине IV — первой трети III в. до н.э. в лепном керамическом производстве преобладали античные в своей основе традиции. Скорее всего, большая часть этой посуды производилась здесь же, «на месте» или привозилась из городских центров и усадеб их же обитателями, в массе — боспорскими греками. Об этом в частности говорит и анализ теста, в котором почти повсеместно, вне зависимости от типа и формы, присутствует практически одинаковый набор отошающих примесей-включений, в частности толчёной морской ракушки (мидии, устрицы).

Примечательно, как только что писалось, что «варварская» по форме, приёмам изготовления и декору (орнаментации) керамика была обнаружена почти исключительно на крупных памятниках (усадебных); причем в районе центральных, самых презентабельных строений, являвшихся своего рода «хозяйкой половиной» («Генеральское-западное, центр»). Это обстоятельство оставляет широкий простор для разного рода предположений и фантазий: хозяйские рабыни, соплеменники почётных гостей, пленников или союзников. Вспомним судьбу «любезного всем» Тавра-Тихона из Пантикапея. В любом случае — это были люди «ближнего круга», хотя и, быть может, разного статуса. Так или иначе, но либо эта посуда являлась привозной (что маловероятно, поскольку экономически не оправдано), либо хранилась «как память», либо была изготовлена «на месте» носителями соответствующих варварских традиций (что более естественно для больших, греческих прибрежных поселений с развитой торговлей и широким кругом общения). Таковыми носителями, между прочим, принято считать в основном женщин, к тому же более всего связанных с домашней сферой хозяйствования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Масленников А.А.* Крымское Приазовье в античную эпоху // *Античный мир и варвары на юге России и Украины.* М.; Киев; Запорожье, 2007. С. 201-206.

2. *Масленников А.А.* Эллинская хора на краю Ойкумены. М., 1998. С. 50-59, 186-200.
3. *Масленников.* Крымское Приазовье в античную эпоху... С. 194.
4. *Масленников.* Эллинская хора... С. 50, 139-142.
5. *Масленников.* Крымское Приазовье... С. 195-196; *Ломтадзе Г.А., Масленников А.А.* К реконструкции торгово-экономической ситуации на хоре Европейского Боспора // ПИФК. 2004. XIV. С. 156.
6. *Масленников.* Крымское Приазовье... С. 196.
7. Там же. С. 197.
8. Там же. С. 198-199.
9. Там же. С. 200.
10. Там же. С. 201.
11. *Граков Б.Н.* Каменное городище на Днепре // МИА. 1954. Вып. 150. С. 86-89.
12. *Власов В.П.* Лепная керамика позднескифского Булганакского городища // БИАС, 1997. №1. С. 203-204.
13. *Гаврилюк Н.А., Соколова О.Ю.* Лепная керамика Нимфея // Античный мир и варвары на юге России и Украины. Ольвия. Скифия. Боспор. М.; Киев; Запорожье, 2007. С. 267.
14. *Гаврилюк Н.А.* Кераміка степових скіфських поховань IV-III ст. до н.е. // Археологія. 1980. №34. С. 17-30.
15. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Генеральское западное» за 1982-1988, 1991, 1993-1995, 2006-2007 гг.
16. *Кастанаян Е.Г.* Лепная керамика Боспорских городов. Л., 1981. С. 13-13, рис. 1; *Скуднова В.М.* Скифские памятники из Нимфея // СА. 1954. С. 306; *Зеест И.Б.* Раскопки Феодосии // КСИИМК. 1953. Вып. 51. С. 116; *Марченко К.К.* Новые данные о догреческом Пантикапее // МИА. 1962. Вып. 103. С. 90, рис. 3, 2; *Кругликова И.Т.* О местной керамике Пантикапея и ее значении для изучения состава населения этого города // МИА. 1954. Вып. 33. С. 82; *Савеля О.Я.* О керамике с врезным орнаментом из Херсонеса // КСИА АН СССР. 1970. №124. С. 48-50; *Кутайсов В.А.* Кизил-кобинская керамика из раскопок Керкинитиды // МЭИК. 1987. С. 27, рис. 4; *Марченко К.К.* Лепная керамика Березани и Ольвии второй половины VII-VI вв. до н.э. // ХКААМ. 1976. Рис. 1.
17. *Кругликова.* Ук. соч. С. 241.
18. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. Табл. 3, 4; 5, 3; 10, 5.
19. *Вязьмитина М.И.* Фракийские элементы в культуре населения городищ Нижнего Днепра // МИА. 1969. № 150. С. 125. Рис. 2, 5.
20. *Арсеньева Т.М.* Лепная керамика Танаиса. Горшки // МИА. 1969. Вып. 154. Табл. IV, 8.
21. *Дашевская О.Д.* Поздние скифы в Крыму // САИ. 1991. Вып. Д 1-7. Табл. 10, 16; 49, 2.
22. *Гаврилюк, Соколова.* Лепная керамика Нимфея... С. 272.
23. *Марченко К.К.* Лепная керамика V-III вв. до н.э. с городища у станицы Елизаветовской на Нижнем Дону // СА. 1972. №1. С. 125. Рис. 2, 1; *Копылов В.П., Марченко К.К.* Лепная керамика Елизаветовского могильника на Дону // СА. 1980. №2. Рис. 1, 1, 3.
24. *Граков Б.Н.* Каменное городище на Днепре // МИА. 1954. Вып. 150. С. 72. Табл. III, 1-2; табл. IV, 4.
25. *Гаврилюк Н.А., Отрешко В.М.* Лепная керамика архаического поселения Большая Черноморка 2 // Древности степной Скифии. Киев, 1982. С. 76. Табл. 2.

26. *Марченко К.К.* Лепная керамика Березани и Ольвии... С. 160. Рис. 3, 8.
27. *Гаврилюк Н.А.* Домашнее производство и быт степных скифов. Киев, 1989. С. 54, рис. 15, 1; рис. 16, 2-3.
28. *Кругликова.* О местной керамике Пантикапея... Табл. 1, 2.
29. *Кастанаян Е.Г.* Лепная керамика Боспорских городов... С. 33, рис. 3; с. 55, рис. 12; табл. I, 2-5.
30. *Скудниова.* Скифские памятники из Нимфея... Табл. II.
31. *Дашевская.* Поздние скифы в Крыму... Табл. 14, 6; табл. 20, 5-6; *Гаврилюк.* Домашнее производство ... Рис. 11, 6.
32. *Копылов, Марченко.* Лепная керамика... С. 156, рис. 1; *Арсеньева Т.М.* Лепная керамика Танаиса. Горшки // МИА. 1969. Вып. 154. С. 184, 188-190, табл. IV, 11-12; табл. VII, 14; табл. VIII, 5.
33. *Гаврилюк, Соколова.* Лепная керамика Нимфея... С. 270.
34. *Соколова.* Комплекс находок... С. 183.
35. *Зубарев В.Г., Крайнева А.А.* Лепная керамика с городища «Белинское» // ДБ. 2005. № 8, табл. III, 13.
36. *Дашевская О.Д.* Лепная керамика Неаполя Скифского // МИА. 1958. Вып. 64. С. 267, рис. 7, 8.
37. *Гаврилюк.* Кераміка степових... С. 22.
38. *Дашевская О.Д.* Раскопки Южно-Донузлавского городища в 1961-1962 годах // Краткие сообщения о полевых археологических исследованиях Одесского гос. арх. музея 1962 года. Одесса, 1964, рис. 3, 3.
39. *Власов В.П.* Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 218, табл. I, 15; с. 224, табл. II, 1.
40. *Дашевская О.Д.* Поздние скифы в Крыму // САИ. 1991. Вып. Д 1-7. Табл. 26, 5.
41. *Арсеньева Т.М.* Лепная керамика Танаиса. Горшки... С. 181-182. Табл. I, 12, 14, 16-17; *Марченко.* Лепная керамика V-III вв. до н.э. ... С. 130-131, рис. 2, 6; *Смирнов К.Ф.* Меотский могильник у станицы Пашковской // МИА. 1958. Вып. 64. С. 279, рис. 5, 21-22.
42. *Власов В.П.* Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 286, табл. IX, 18.
43. *Гаврилюк.* Домашнее производство С. 313, № 107-109.
44. *Копылов В.П., Марченко К.К.* Лепная керамика Елизаветовского могильника на Дону // СА. 1980. №2. С. 158-159, рис. 1, 12-13.
45. *Дашевская.* Поздние скифы в Крыму... С. 18, табл. 22, 5.
46. *Марченко.* Лепная керамика V-III вв. до н.э. ... С. 131, рис. 2, 11.
47. *Арсеньева Т.М.* Лепная керамика Танаиса // МИА. 1965. Вып. 127. С. 194. Табл. III, 1.
48. Там же. С. 195. Табл. IV, 10.
49. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Салачик» за 1988-1989 гг.
50. *Гаврилюк, Соколова.* Лепная керамика Нимфея... С. 267, 290-291.
51. *Власов.* Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... Табл. IV, 13.
52. *Арсеньева.* Лепная керамика Танаиса... Табл. IV, 1, 6, 8.
53. *Зубарев, Крайнева.* Лепная керамика... Табл. IV, 44a.
54. *Марченко.* Лепная керамика V-III вв. до н.э... С. 125, рис. 2, 9.
55. *Гаврилюк.* Кераміка степових... С. 27, 28, рис. 5.
56. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Генеральское западное (юго-западный склон)» за 2001-2006 гг.

-
57. *Гаврилюк, Соколова*. Лепная керамика Нимфея... С. 276.
 58. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчет Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Пустынный берег I» за 1990 г.
 59. *Марченко*. Лепная керамика V-III вв. до н.э... С. 131.
 60. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Пустынный берег II» за 1999 и 2001 гг.
 61. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Пустынный берег III» за 2004-2006 гг.
 62. *Кастанаян Е.Г.* Лепная керамика Боспорских городов... С. 138. Табл. I, 2-5; с. 33, рис. 3.
 63. *Марченко*. Лепная керамика V-III вв. до н.э.... С. 127, рис. 3, 1.
 64. *Дашевская*. Поздние скифы в Крыму... С. 18. Табл. 19, 7.
 65. Там же. С. 18, табл. 20, 15.
 66. *Власов*. Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 164. Табл. VII, 10.
 67. *Кастанаян*. Лепная керамика Боспорских городов... С. 38, рис. 5, 1, табл. XI, 3.
 68. *Зубарев, Крайнева*. Лепная керамика... Табл. III, 20-21.
 69. *Дашевская*. Лепная керамика Неаполя Скифского... С. 252, рис. 1, 27.
 70. *Власов*. Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 240-241, табл. IV, 1, 3.
 71. *Дашевская*. Поздние скифы в Крыму... С. 16. Табл. 2, 15; с. 30, табл. 52, 19.
 72. *Зубарев, Крайнева*. Лепная керамика... Табл. IV, 34.
 73. *Копылов, Марченко*. Лепная керамика Елизаветовского могильника... С. 159, рис. 1, 15-16.
 74. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Бакланья скала» за 1994, 1996-1998, 2007 гг.
 75. *Кастанаян*. Лепная керамика Боспорских городов... С. 140. Табл. III, 5.
 76. *Дашевская*. Лепная керамика Неаполя Скифского... Рис. 1, 26-27, рис. 6, 22, рис. 7, 12.
 77. *Арсеньева*. Лепная керамика Танаиса... С. 176. Табл. III, 8.
 78. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Чокракский мыс» за 1986-1991, 1993-1995, 1998 гг.
 79. *Дашевская*. Лепная керамика Неаполя Скифского... С. 252, рис. 1, 21.
 80. Степи европейской части... С. 75. Табл. 22, 36.
 81. Там же. С. 233. Табл. 91, 27, 48.
 82. *Кастанаян*. Лепная керамика Боспорских городов... С. 138. Табл. II, 6.
 83. *Копылов, Марченко*. Лепная керамика Елизаветовского могильника... С. 156, рис. 1, 15-16.
 84. Степи европейской части... С. 71, табл. 20, 40.
 85. *Зайцева К.И.* Лепные чашки на ножках конца III-I вв. до н.э. из Северного Причерноморья. Ч. 1 // АВ. 2000. № 7.
 86. Архивные материалы Института Археологии РАН: Отчеты Восточно-Крымской археологической экспедиции о работе на поселении «Казантип западный» за 1989-1990 гг.
 87. *Арсеньева Т.М.* Лепная керамика Танаиса. Горшки // МИА. 1969. Вып. 154. Табл. V, 2.

88. *Власов*. Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 235. Табл. III, 1.
89. *Арсеньева*. Лепная керамика Танаиса. Горшки... Табл. I, 6.
90. *Книпович Т.Н.* Опыт характеристики городища у станицы Елизаветовской по находкам экспедиции Государственной академии истории материальной культуры в 1928 г. ИГАИМК. Вып. 104. М.-Л., 1934. С. 49, 52.
91. *Дашевская*. Лепная керамика Неаполя Скифского... Рис. 4, 19.
92. *Власов*. Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 156. Табл. VI, 20-21.
93. Там же. С. 263.
94. *Власов*. Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 264-266, табл. VII, 14.
95. *Дашевская*. Поздние скифы в Крыму... С. 16. Табл. 11, 5.
96. *Власов*. Лепная керамика позднескифского Булганакского городища... С. 267. Табл. VII, 20.
97. *Богданова Н.А., Гущина И.И., Лобода И.И.* Могильник Скалистое III в Юго-Западном Крыму (I-III вв.) // СА. 1976. №4. С. 136, 147. Рис. 5, 53.
98. *Корпусова В.Н.* Сільске населення пізньоантичного Боспору // Археологія. 1973. №8. С. 37, 42, рис. 6, 7.
99. *Погребова Н.Н.* Позднескифские городища на нижнем Днепре (городища Знаменское и Гавриловское) // МИА. 1958. Вып. 64. С. 139-140. Рис. 18, 1.
100. *Максимов Е.В.* Зарубинецкая культура на территории УССР. Киев, 1982. С. 19. Табл. IV, 16.

HANDMADE CERAMICS OF «ROYAL» CHORA SETTLEMENTS IN EUROPEAN BOSPORUS

A.A. Krajneva, A.A. Maslennikov

The article is devoted to studying the handmade ceramic complexes of the «Royal» chora settlements in European Bosphorus of the 4th — 3rd centuries BC. The basic purpose of the research was making typological classification of handmade utensils, revealing features of local manufacture. Proceeding from essential and possible analogies, there has been made an attempt to draw conclusions about its ethnic interpretation and character of ethnic-cultural innovations and traditions. Statistical processing of field and archival materials revealed the portion of the handmade ceramics in relation to other categories, and its place and role in general characteristic of a ceramic complex in settlements of a distant chora in the European Bosphorus.

© 2009

Л.Л. Селиванова

**БОСПОРСКИЙ РЕЛЬЕФ СО СЦЕНОЙ СРАЖЕНИЯ:
СКИФЫ ИЛИ АМАЗОНКИ?***

В сезоны археологических раскопок 1983, 1985 и 1990 гг. на Таманском полуострове (Темрюкский район Краснодарского края), на территории совхоза «Юбилейный» были найдены четыре фрагмента известнякового рельефа с изображением битвы. Находка, впоследствии реставрированная и ныне хранящаяся в Музее изобразительных искусств им. А.С.Пушкина, обнаружена в здании раннеримского времени (I в. до н.э. — I в. н.э.). Сам рельеф, выполненный из местного серого керченского известняка, невысокий — всего 5 см (размеры 1,12 x 1,10 м, толщина — 21 см). Его составили из частей, использованных вторично в качестве плиты пола, как и другие найденные в этой усадьбе фрагменты из того же материала¹. В числе других находок также две мраморные скульптуры, исполненные в традициях греческого искусства IV в. до н.э.: рельеф с воином в хламиде в наступательной позе и надгробная стела с двумя воинами в хитонах и коринфских шлемах². К этому же периоду большинство археологов относят и рельеф со сценой сражения (не ранее середины IV в. до н.э.). Предполагается, что плита предназначалась для храма, дворца, победного памятника или надгробия³ и являлась частью (левым краем) фризообразной композиции. Уникальность рельефа в том, что он не типичен для греческого искусства по сложности композиционного построения и динамизму. Греки опирались на свои каноны, поэтому сцена амазономании (фриз храма, подножие статуи Зевса Фидия, вазопись) была растянута по горизонтали, находилась на одном уровне, и было ясно, кто, с кем и на каком расстоянии сражается. На боспорском рельефе фигуры воинов, а также скачущие лошади представлены очень плотно, в нескольких плоскостях и многоярусно: три пары пехотинцев и всадников одна над другой переплелись так тесно, что с трудом различаются на заднем плане. Скученность персонажей и экспрессивность изображения как раз и передают реалии боя («смешались в кучу кони, люди...»). На первом плане воин справа хватается за волосы другого и заносит над ним меч (так называемая группа «хватавания за волосы»). На втором — пехотинец вонзает меч в спину всаднику (группа «пронзания мечом»). От третьего регистра сохранились только фрагменты: горит, выпавший меч и часть одежды левого воина. Р.Штупперих считает, что сложное многоуровневое построение рельефа идёт от живописи поздней классики, в которой пространственные слои и пересечение фигур становятся более частым композиционным приёмом⁴. Однако язык и выразительные средства живописи и пластики различаются. Подобное построение, а также очевидная жёсткость, «одеревенелость» и плоскостность изображения является одной из особенностей «скифского» стиля и восходит к технике резьбы по дереву⁵.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Религиозные представления и культовая практика в античном мире», проект № 07-01-00016а.



Рис. 1. Боспорский рельеф. Фото

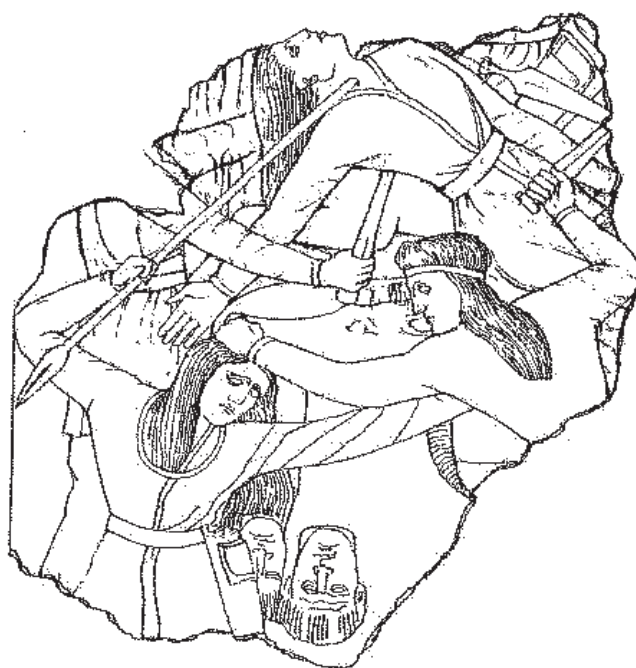


Рис. 2. Боспорский рельеф. Прорисовка

Задача статьи — попытаться «прочитать» Боспорский рельеф: посредством сравнительного анализа его деталей и сопоставления с традицией выявить художественный и смысловой аспекты, назначение, ценностные ориентации (мифологические, этно- и социокультурные) с целью интерпретации сюжета.

После публикации находка стала объектом пристального внимания и споров по поводу того, что и кто изображён на рельефе. Типологически он прекрасно «укладывается» в хорошо известную в греческом изобразительном искусстве тему амазономехии. Однако в широко развернувшейся дискуссии историки, археологи, искусствоведы, специалисты по военной истории и даже историки античной медицины не пришли к единому мнению, что отражает и название коллективной монографии 2001 г. «Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономехия?)»⁶. Одни ученые считают, что это типичная битва с амазонками (Е.А. Савостина, В.С. Ольховский, Д. Гуревич, М. Грмек, О.В. Тугушева). Другие не видят здесь женщин вообще (Р. Штупперих, И. Бергеман, Э.Р. Кнауэр) и полагают, что либо это битва старых и молодых (безбородых) скифов, либо скифов с какими-то другими варварами (синдами, меотами), либо сцена изображает скифов, участвующих в династических междоусобицах боспорских правителей, которые весьма охотно привлекали для этих целей скифские отряды. Первое мнение основывается на известном пассаже из Геродота. Скифы, преследуя киммерийцев, вторглись в Переднюю Азию, сокрушили там державу мидян и 28 лет владычествовали над всей Азией (I. 104, 106). Когда затем после 28-летнего отсутствия скифы возвратились в свою страну, «их ждало бедствие, не меньшее, чем война с мидянами: они встретили там сильное вражеское войско. Ведь жёны скифов вследствие долгого отсутствия мужей вступили в связь с рабами... От этих рабов и жён скифов выросло молодое поколение. Узнав своё происхождение, юноши стали сопротивляться скифам, когда те возвратились из Мидии». Они вырыли ров от Таврийских гор до самой широкой части Меотиды, оградив свою землю. А когда скифы попытались переправиться через озеро, выступили им навстречу и вступили с ними в битву. Произошло много сражений, но скифы никак не могли одолеть противников. В конце концов скифы всё-таки победили (Hdt. IV.1, 3-4). Сюжет имеет параллель в мифе о женщинах Лемноса⁷, которых бросили мужья, уйдя от них во Фракию, чтобы там взять себе жён. Лемнианки, по наущению Афродиты, перебили всех мужчин по их возвращении и устроили государство женщин во главе с царицей Ипсипилой. И позже, приняв за вражеский корабль «Арго», женщины надели доспехи и бросились к берегу, чтобы отразить возможное нападение (Hdt. VI. 138; Ap. Rhod. I. 1-607; Nyg. Fab. 15). Примечательно, однако, что на таманском рельефе в сражении принимает участие исключительно молодежь. Старые (вернее, воины средних лет, о чём говорят морщины на лбу и резкие складки у губ и носа) представлены только в виде двух отрезанных голов, привязанных к уздечкам лошадей (лошади) — по всей видимости, командиры. Скифские женщины, оставшись без мужей, сумели родить и воспитать себе защитников, сомнительно, чтобы к такому же способу воспроизводства смогли обратиться их «загулявшие» мужья и взять потом с собой в поход подросших сыновей. Таким образом, это не битва старых и молодых скифов.

Основными аргументами сторонников чисто «мужской» трактовки изображения являются следующие:

1. Все воины одеты и причёсаны одинаково (у них длинные волосы) и имеют оружие одного типа.
2. Если это женщины, то есть амазонки, то они не могли сражаться друг с другом, ибо это противоречит всей известной традиции.
3. Воин, падающий с коня во второй группе поединщиков, изображен с толстой шеей, таких шей у женщин не бывает.
4. Отсутствуют какие бы то ни было признаки, по которым можно было бы заключить, что среди сражающихся — женщины⁸.

Некоторые отличия в одежде все-таки имеются, хоть и незначительные, но выделяющие противостоящих: у победителей кафтаны с прямым подолом, у их противников с треугольным вырезом спереди. Что до оружия, то наступательное представлено тремя короткими (общая длина 50–60 см) мечами (исключительно у нападающих), копьем или дротиком в руке левой фигуры на первом плане, оборонительное — тремя горитами и портупейными поясами у всех участников сражения. Два меча, находящиеся в руках воинов из одного стана, являются оружием синдо-меотского типа, бывшем в ходу в IV в. до н.э.: один имеет овально-грибовидное навершие, другой — брусковидное. Третий меч, вероятно, выпавший из рук поражаемого копьем на третьем плане рельефа, принадлежит к тому же типу. У всех мечей отсутствует перекрестие, а рукоятка плоская с коротким прямым навершием. Такие мечи были широко распространены среди местного населения — у причерноморских и приазовских меотов, синдов, сираков и родственных им племён, у скифов, сарматов, эллинов-боспорян и особенно на Северном Кавказе⁹. Копье в руках фигуры на первом плане имеет ланцевидный наконечник и короткое древко: исходя из пропорции фигуры, его длина — 120–140 см, что заставляет идентифицировать его как дротик — лёгкое метательное оружие, с которым часто изображались конные амазонки. Портупейные (не защитные) пояса мужчины использовали для подвешивания меча, амазонки — для горита (у первой фигуры он висит слева, как и носился в действительности). На рельефе скифы с мечами, но на поясах ножен нет. Гориты только у воинов, иконография которых явно женская, причём оба футляра пусты, и в окошках нет стрел (клапан первого горита закрыт). Этим, вероятно, художник хотел подчеркнуть жестокость сражения: все стрелы выпущены, а луки (оружие дальнего боя) отброшены за ненадобностью, поскольку только мешали в тесной схватке. Как убедительно показал Е.В.Черненко, в IV в. до н.э. основным видом вооружения у местного населения Боспора, а также у синдо-меотов Тамани являлось оружие скифского типа с привнесением греческого элемента (главным образом в составе защитного доспеха) и с сохранением некоторых пережитков доскифских традиций¹⁰. Так что теоретически в сражении могли участвовать любые кочевники, если видеть здесь междоусобную схватку. Однако известно, что в тех случаях, когда амазонок изображали как варваров¹¹, они были одеты и вооружены по-скифски¹². Так, Павсаний, подробно описывая картину Полигнота в дельфийской леске, упоминает Пен-тесилею как девушку с луком, «вполне похожим на скифский, и со шкурой леопарда на плечах» (Paus. X. 31. 8–9).

Представленное на рельефе вооружение (акинаки, копье или дротик, гориты, подразумевающие лук и стрелы, портупейные пояса) типично для скифов и других кочевников региона. Это также обычный боевой набор, который находят в захоронениях женщин с оружием этого времени¹³ (при этом мечи в женских погребениях встречались крайне редко, а топоры — ни разу¹⁴). Таким образом, оружие в данном случае не может являться опознавательным знаком, но может служить для определения датировки рельефа.

Гораздо важнее разница в причёсках. Скифы носили длинные, до плеч волосы (во всех изображениях это максимальная длина), перехватывая их налобной лентой (именно так выглядит воин справа на переднем плане, повязка при этом образует валик надо лбом), связывая узлом или заплетая в косичку. Однако у их противников волосы спускаются почти до бёдер: у фигуры на первом плане длинная прядь заправлена в вырез кафтана, другая прядь свисает ниже пояса. Наездник на втором плане падает навзничь, с его запрокинутой головы волосы низвергаются тяжёлым потоком. Длинные, густые волосы — естественное украшение и предмет гордости любой женщины. Но распущенными их не носили: это неудобно. Гречанки зачёсывали их вверх, укладывали вокруг головы, завязывали узлом, собирали в пучок, заплетали двойные косы и косички, перевязывали лентами и платком, завивали локонами. Причёску закрепляли украшениями: венками, диадемой, металлическими кольцами и спиралями. Знатные скифянки надевали золотую стлениду¹⁵, имитирующую расчёсанные на прямой пробор волосы — прообраз современного ободка. Распущенные волосы изображались только у плакальщиц, жертв насилия на войне и у мифологических персонажей, связанных с водой (нимфы, nereиды, рождающаяся из пены морской Афродита). Богатая иконография представляет амазонок разного типа, но везде волосы у них либо уложены на греческий манер (например, в скульптурах раненых амазонок) либо убраны под шлем, шапку или варварский саккос, завязанный концами назад и закреплённый сверху цветной лентой (такие ленты находили в могилах женщин с оружием). В бою распущенные волосы представляли смертельную опасность: они закрывали обзор, мешали движению, могли запутаться, зацепиться или намотаться на руку врага с роковым исходом. Последнее случалось, если амазонка теряла головной убор. Примечательно, что мотив «хватания за волосы» — это всегда разрушение причёски, практически везде одной и той же: разделённые на прямой пробор и завитые волосы, схваченные сзади или связанные узлом на затылке. Почему же на рельефе у побеждаемых воинов волосы не уложены и не подобраны, тогда как их враги предпочли зафиксировать свои, более короткие? Ответ может быть только один: так художник обозначил женщин, которых легко можно спутать с мужчинами.

К тому же мотив хватания за волосы¹⁶ типичен именно для амазономании. Справедливости ради следует заметить, что иногда (довольно редко) встречаются изображения, в которых за волосы хватают мужчину. Последнее сомнений не вызывает, так как это обычно крупный варвар средних лет с бородой и усами, в мужском костюме. Существенно, однако, то, что мужчина всегда сопротивляется. Например, на обложке горита из кургана Солоха представлена сцена, на которой тем же самым приёмом — схватив за волосы, молодой воин



Рис. 3. Геракл и амазонка. Метопы из Святилища Е храма Геры в Селинунте.
Ок. 460 г. до н.э.

стаскивает с коня другого, старше себя, и замахивается на него мечом. Жертва умирать не собирается, левой рукой перехватывая руку нападающего, а правой выхватывая из ножен меч¹⁷. В амазомахии женщина всегда пассивна: руки ее безвольно свисают или с мольбой протянуты к победителю. В лучшем случае она безуспешно старается высвободить свои волосы или оттолкнуть мужчину, действуя, как обычная женщина, но нигде не проявляет признаков активного сопротивления¹⁸. Это классическая трактовка мотива «хватания за волосы» в амазомахии стала каноном в точном соответствии с греческими патриархальными установками, по которым амазонка, как зло, отклонение от нормы и нон-сенс, неизбежно будет обречена на поражение и уничтожение¹⁹. Подтверждает это и манера передачи сюжета: женщина обыкновенно безоружна, нередко стоит на коленях, мужчина хватается её сзади за распущенные волосы, наступает на неё ногой и замахивается мечом для нанесения смертельного удара. Таманский рельеф — не исключение. На втором плане амазонка левой рукой, видимо, пытается схватиться за гриву лошади, чтобы удержать равновесие, её правая рука, выронившая оружие и безжизненно повисшая, инерцией отброшена в сторону атакующего. Очевидно, что всадница не может сопротивляться. На эллинистическом саркофаге из Фессалоник, изображающем амазомахию, конная амазонка отклоняет голову за рукой грека, схватившего её за волосы. Правой рукой она упирается в шею лошади, а левой изящно поддерживает щит и сагарис, даже не пытаясь пустить их в ход.

На переднем плане Таманского рельефа воин (всадник?) хватается за волосы женщину, припавшую на правое колено, и заносит меч, собираясь придавить её ногой. Похоже, что она ранена, так как не в силах поднять копье, которое дер-

жит беспомощно остриём вниз и от себя. Её левая рука протянута к противнику, то ли отстраняя его, то ли моля о пощаде. Глаза воительницы скошены вниз, выражая отчаяние и покорность судьбе.

Гривна на шее этой фигуры, как и торквес у кельтов, является знаком высокого социального положения. Шейный обруч в захоронениях скифского времени встречается часто. Однако в искусстве IV в. до н.э. скифы в шейных украшениях практически не известны. Можно предположить, что художник таким образом выделил царицу амазонок и на первом плане представил единоборство двух вождей.

Лучше понять смысл изображения и идейный замысел мастера можно, если сопоставить этот сюжет с поединком двух других царей — Ахилла и Пентесилеи. Амазонки в давние времена воевали ещё с отцом Приама Лаомедонтом. Но когда под стенами Трои появились ахейцы, царица Пентесилея без промедления привела своих соратниц на помощь Приаму. В «Илиаде» она не фигурирует, и её история известна по послегомеровским произведениям, в частности её подвиги под Троей были воспеты Арктином Милетским в эпической поэме «Эфиопида». Из них следовало, что «славящуюся пышным доспехом» царицу отправился встречать Гектор и был убит из засады опередившим его Ахиллом (Dict. Cret. III. 15). Приам не предпринимал никаких действий, ожидая, когда подойдёт Пентесилея с амазонками. Та выводит своё войско против Агамемнона, происходит ужасная битва, которая продолжается несколько дней. Аргивяне бегут в лагерь. С большим трудом Диомеду удаётся помешать амазонкам поджечь корабли и уничтожить всё войско. Каждый день Пентесилея подходит к лагерю ахейцев, выстраивает войско и вызывает мужчин на поединок. Военственная дочь Ареса и царицы амазонок Отреры лишила жизни много славных героев, в том числе Махаона и Подарка (Quint. Smyrn. Posthom. I. 118 sqq., 301-305, 317-326; Apollod. Epit. V. 1-2), несколько раз заставляла бежать с поля боя самого Ахилла и даже, по некоторым источникам, убила его, но Зевс, вняв мольбам Фетиды, вернул героя к жизни (Phot. P. 151 B Bekker). В конце концов Ахилл убивает царицу в поединке (Diod. II. 46.5; Quint. Smyrn. I. 18; 277; 538; Tzetz. Posthom. 6; 110; 136; Tzetz. Schol. Lyc. 999; Dict. Cret. IV. 2; Hyg. Fab. 112), сражаясь с ней как с равным по силе и статусу воином. У Гомера (II. III. 189; VI. 186) амазонки именуются «равными мужам» — ἀντρίανειραι²⁰. Сорвав с убитой шлем и увидев рассыпавшиеся по плечам волосы, герой был поражён, раскаялся и влюбился в уже мёртвую воительницу. Это вызвало насмешки Терсита, который, издеваясь над амазонкой, выколол ей копьём глаз. Рассвирепевший Ахилл одним ударом выбивает тому все зубы и отправляет прямёхонько в Аид (Apollod. Epit. V. 1; Tzetz. Posthom. 100-211, Scol. Lyc. 999). Согласно Дарету Фригийскому (XXXVI), Пентесилею убил не Ахилл, а его сын Неоптолем, вызванный уже на десятый год войны Агамемноном, который подарил избавителю оружие его отца. В поединке с амазонкой Неоптолем был ранен. Тема смерти Пентесилеи от руки Ахилла была очень популярна в литературе и изобразительном искусстве на протяжении веков, включая средневековые и новое время. Но, пожалуй, самым мощным по силе воздействия на зрителя является решение этой темы на аттическом краснофигурном килике 470-460 вв. до н.э. из Вульчи.



Рис. 4. Ахилл и Пентесилея. Ваза из Вульчи. 470-460 гг. до н.э.
Ок. 460 г. до н.э.

На третьем плане — гоплит с обнажённым мечом, очевидно, Терсит. На втором плане — Ахилл в единоборстве с Пентесилеей. Герой, как известно из «Илиады», после смерти своего друга Патрокла совершенно потерял самообладание и устроил настоящую резню троянцев, не щадя ни старых, ни малых, словно лев, рыщущий в стаде (II. XXI. 1-384, 595 sqq.; XXIV. 39-43). Таким Ахилл показан и на вазе — озверелым, обезумевшим, ослепшим. По самую рукоятку он вонзает меч в грудь амазонки. На первом плане, крупно и в центре композиции — умирающая Пентесилея. Она вздымает вверх руки, то ли защищаясь, то ли умоляя убийцу, к которому обращает затуманивающийся взор. Это уже не царица воительниц, это обычная женщина, тщетно пытающаяся защититься от мужского насилия. Разъярённый Ахилл ещё ничего не видит. Но мгновенье спустя придёт прозрение, которое станет для него ужасным потрясением. Сзади уже маячит будущая жертва героя, которая не вовремя попадётся ему под руку и скажет неуместные речи. Ясно, на чьей стороне симпатии автора. Надо полагать, что эта роспись была вершиной творчества художника, ибо хотя у него есть и другие произведения, в истории искусства он остался как Мастер Пентесилеи...

Мы вновь встречаемся с тем же мотивом — неузнаваемостью в противнике женщины, пока её волосы спрятаны под шлемом или шапкой. Момент истины и последующее примирение наступает именно после обнажения головы. Мастер Пентесилеи передал это лаконично, изобразив царицу уже в женской одежде (хотя справа показана мёртвая амазонка в так называемом «скифском» костюме, в котором пол не очевиден!²¹). Для сравнения — традиционная трактовка мифа на чернофигурной гидрии 510 г. до н.э., где нарисован Ахилл, несущий на

плече безжизненное тело Пентесилеи. Оба представлены, как гоплиты. У амазонки отсутствует шлем, и с её головы, свисающей с плеча героя, ниспадают длинные волосы. Диктис Критский модернизирует историю: «Ахилл, настигнув Пентесилею среди конных турм, достаёт её копьём и без труда, как всякую женщину, сваливает с лошади, ухватив рукой за волосы и стащив, уже тяжелораненую» (IV. 3. Пер. В.Н.Ярхо). Автор боспорского рельефа, в согласии с преданием, изображает царицу амазонок в мужском костюме, но в то же время тщательно выписывает детали фигуры, причёски, лица, выражение глаз так, чтобы зрителю было ясно, кем является фигура на первом плане.

Что касается следующего аргумента, то, действительно, амазонки не воевали друг с другом, хотя нет правил без исключений. Та же Пентесилея, к примеру, застрелила свою сестру то ли нечаянно на охоте, то ли во время схватки на свадьбе Тесея и Федры, как думали афиняне. Очистил её от крови Приам (Quint.Smyrn. I.118; Apollod. Epit. V. 1-2). Другой пример — Мольпадия, убившая Антиопу, которая сражалась рядом с мужем, Тесеем (Paus. I. 2.1; 41.7; Diod. IV.28).

Сюжет второй группы поединщиков, где воин «с толстой шеей», раненый акинаком в спину, падает с лошади, был подробно рассмотрен французскими историками медицины (Д.Гуревич, М.Грмек). Они заинтересовались рельефом с профессиональной точки зрения. Дело в том, что, несмотря на обилие в классическом греческом искусстве батальных сцен, практически невозможно найти изображения физической боли, страданий, агонии, смерти от ран. И уж совершенно отсутствуют, сетуют специалисты, картины трупного окоченения²² или разложения. Не любили греческие художники подобного натурализма. «Греческий мастер был твердо убежден в том, что человек во всех отношениях прекрасный (настоящий калос кагатос) должен оставаться таковым и в объятиях смерти, ибо достойным завершением прекрасно прожитой жизни может стать только не менее прекрасная смерть. Поэтому в сценах смерти в классическом греческом искусстве мы не найдем ничего отталкивающе безобразного или устрашающего»²³. Даже в знаменитых скульптурах раненых амазонок, созданных для храма Артемиды Эфесской Фидием, Поликлетом, Кресиладом и Фрадмоном²⁴, ничего не говорит о том, что они ранены или уж тем более испытывают боль. Это величественное зрелище, демонстрирующее олимпийское спокойствие. И понятно, почему боспорский рельеф вызвал такой пристальный интерес медиков: наконец-то появилось реальное изображение смерти, подлинный документ с подробностями, «палеопатологического механизма которых ни сражающиеся, ни художники, ни медики предугадать не могли»²⁵. В этой сцене скиф хватается сзади амазонку за волосы, притягивает к себе и наносит снизу удар акинаком в спину. Тщательно проанализировав все детали, медики выяснили, что лезвие меча прошло на глубину 15-18 см., удар смертельный. Амазонка агонизирует, она умирает от шока, вызванного открытым острым правосторонним пневмотораксом. Порвано лёгкое, человек в этой ситуации пытается судорожно, рефлекторно дышать, воздух проходит (да еще и проникает через открытую рану), но не выходит, поскольку лёгкое, как выражаются медики, спалось (словно сдувшийся воздушный шарик). Воздух скапливается в плевральной области, переполняет подкожную клетчатку груди,

шеи, лица, очень сильно раздуваются вены шеи, лицо синее, наступает удушье. Окончательный диагноз: «несчастная умерла от шока, во время которого асфиксия увеличивается от общей рассогласованности работы нервной системы, еще до того, как потеря крови стала критической»²⁶. Итак, раздувшаяся шея — типичный признак смерти такого рода.

И, наконец, главный аргумент: у гипотетических «амазонок» нет определённых половых признаков. В иконографии известны изображения плоскогрудых амазонок²⁷, чаще всего в одежде так называемого «скифского» типа. А ведь дело всё, действительно, в одежде. Почему, например, в сценах амазономании на греческих вазах и рельефах, вроде сокровищницы афинян в Дельфах, афинского Парфенона, Галикарнасского мавзолея, храма Аполлона в Бассах и проч. пол бойцов очевиден? В искусстве известны два типа изображений амазонок: греческий и понтийский. В самых древних греческих памятниках женские черты амазонок подчёркивались длинными волосами, выраженной грудью, поясом, длинным с разрезом хитонем, украшенным декоративной каймой с вытканными грифонами и сфинксами. Подобным же образом изображалась Горгона Медуза. Позже греки стали представлять амазонок, как себя: появляется тип амазонки-гоплита²⁸ с копьём, щитом, мечом, в шлеме, коротком хитоне, поножах и панцире, закрывающем грудь. Индикатором женского пола здесь является белый цвет фигур. В скульптуре и краснофигурной вазописи амазонки предстают, как и сами греки, в хитонах и сандалиях (либо босиком). Хитоны изготовлялись очень просто: два прямоугольных куска ткани скреплялись фибулами наверху — получалось отверстие для головы, еще пара застёжек по бокам — проймы для рукавов, и всё это затем обматывалось поясом. Разница между женской и мужской одеждой была только в длине²⁹, цвете и качестве ткани. Причём вся эта конструкция была ненадёжной: то плечо обнажится, то ещё что-то вылезет. То же и у мужчин. Поэтому проблем с определением пола не возникало. Однако одежда, уместная в Средиземноморье, не подходила для сурового степного климата с ветрами, дождями, холодом, снегом (Hdt. IV. 28-31)³⁰. О Скифии Псевдо-Гиппократ писал, что она «расположена под самыми Медведицами и Рипейскими горами, откуда дует северный ветер. Солнце, когда придёт к летнему стоянию, подходит ближе всего и тогда, конечно, на малое время согревает и то не очень. И дующие от тёплых мест ветры сюда не достигают, разве только редко и слабо, но беспрерывно дуют ветры холодные с севера от снега, льда и многих вод, которые никогда не оставляют гор... Густой туман обнимает целый день поля, на которых живут скифы, так что у них почти непрерывная зима, а лето лишь в самые немногие дни и в те не очень жаркое, ибо равнина у них возвышенная, голая и не опоясана горами, но наклонна со стороны севера. Перемены времён года невелики и не сильны, но сходны и мало отличаются друг от друга; вследствие этого и люди имеют вид, схожий между собой. Они пользуются всегда одинаковой пищей, зимой и летом одеты в одну и ту же одежду...». (О воздухах, водах и местностях. 19. Пер. В.И.Руднева). Аполлодор характеризовал амазонок как «воинственное племя, вёдшее мужской образ жизни» (II. 5.9). Экипировка была соответствующей: штаны-анаксириды, сапоги-скифики или высокие ботинки со шнуровкой спереди³¹, алопекида (лисы шапка) или так называемый фригийский колпак из кожи или

войлока — прообраз гениального изобретения — башлыка: обмотавшись его завязками, как шарфом, можно защитить себя и от ветра, и от дождя, и от холода и снега. Так что амазонки одевались, как и все племена в регионе, по сезону. Поэтому в иконографии, происходящей из Северного Причерноморья (например, на знаменитых керченских пеликах³²), амазонки, как и варвары, предстают в так называемом «скифском» костюме³³, который включал в себя также и кафтан из овчины, изображённый на рассматриваемом рельефе (о чем свидетельствуют меховые отвороты в виде каймы). Шаровары и запашные кафтаны с треугольным вырезом — обычная одежда живущих в холодном климате кочевников, и мужчин, и женщин³⁴. Излишне говорить, что моделирования одежды — вытачек, подрезов, подкройных бочков — тогда не существовало. Верхняя одежда была, прежде всего, функциональной: она создавалась для тепла, а не для подиумов. Кафтаны делались по тому же принципу: скрепили сверху, по бокам, запахнули полы и подпоясались. Запёх (как и разрезы) обеспечивал максимальную свободу движения³⁵. Уместно задаться вопросом: а разве в шубах и дублёнках, которые носят современные женщины, рельефы тела так уж ясно обрисовываются? А ведь эти вещи бывают порой выкроены весьма прихотливо, причём из благородного меха, а не цигейки. К тому же носились эти кафтаны мехом внутрь, при этом не на голое тело, поддевались рубаха и хитон (у пехотинца на втором уровне рельефа сохранился край рубахи, доходящей до середины бедра, из-под неё видны шаровары). Визуально определить пол в такой многослойной одежде весьма затруднительно³⁶. Геродот подчёркивает, что у скифов были все основания ошибиться в таких же длинноволосых и одетых по-мужски амазонках (IV. 116).

Между тем существуют объективные показатели, такие, как пропорции фигуры. Узкие плечи и талия, длинные волосы, а также более мягкие и нежные черты лица заставляют видеть в этих изображенных женщин, а в их противниках — скифов. Кроме того достаточно присмотреться к рельефу внимательней (мы даём фото и прорисовку), чтобы заметить у всадника на втором плане мягкие округлости в области груди, как и у воина с гривной, у которого также выступает маленький животик, плавно обтекаемый складками одежды (животик, заметим, не мужского типа). Очертания одежды у воина справа, также поднявшего руку, напротив, обозначены резкой, прямой линией.

Как справедливо отмечали сами археологи, материальные находки сами по себе не могут служить источником по чему бы то ни было, если не имеют подкрепления в традиции. В данном случае рельеф со сценой сражения — блестящая иллюстрация сообщения Геродота (IV. 110-117), который передал, по всей видимости, местную легенду о происхождении савроматов³⁷. После того, как Геракл совершил свой девятый «подвиг», в панике убив царицу амазонок Ипполиту и забрав её пояс, доставшийся ей от отца Ареса³⁸, греки пытались вывезти на кораблях захваченных в Фемискире амазонок, но те перебили в открытом море всех мужчин и потом долго носились по волнам, поскольку не знали морского дела, пока их не прибило к Кремнам на озере Меотида (Азовское море)³⁹. Здесь они захватили табун лошадей⁴⁰ и стали грабить скифскую землю. Скифы выставили против амазонок свои отряды, полагая, что имеют дело с молодцами, ещё безбородыми мужчинами, пока не поняли, что это женщины. По-

сле этого боевые действия были прекращены, и к амазонкам, от которых скифы хотели иметь сильных детей, был послан цвет скифской молодежи по числу женщин. Юношам было приказано стать соседним лагерем и не ввязываться в стычки, убегать. Со временем оба стана стали жить вместе, затем молодые скифы вместе с амазонками выселились на север, за Танаис⁴¹, где и стали родоначальниками племени савроматов, сохранивших обычаи амазонок. Женщины-савроматки по примеру своих праматерей носили мужскую одежду, охотились и воевали вместе с мужчинами и без них, а чтобы выйти замуж, должны были убить трех врагов (Hdt. IV. 116-117; Нр. 17)⁴². По словам Геродота, некоторые из них даже старели и умирали безбрачными потому, что не смогли этого выполнить. Как потомки скифов, савроматки должны были доказывать свою доблесть тем же способом, что и прадеды: отрезанными головами. У скифов это была своего рода форма отчётности перед царями, дававшая право на долю в военной добыче. Предметом их гордости были привязанные в большом количестве к конской сбруе вражеские скальпы, которыми скифы пользовались, как полотенцами (Hdt. IV. 64). Этот обычай нашёл отражение и на Боспорском рельефе. Одна голова подвешена к уздечке лошади в сцене «хватания за волосы». Другая, скорее всего, тоже, вряд ли она привязана к хвосту второй лошади (или обе головы висят на хвосте)⁴³, с которой падает всадник: дополнительная нагрузка не только обременительна для животного, но и является помехой маневренности и скорости в бою. Похоже, вторая голова просто свисает с другой стороны лошади, будучи перекинутой через её шею. Обычай отрезания голов очень древний, он восходит к временам доисторическим и зафиксирован у многих народов⁴⁴, не исключение здесь и греки⁴⁵. Но отрезанные головы и скальпы практически никогда не изображались на лошадиных хвостах. Их размещали на виду — спереди и сбоку, на сбруе: так победители бахвалились своими трофеями, не отказывая себе в удовольствии во время езды вновь и вновь попирать сапогами головы врагов. Чья это лошадь, скифская или амазонская? Угол наклона воина, схватившего за волосы девушку на переднем плане, не совпадает с углом наклона лошади, которая либо подогнула передние ноги, чтобы дать соскочить своему хозяину, либо ранена и лежит. Таким образом, воин на переднем плане, показанный в резком движении вперёд, не всадник и лошадь не его. Он либо стащил с неё девушку и собирается перерезать ей горло (в сценах амазономании обычно всадница атакует пешего грека и именно её стаскивают за волосы с коня) либо настиг амазонку сзади, когда та спрыгнула с лошади, чтобы догнать фигуру слева, не сохранившуюся на обломке. О том, что она почти нагнала врага, говорит способ, которым она держит дротик: близко к наконечнику, как колющее оружие ближнего боя. Таким образом, обе головы, болтающиеся на шее первой лошади, являются трофеями царицы амазонок. Притороченный к её поясу горит украшен кистями⁴⁶, которые изготовлялись из конского волоса или, что не исключено, из вражеских скальпов⁴⁷. На часто воспроизводимой золотой бляшке из Куль-Обы изображена прародительница скифов — змееногая и крылатая Табити. В правой руке богиня держит нож, а в левой — отрезанную мужскую голову, схватив её за волосы. Если это был также и амазонский обычай (или таким он виделся савроматам), то девушке не хватило ровно одной головы до замужества.

В ходе свершения своего девятого «подвига» Геракл не только убил царицу амазонок и похитил её пояс, который та соглашалась отдать в обмен на любовь, но и подарил её сестру Антиопу своему родственнику Тесею, а прочие греки пытались вывезти в Грецию захваченных хитростью женщин (Apolloed. II. 5. 9; Epit. I. 16). Амазонки не забыли обид и, заключив союз со скифами, собрали внушительное войско во главе с сестрой Антиопы Орифией, переправились по льду через Боспор Киммерийский, прошли по Фракии и вторглись в Аттику, нанеся таким образом ответный визит (Aeschyl. Eum. 680 sqq.; Diod. IV. 16; 28; Plut. Tes. 26-27; Paus. I. 15. 2; 41.7). Войска Орифии и Тесея четыре месяца сражались с переменным успехом, в конце концов боевые действия были прекращены, и стороны заключили мир (Plut. Tes. 27; Paus. I. 2.1; II. 32.9). Амазонки, похоронив погибших, ушли в Скифию вместе со скифами, среди которых и поселились. Так, традиция подчёркивает дружественные связи скифов и амазонок. Диодор рассказывает о ливийских амазонках и их царице Мирине, покрывшей среди прочего Малую Азию и основавшей большое число прибрежных городов. Переправившись в материковую Фракию, она была побеждена царём Мопсом и его союзником скифским царём Сипилом и убита в честном бою (Diod. III. 55). Миф, конечно, играет категориями времени, пространства, места, причинности и проч.⁴⁸, но важно то, что и ранняя, и поздняя традиция согласно передаёт характер взаимоотношений между скифами и амазонками: напряжённый вначале, не без столкновений, но в итоге ровный и конструктивный, подобным же образом строились отношения между другими кочевниками⁴⁹. Характерно, что резчик выбрал в качестве темы битву амазонок не с греками, а со скифами. Если цивилизованные греки в этих сражениях действовали всегда жестоко и грубо, руководствуясь во всём исключительно силой⁵⁰, то варвары-скифы оказались гибче и сумели, оценив ситуацию, в конце концов договориться на благо обоих племён. Как говорит Геродот, скифы хотели иметь от амазонок сильных детей (IV. 111). Так же устанавливались связи и с другими племенами. Страбон сообщает о так называемых албанских амазонках, которые вместе с гаргарейцами прибыли в предгорья Кавказа из Фемискиры после разгрома города Гераклом. Вскоре гаргарейцы вместе с фракийцами и эвбейцами подняли восстание и стали воевать с амазонками. Но потом прекратили войну и заключили соглашение, по которому каждое племя живёт самостоятельно, а раз в год по весне на вершине пограничной горы гаргарейцы и амазонки сходятся для продолжения рода. Рождённых после этого девочек амазонки оставляют себе, мальчиков отправляют к отцам (Strabo. XI. 5. 1-3). Показательно, что греки всегда изображали амазонок поверженными, убитыми, ранеными, бегущими, молящими о пощаде, покорно встречающими смерть. Мировоззрение греков строилось на основе бинарных оппозиций: добро — зло, гармония — хаос, цивилизация — дикость, мужчина — женщина, грек — варвар, человек — животное. В этой системе ценностей добро (мужчина, грек, человек) обязательно должно победить зло (женщину, варвара, животное). Естественно, силой. Мир, в котором нет «или», а есть «и», был для греков королевством кривых зеркал, где всё перевернуто с ног на голову⁵¹. Понять и принять его они не могли. Амазонки для греков — «другие» и не только этнически. В этом контексте и воспринималась амазономахия: Геракл (Тесей) воюет с

амазонками как супермужчина, культурный герой, победитель монстров, защитник от зла (Alexikakos)⁵². Для кочевников-варваров, представляющих модель общества гендерного равенства⁵³, амазонки — «свои»: их вместе связывают условия и среда обитания, быт, обычаи, общность материальной и духовной культуры, легендарная история. К амазонкам скифы относятся как к равным, уважительно называя их «οἰόρπατα» («мужеубийцы»)⁵⁴, ведь они тоже сражались с греками, а вместе со скифами дали начало новому племени — савроматам. Не удивительно поэтому, что в сценах амазономахии, происходящих из Северного Причерноморья (вазопись, торевтика, малая пластика), картина совершенно иная. На Боспоре амазонок изображают с симпатией, более активными, нежели в греческих произведениях: они нападают, преследуют, побеждают, греки же бегут, погибают, топчутся копытами лошадей. И сюжеты здесь интереснее: амазонка на вздыбленном коне атакует гоплита, стреляет из-за коня другой амазонки, отражает атаку двух воинов, защищает подругу, насккивает на пехотинца, левой рукой схватив его щит, а правой замахиваясь мечом, прыгает с коня на грека, двумя руками заносит топор над пригнувшимся воином, раненая, припав на колено, одной рукой пытается вытащить стрелу из бедра, другой — отразить щитом нападающего, на коленях сражается с раненым греком, умирающая, лежащая на земле силится мечом достать отступающего врага⁵⁵. Наконец, на двух вазах в качестве так сказать «симметричного ответа» уже пешая амазонка стаскивает грека за волосы с коня и замахивается копьем!⁵⁶ В боспорских произведениях больше динамики, внутреннего драматизма и в них чаще всего именно амазонкам отводится центральное место в композиции.

Таманский рельеф, как представляется, следует читать сверху вниз, причём совмещение разных уровней, видимо, отражает одновременные события⁵⁷. В верхнем регистре, скорее всего, представлена сцена, где конная амазонка с копьем побеждает скифа, из руки которого выпадает меч. Возможно, сзади на неё наступает пехотинец. На втором плане уже пеший скиф поражает всадницу ударом меча в спину. На первом плане происходит главное событие — поединок предводительницы амазонок с молодым скифским царём, который или пленяет или убивает царицу, после чего будет обнаружена её женская природа — кульминация сражения.

Существует мнение, что здесь изображена реальная битва, а сам рельеф был частью погребального комплекса. Однако случаев размещения таких больших плит в узких камерах или дромосах неизвестно, как и примеров установки их перед входом в гробницу или наверху кургана. Найденное в усадьбе надгробие двух воинов того же времени контекстом вовсе не является (см. сн. 1). Ничто не указывает и на то, что на рельефе представлена междоусобная битва кочевников. Если же это надгробие знатного скифа, заказанное кем-то из скифских владык и изображающее на первом плане победу покойного⁵⁸, то должно было бы ожидать, что прославляемый усопший будет как-то выделен на рельефе. Между тем он показан со спины, и в целом персонажи изображены обобщённо и лишены индивидуальности, чего нельзя сказать о левой фигуре впереди, которая выполнена тщательно, с подробными деталями и явно с сочувствием. Таким образом, рельеф не является иллюстрацией реальной истории, а представляет мифологическую сцену.

Уже с V в. до н.э., ещё до установления власти Спартокидов как на скифской (керченской), так и на синдо-меотской стороне происходили одни и те же процессы интенсивной эллинизации местной знати. Локальные этнические элементы растворяются и переплавляются в горниле греческой культуры. Складывается определённая скифо-греческая культурная общность, в искусстве это нашло отражение в так называемом смешанном, или боспорском стиле⁵⁹, примером которого как раз и является рассматриваемый рельеф со сценой сражения. Но история взаимоотношений греков и варваров в этом регионе далеко не всегда складывалась гладко⁶⁰. Иллюстрация древнего, всем известного на Боспоре мифа была в этом контексте уместным напоминанием и примером того, как должны выстраиваться межэтнические отношения. Художник был проводником этой, без сомнения, государственной идеи. Как справедливо заметил крупнейший мифолог современности М.Элиаде, «миф, какова бы ни была его природа, есть всегда *прецедент и пример* не только для действий человека (сакральных или профанных), но и по отношению к месту, занимаемому человеком в этом мире; правильнее сказать, по отношению к модусам реального в целом»⁶¹.

Итак, подведём итоги.

— Автором рельефа является местный мастер, хорошо знакомый как с греческими и туземными преданиями, так и с канонами греческого искусства.

— Картина изображает мифологическую сцену амазономахии.

— Резчик изобразил популярное в многоэтнической боспорской среде сказание о борьбе-союзе с амазонками, о происхождении савроматов и о первой встрече скифов с амазонками, когда скифы ещё не знали, что перед ними женщины.

— Сознательный выбор темы, в которой главными (и положительными) героями являются амазонки и скифы, раскрывает идейный замысел автора: обращением к общей истории призвать греков и варваров единого государства к поддержанию гражданского мира.

— Исходя из этого, можно предположить, что рельеф предназначался для храма или героона, стоящего в городе и имеющего отношение к официальному культу богов (героев) - покровителей государства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В ходе раскопок экспедиции ГМИИ им. А.С.Пушкина прояснилась история создания этого дома. Перед началом строительства в северном углу будущего здания была закопана жертва — три беспородные собаки и горсть монет. Строительный материал завозился заранее: известняк и мрамор, бывший в употреблении и добывавшийся где-то неподалёку в старых развалинах. Камень дробился тут же, большие мраморы укладывались целыми плитами. Один обломок рельефа со сражением попал в яму, забутованную крупными камнями для укрепления угла дома, три других пошли на вымостку двора усадьбы. Были ли оставшиеся части рельефа измельчены (для кладки фундамента), остались ли в месте разработки или использовались в несохранившейся верхней кладке — неизвестно. См.: Савостина Е.А. История и археология рельефа со сценой сражения // Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономахия?) / Отв. ред. Е.Савостина. М.; СПб., 2001. С. 39-47.
2. Рельеф высотой 1,88 м был подробно исследован международной группой уче-

- ных, анализировавших его композицию, стиль, одежду и вооружение изображённых воинов. Рассматривались также вопросы хронологии, происхождения стелы, её сюжет и предназначение памятника. Результаты работы были обобщены в коллективной монографии: Таманский рельеф. Древнегреческая стела с изображением двух воинов из Северного Причерноморья / Отв. ред. Е.Савостина и Э.Зимон. М., 1999.
3. Не в пользу этого говорит сложность и многоплановость композиции. Обычно классические аттические надгробия (а на Боспоре аттическое влияние ощущается явно) композиционно просты, фигуры показаны в одной плоскости, сюжет представляет поединок или прощание умершего с близкими. К этому типу, в частности, примыкает таманская стела двух воинов, найденная там же, где и рассматриваемый рельеф, в 1985 г. Хранится тоже в ГМИИ им. А.С.Пушкина.
 4. *Штупперих Р.* Рельеф с изображением битвы скифов, найденный на Таманском полуострове // Боспорский рельеф со сценой сражения. С. 82-83.
 5. Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа / Текст М.И.Артамонова. Прага-Ленинград, 1966. С. 24.
 6. Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономахия?) / Отв. ред. Е.Савостина. М.; СПб., 2001.
 7. *Burkert W.* Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos: A Study in Myth and Ritual // CQ. N.S. 1970. Vol. 20. N 1. P. 1-16.
 8. *Бергман И.* «Смешанный стиль» поздней классики — или эллинистическая традиция изображения битвы? О стилистике и типологии рельефа со сценой сражения с Таманского полуострова // Боспорский рельеф со сценой сражения. С. 123; *Кнауэр Э.Р.* О «варварском» обычае подвешивания отрубленных голов противника к шее коня // Там же. С. 200.
 9. *Ольховский В.С.* Рельеф с поселения Юбилейное I: этнографические и фольклорные реалии // Боспорский рельеф со сценой сражения. С. 150, 152-153.
 10. *Черненко Е.В.* Оружие из Семибратних курганов // Скифские древности. Киев, 1973. С. 80-81.
 11. Этот тип изображения появляется ок. 550 г. до н.э. в виде «скифского комплекта»: штаны-анаксириды, кафтан, лук и стрелы. После 550 г. до н.э. прибавляется фракийский компонент: лошади, колесницы, типичный фракийский щит-пелта, топоры, пёстрое одеяние, плащ из лвиной или леопардовой шкуры, остроконечная («фригийская») шапка. См.: *Скржинская М.В.* Герои киммерийских и скифских легенд в греческой поэзии и вазовой живописи VII-VI вв. до н.э. // ВДИ. 1986. № 4. С. 84-94; *Block J.H.* The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth (Religions in the Greco-Roman World. 120). Leiden-New York-Köln, 1995. P. 404-406, 412-417; *Bothmer D. von.* Amazons in Greek Art. Oxf., 1957; *Lissarrague F.* L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique. Paris-Rome, 1990; *Shapiro H.A.* Amazons, Thracians, and Scythians // GRBS. 1983. 24. P. 105-116; *Vos M.F.* Scythian Archers in Archaic Attic Vase-Painting. Groningen, 1963.
 12. *Shapiro.* Op. cit. P. 111-114.
 13. *Davis-Kimball J.* Warrior Women of the Eurasian Steppes // Archaeology. 1997. 50. 1. P. 46-48; *Davis-Kimball J., Behan M.* Warrior Women: An Archaeologists Search for History's Hidden Heroines. N.Y., 2002. P. 55-61; *Guliaev V.I.* Amazons in the Scythia: New Finds at the Middle Don, Southern Russia // World Archaeology. 2003. 35. P. 112-125; *Rolle R.* The World of the Scythians. Berkeley, 1980. P. 29; *Гуляев В.И., Савченко Е.И.* Новый могильник скифского времени на территории Среднего Дона // РА. 1998. № 4. С. 119-29; *Ильинская В.А., Тереножкин А.И.* Скифия в период VII-IV веков до нашей эры. Киев, 1983. С. 176-182; *Копылов В.П.* Погребения

- ния V в. до н.э. в Елизаветовском могильнике на Дону: киммерийцы и скифы. Мелитополь, 1992. С. 41; *Максименко В.Е.* Савроматы и сарматы на Нижнем Дону. Ростов-на-Дону, 1983. С. 31-32; *Мирошина Т. В.* Амазонки у сарматов и проблема матриархата // Проблемы скифо-сарматской археологии. М., 1990. С. 159-176; *она же.* Амазонки и савроматы // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. М., 1995. С. 4-10; *Мурзин В.Я., Фиалко Е.Е.* Девичьи дружины среди савроматов и скифов // Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья. Запорожье, 1999. С. 181-182; *Фиалко Е.Е.* Женские погребения с оружием в скифских курганах степной Скифии. Киев, 1991. С. 4-18; *она же.* Скифские амазонки по письменным и археологическим источникам // Боспорский феномен. 2005. С. 242-247.
14. *Ильинская, Тереножкин.* Ук. соч. С. 182; *Фиалко.* Женские погребения с оружием. С. 12.
 15. *Скржинская М.В.* Женщины в античных государствах Северного Причерноморья (по материалам Боспора, Херсонеса, Ольвии) // Боспорские исследования. Вып. XIX. Симферополь-Керчь, 2008. С. 77; Сокровища скифских курганов. С. 68.
 16. В греческом искусстве появляется в VIII в. до н.э.
 17. Сокровища скифских курганов. С. 44. Табл. 161.
 18. Примеры: сцены амазономехии на фризах храма Аполлона в Бассах (V в. до н.э.), Галикарнасского мавзолея (IV в. до н.э.), храма Артемиды в Магнезии на Меандре (II в. до н.э.), на бронзовом фаларе из Большой Близницы (IV в. до н.э.), на фронтоне «С» так называемого саркофага Александра, на помпейской фреске из Дома М.Спурия Мезора, на стеле Пармениска из Аполлонии Иллирийской (II в. до н.э.).
 19. *Лиссараг Фр.* Фигуры женщин // История женщин на Западе. Т. I. От древних богинь до христианских святых. Пер. с англ. Под общ. ред. Ж.Дюби и М.Перро. СПб., 2005. С. 245-246; *Davis-Kimball J.* Warrior Women of the Eurasian Steppes. P. 45; *Davis-Kimball J., Behan M.* Warrior Women: An Archaeologists Search... P. 112-113, 129-131; *Kleinbaum A.W.* The War Against the Amazons. N. Y., 1983. P. 36; *Lane R.J., Wurts J.* In Search of the Woman Warrior. Four Mythical Archetypes for Modern Women. Boston, Mass., 1998. P. 51; *Mayor A., Ober J.* Amazons. What has made the ancient mythology of warrior women so enduring? Does it have any basis in reality // *MHQ.* 1991. Summer. Vol. 3. P. 70, 73-78.
 20. У Гомера это слово ещё не носит оттенка «противостоящие мужчинам». См.: *Block.* Op. cit. P. 169-185.
 21. Как, например, на аттическом алабастре 490 г. до н.э., представляющем бегущих навстречу друг другу Менаду в женском костюме и Пентесилею в скифском, в коринфском шлеме, с луком и стрелами и с топориком. О том, что это именно она, говорит надпись: «Пентесилея».
 22. Впрочем, эти признаки можно было бы обнаружить в росписях некоторых ваз, например, «Битва Менелая и Гектора за тело Эвфорба» (на родосском блюде конца VII в. до н.э.) или «Эос, уносящая тело своего сына Мемнона» (на аттическом краснофигурном килике работы Дуриса, 480 г. до н.э.). Однако общая статичность изображения не позволяет утверждать это наверняка.
 23. *Андреев Ю.В.* Цена свободы и гармонии. СПб., 1998. С. 282.
 24. Подробное описание см.: *Rothery G.C.* The Amazons. L., 1995. P. 19-22.
 25. *Гуревич Д., Грмек М.* Медицинское истолкование и параллели в искусстве // Боспорский рельеф со сценой сражения. С. 182.
 26. Там же. С. 184.
 27. *Devambez P.* Amazones // LIMC. I. 1. 1981. P. 653 ff.

28. Он предстаёт большей частью в чернофигурной вазописи. См.: *Shapiro*. Op. cit. P. 106; *Block*. Op. cit. P. 407-408.
29. В коротких, как у мужчин, хитонах изображались только спартанки-бегуны на Гереях, амазонки и их покровительница Артемида. См.: *Pomeroy S.B.* Spartan Women. Oxford, 2002. P. 32, 114 n. 35.
30. О зиме Геродот сообщает следующее: «восемь месяцев там стоит невыносимая стужа. В это время хоть лей на землю воду, грязи не будет, разве только разведёшь костёр. Море здесь и весь Боспор Киммерийский замерзают, так что скифы, живущие по эту сторону рва, выступают в поход по льду и на своих повозках переезжают на ту сторону до земли синдов. Такие холода продолжаются в тех странах сплошь восемь месяцев, да и остальные четыре месяца не тепло» (IV. 28).
31. Любопытно, что в захоронениях встречались и меховые сапоги, например, в кургане № 6 из группы Больших Семибратних курганов (вт. пол. V в. до н.э.). См.: *Ильинская, Тереножкин*. Ук. соч. С. 216.
32. *Шталь И.В.* Свод мифо-эпических сюжетов античной вазовой росписи по музеям Российской Федерации и стран СНГ (пелики IV в. до н.э., керченский стиль). М., 2000.
33. Термин «скифский» очень условный. Как показал А.И.Иванчик, так называемый «скифский» костюм не был связан с конкретным этносом напрямую, а лишь указывал на статус лучника. См.: *Иванчик А.И.* Кем были «скифские» лучники на аттических вазах эпохи архаики? // ВДИ. 2002. № 3. С. 33-55.
34. *Block*. Op. cit. P. 410; *Davis-Kimball J.* Enarees and Women of High Status. Evidence of Ritual at Tillya Tepe (Northern Afghanistan) // *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements Eurasian Bronze and Iron Age*. Ed. by J. Davis-Kimball, E.M. Murphy, L. Koryakova, L.T.Yablonsky. Oxf., 2000. P. 227, 228 n. 16; *Rolle R.* The World of the Scythians. Fig. 32 a-b, 33, 34-35.
35. С запахом делались также и укороченные кожаные штаны и набедренники, с разрезами другие части паноплии, в которых удобно было ездить верхом. См.: *Поллин С.В.* Захоронение скифского воина-дружинника у с. Красный Подол на Херсонщине // Вооружение скифов и сарматов. Киев, 1984. С. 110, 116; *Горелик М.В.* Панцирное снаряжение из кургана у с. Красный Подол // Вооружение скифов и сарматов. Киев, 1984. С. 120-121.
36. Интерпретацию женских костюмов см.: *Davis-Kimball J.* Amazons, Priestesses, and Other Women of Status: Females in Eurasian Nomadic Societies // *Silk Road Art and Archaeology*. 1997/98. 5. P. 1-50; *Polosmak N.* A Mammy Unearthed from the Pastures of Heaven // *National Geographic*. 1994. October. P. 89-103.
37. Вероятно, Геродот, собирая сведения о походе Дария I Гистаспа вглубь Скифии, лично побывал в приазовских «Кручах» — Кремнах, где услышал и записал легенду о скифах, амазонках и савроматах. См.: *Рыбаков Б.А.* Геродотова Скифия. Историко-географический анализ. М., 1979. С. 86.
38. Мы оставим без комментариев толкование пояса в сексуальном смысле: как пояс девственности, похищение которого символизировало насильственное овладение неприступной амазонкой. (См.: *Klügmann A.* Die Amazones in der attischen Literatur und Kunst. Eine archäologischen Abhandlung. Stuttgart, 1875. P. 14; *Tyrrell W.B.* Amazons, a Study in Athenian Mythmaking. Baltimore, 1984. P. 90-91). Заметим только, что здесь смешиваются пояс женский (девичий), боевой и портупейный. Пояс Ипполиты был знаком её царского статуса (1), доказательством происхождения от бога войны (2), семейной реликвией, переходящий в царском роде от матери к дочери (3), и как божественный дар защищал его владелицу в бою, а также умножал её силу и храбрость. Т.о., этот пояс был боевым.

39. Кремны («Кручи») — городок на западе Приазовья между оз. Молочным и р. Домузглы в Запорожской обл. Склоны у самого устья Домузглы и в самом деле крутые. Район Кремн был периферийной землёй царских скифов, где были обнаружены крайние восточные курганы. По Геродоту, царские владения, где живут храбрейшие скифы, находились «по ту сторону реки Герра», т.е. западнее Молочной. См.: *Яценко И.В.* Скифия VII-V вв. до н.э. М., 1959. С. 19, карта.
40. Обширные степные пространства, а также речные берега с сочными пастбищами были раздольем для диких лошадей, которые водились здесь вплоть до средневековья. Об этом свидетельствуют и современные топонимы: древний Гипакирис — это река Конка, впадающая в Днепр через плавни («Конские Воды»), а Гипанис (Горный Тикий) вытекает из озер, среди которых расположены с. Конела, а восточнее — с. Кобыляки.
41. С этого времени Танаис стал границей между Скифией и Савроматией. Согласно мнению акад. Рыбакова, считавшего Танаис не Доном, а Северским Донцом и низовьями Дона, савроматы жили в междуречье Донца и Дона, а также на юго-востоке от излучины Танаиса — Донца на три дня пути, то есть в Сальских степях по Манычу. Здесь имеется много савроматских памятников. См.: *Рыбаков*. Ук. соч. С. 28, 54, 62.
42. По мнению Б.А.Рыбакова, «сарматское время внесло новый сказочный образ в славянскую первобытную эпическую поэзию. Сарматские женщины-воительницы оставили след в виде царь-девицы, девичьего царства за огненным морем, где “головушки богатырские на тычинушках”, как у геродотовских тавров». См.: *Рыбаков*. Ук. соч. С. 25. Сн. 55.
43. *Бергеман*. Ук. соч. С.122, 124.
44. *Кнауэр*. Ук. соч. С. 200-215.
45. Отголосок его мы находим в эпизоде убийства Диомедом и Одиссеем троянского лазутчика Долон (II. X. 460-463). Афине в дар преподносится на пике шлем с отрубленной головы (первоначально, конечно, сама голова). Эти следы «людоедства», по определению А.Ф. Лосева, или, точнее, ритуального каннибализма, проступают и в легенде о любимце Афины Тидее, отце другого любимчика — Диомеда. Тидея Афина настолько возлюбила, что уже собиралась даровать ему бессмертие, как вдруг тот схватил отрубленную голову Меланиппа, разбил череп и выпил мозг. Увидевшая это Афина прониклась величайшим отвращением к Тидею и с той поры возненавидела его. Мы находим эти подробности уже не у Гомера, который говорит о Тидее вскользь, а у Аполлодора (III. 6. 8).
46. Обычное украшение знатных скифов. Эту деталь горитов можно, например, увидеть на кубке из кургана 3-й группы Частых вод под г. Воронежем и на чаше из Гаймановой могилы.
47. *Ольховский*. Ук. соч. С. 151.
48. *Селиванова Л.Л.* Сравнительная мифология (Мифы о возрождении в древнем мире). Ч. I. Древний Восток. М., 2003. С. 11, 39.
49. Не всегда гладкими были отношения скифов и меотов. Однако их стычки носили локальный характер и не меняли соотношения сил в регионе.
50. Наиболее известные мифы, связанные с амазонками: поход Беллерофонта, девятый подвиг Геракла (пояс Ипполиты), Троянская война, Тесей и амазонки.
51. *Cantarella E.* Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity. Baltimore, 1987. P. 16-17; *Pomeroy S.* Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity. N.Y., 1995. P. 23-25.
52. *Block*. Op. cit. P. 389, 403-404.
53. Сокровища скифских курганов. С. 11; *Boulding E.* The Underside of History: A View

- of Women Through Time. Newbury Park-London-New Delhi, 1992. P. 247-249.
54. *Rolle R.* Oiorpata // Beitrage zur Archäologie Nordwestdeutschlands und Mitteleuropas / Eds. T. Krüger und. H.G. Stephan. Hildesheim, 1980. S. 275-294.
 55. *Тугушева О.В.* Сцены амазономахии на боспорских пеликах // Боспорский рельеф со сценой сражения. С. 216-242; *Трейстер М.Ю.* Тема амазономахии в торевтике поздней классики и раннего эллинизма (к вопросу о фаларах из кургана Большая Близница) // Там же. С. 243-283.
 56. Пелика из Афинского Национального Музея 1684 (CC 1859); динос 450 г. до н.э. в собрании Британского Музея: LIMC I². Pl. 470, № 233b.
 57. Подобный приём использовался уже в архаической вазописи, например, в росписи чернофигурной амфоры из Вульчи, изображающей Геракла и стимфалийских птиц. См.: *Селиванова Л.Л.* Аполлоновы лебеди (К семантике образа в религиозных представлениях античности) // Человек и общество в античном мире. М., 1998. С. 382-383.
 58. *Штупперих.* Ук. соч. С. 84-85.
 59. *Савостина Е.А.* «Боспорский стиль» и сюжеты Геродота в пластике Северного Причерноморья // Боспорский рельеф со сценой сражения. С. 284-323.
 60. *Завойкин А.А.* Краткий очерк истории Боспора VI — первой четверти III вв. до н.э. // ПИФК. 2004. Вып. XIV. С. 58-93.
 61. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения: пер. с англ. М., 1999. С. 378-379.

A BOSPORAN RELIEF WITH A BATTLE SCENE: THE SCYTHIANS OR THE AMAZONS?

L.L. Selivanova

This article re-examines a famous relief (dated to the 4th century BC or later) found on the site «Yubileynoe I» on the Taman peninsula (Krasnodar territory, Temryuk region) during the excavations in 1983-1990. It was discovered in a building from the 1st century BC — the 1st century AD and has been preserved in the A.S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow. The author bases her conclusion on a comparative analysis of the relief's details, with reference to Greek literary and artistic parallels. In her opinion, the relief was made by a local craftsman well-versed in both Greek mythology and local mythological traditions. The choice of the theme, in which the Scythians and the Amazons played the main (and positive) roles, might reveal the purpose of the image as urging the resident Greeks and the locals to maintain civic peace. The author of the article, therefore, suggests that the relief was made for a local temple, or a Heroon, which venerated patron deities of the city.

The stonecutter depicted a tale, quite popular among the multi-ethnic Bosporan population (see Herodotus 5.110-117), about the origins of the Sarmatians and the first encounter of the Scythians with the Amazons, i.e. when the Scythians did not yet know that the Amazons were women.

© 2009

В.Л. Строкин

МОНЕТЫ С ЛЕГЕНДОЙ NYN: ХРОНОЛОГИЯ ЧЕКАНКИ

Нумизматике Нимфея традиционно отводилось довольно скромное место в боспорской историографии. И это вполне закономерно, поскольку с продукцией этого небольшого восточно-крымского города долгое время отождествлялась лишь одна серия монет с изображениями женской головы и виноградной лозы. Однако в связи с недавним приобщением к данному центру новой группы серебряных монет, демонстрирующих иную форму надписи (ΣΑΜΜΑ), интерес к нимфейской проблематике поднялся, пожалуй, на невиданную ранее высоту. Не вдаваясь в детали возникшей по этому поводу острой дискуссии (очевидным образом выходящей за рамки этой статьи), необходимо сразу же внести ясность в один «смежный» вопрос, имеющий прямое касательство к заявленной теме, — об относительной хронологии нимфейских эмиссий. В пользу мнения тех исследователей, которые настаивают на сравнительно поздней датировке монет ΣΑΜΜΑ¹, можно привести еще один и на сей раз, кажется, неопровержимый довод.

Дело в том, что серебро обеих групп заметно отличается по фактуре. Монеты ΣΑΜΜΑ имеют вид тонкой пластины с неглубоким *quadratum incusum*, подчас едва заметным, причем ближайшую аналогию дают монеты с легендами ΖΙΝΔΩΝ и отчасти ΑΠΟΛ (26–28²), а также ΠΑΝΤΙ с «бараном в квадрате» (54–56). Это наводит на мысль о применении модернизированного верхнего штемпеля, в котором вырезались не только сюжет и надпись, но и вдавленный квадрат. Иначе говоря, *quadratum incusum* здесь полностью утратил свое прежнее технологическое значение и выступает лишь как элемент декора³. Иное дело чеканка с NYN: монетный кружок плотный, можно сказать, бочковидный. Показательно уже то, что диаметр диоболов этой группы не превышает 11 мм⁴, тогда как монеты того же достоинства с легендой ΣΑΜΜΑ, как правило, на 2–3 мм больше⁵. Не менее информативен вдавленный квадрат: он более миниатюрный и глубокий (чем на монетах прочих упомянутых эмиссий), и таким образом не оставляет сомнений в том, что перед нами оттиск квадратного в сечении пуансона. Поскольку именно такие фактурные особенности характерны для древнейших боспорских монет, а упомянутая технологическая новина укореняется на Боспоре примерно в 420-е гг. до н.э.⁶, это позволяет определить последовательность выпуска Нимфеем своих монетных серий, а также наметить для каждой из них общие хронологические рамки. Итак, монеты с легендой NYN чеканились ориентировочно в 3-й четверти V в. до н.э.⁷ и соответственно монеты ΣΑΜΜΑ — в 4-й четверти того же столетия.

Переходя к рассмотрению дебютной нимфейской эмиссии, прежде всего, хотелось бы еще раз обратить внимание на то, что отмеченные выше фактурные особенности этих монет позволяют наметить для них лишь самые общие и притом довольно размытые хронологические рамки. Для придания же им несколько более четких очертаний необходимо сделать ряд шагов, суть которых состоит

в том, чтобы посредством комплексного анализа военно-политической и финансово-экономической обстановки, существовавшей в Нимфее и вокруг него в 3-й четверти V в., попытаться составить достаточно четкое представление о возможных обстоятельствах, приведших к появлению в городе своего монетного двора, а впоследствии, судя по всему, и к довольно продолжительному перерыву в его работе⁸. Начать же движение по только что намеченному пути необходимо со следующего, казалось бы, малоприметного факта: близкого географического соседства Нимфея с одним из крупнейших эмиссионных центров боспорского региона — Пантикапеем (17 км). Между тем уже одно это обстоятельство дает достаточно веские основания к тому, чтобы построить нижеследующую логическую цепочку, последнее звено которой, на мой взгляд, позволяет с довольно высокой степенью надежности обозначить стартовый рубеж для дебютного нимфейского серебра.

Итак, если к упомянутому географическому факту присовокупить достаточно ярко выраженную экономическую направленность чеканки с NYN⁹, а также учесть, что до появления в Нимфее собственной монеты его денежное хозяйство на протяжении нескольких десятилетий формировала в основном продукция соседних боспорских центров¹⁰, то совокупность этих данных позволяет прийти к следующему твердому убеждению. Появлению серебра с NYN непосредственно предшествовали некие остро негативные явления в денежном хозяйстве Нимфея, суть которых, по всей видимости, состояла в том, что на внутригородском рынке возник дефицит разменной монеты¹¹. Если признать это заключение справедливым, то отсюда можно сделать другой и, пожалуй, также единственно возможный вывод: упомянутый монетный голод был спровоцирован нарушением регулярных и, судя по всему, давно налаженных связей Нимфея со своими ближайшими торговыми контрагентами (видимо, главным образом с Пантикапеем). Поскольку же едва ли можно сомневаться в том, что в основе формирования такого рода экстраординарной финансово-экономической ситуации могли лежать лишь сугубо политические мотивы, а любые кардинальные перемены в сфере внутривоспорских межполисных взаимоотношений логичнее всего относить на счет появления в регионе нового влиятельного политического фактора, причем на эту роль во второй половине V в. могут претендовать лишь Афины, то из всего этого можно сделать следующее обобщающее заключение.

Вхождение Нимфея в Афинский морской союз¹² повлекло за собой кардинальные перемены в его внешнеполитических и внешнеторговых приоритетах, что в конечном итоге поставило городские власти перед необходимостью в налаживании производства собственной монеты¹³. К сожалению, источники не сообщают точной даты этого знаменательного политического события, однако большинство исследователей небезосновательно связывают вовлечение Нимфея в орбиту влияния Афин с предпринятой Периклом около середины 430-х гг. экспедицией в Черное море (Plut. Per. XX)¹⁴. Но прежде чем вынести окончательное суждение о времени появления серебра с NYN¹⁵, попытаемся определить величину хронологического зазора между этим нумизматическим событием и только что упомянутой акцией афинян.

Хотя о конкретных действиях Перикла в Черном море мало что известно,

зато можно с большой долей уверенности говорить об их общей направленности: Понтийская экспедиция была непосредственно связана с решением продовольственной проблемы, а значит, «ее основную цель нужно искать на северном берегу Понта»¹⁶ вообще и на Боспоре в частности¹⁷. И коль скоро это так, то закономерным следствием приобщения Нимфея к сфере жизненно важных интересов Афин явилось существенное оживление в главном секторе его экономики — аграрном. Так как непосредственно отсюда вытекающее быстрое наполнение местного денежного рынка импортным серебром (надо думать, в основной своей массе аттическим), по всей видимости, происходило на фоне резкого сокращения притока в город монеты соседних боспорских центров и, прежде всего, Пантикапея (в связи с переходом Нимфея к оппозиции по отношению к тирании Спартокидов¹⁸), поэтому появления первых симптомов надвигающегося метрологического хаоса на нимфейском денежном рынке следует ожидать уже в самое ближайшее время после высадки в городе афинян. Итогом этих рассуждений может быть следующее и, как представляется, достаточно ответственное заключение. Всю череду упомянутых событий, завершаемую появлением в Нимфее собственного монетного двора, следует относить примерно к одному и тому же времени, а именно: к середине 430-х гг.¹⁹

Что касается времени прекращения чеканки с NYN, — то уместно напомнить, что историки, как правило, относят это событие к концу V в. и связывают с переходом Нимфея под юрисдикцию Боспора (Aeschin. III, 171–172 и схолии). Лишь сравнительно недавно появились две новые версии. По мнению В.Ф. Столбы²⁰, поддержанному рядом других исследователей²¹, данный выпуск предшествовал периоду господства афинян в городе²². Напротив, О.Н. Мельников²³ и А.Е. Терещенко²⁴ полагают, что монеты с NYN чеканились при афинянах; прекращение же данной эмиссии они рассматривают в качестве ответной реакции Нимфея на введение в действие знаменитого финансового документа Афин (IG. II. 1453), обычно именуемого Монетным декретом или же псефисмой Клеарха. Признавая справедливыми взгляды последних двух исследователей на относительную хронологию нимфейских выпусков (NYN, ΣΑΜΜΑ), а также сопровождавший их общеполитический контекст, мы тем самым оказываемся перед необходимостью с предельным вниманием отнестись и к последнему из сделанных ими выводов. Дело, однако, серьезно осложняется тем, что вокруг вопроса о времени принятия этого закона вот уже более века не утихают споры, и в настоящее время довольно успешно конкурируют три датировки: около 449 г., 424 г. и 414 г.²⁵ К тому же, как справедливо отметил И.Е. Суриков, «Во всей проблематике, связанной с Монетным декретом, еще очень много неясного и дискуссионного»²⁶. Все это диктует необходимость вновь обратиться к этому документу, а точнее, к тем его положениям, которые имеют прямое отношение к интересующему нас сюжету. Но вначале, видимо, имеет смысл обозначить ключевые моменты возникшей по этому поводу дискуссии.

Если вышеупомянутая группа авторов склонна видеть в исчезновении чеканки с NYN последствия применения к Нимфею данного законодательного акта, то с такой оценкой решительно не согласен И.Е. Суриков: «Получается так, что он (декрет Клеарха — В.С.) был направлен на то, чтобы вместо запрещенных монет полиса-союзника его рынок наводнили чужеземные монеты»²⁷.

Со своей стороны И.Е. Суриков (там же) полагает, что «Последствия применения Афинского монетного декрета к Нимфею были бы совсем иными: исчезновение из обращения любых иноземных монет и резкое возрастание количества афинских». Поскольку же нимфейская почва рисует картину фактически прямо противоположную²⁸, то своеобразную черту под дискуссией подвел А.Е. Терещенко: «Таким образом, закон Клеарха в нимфейском исполнении превратился в профанацию»²⁹. Сам исследователь объясняет сложившуюся ситуацию «исключительно удаленностью расположения Нимфея и проистекающей отсюда некоторой вольностью в соблюдении общесоюзных законов»³⁰, иначе говоря, склоняется к точке зрения О.Н. Мельникова³¹.

Несмотря на существенные расхождения во взглядах исследователей, несложно заметить, что здесь в той или иной форме обыгрываются давно уже ставшие хрестоматийными представления, суть которых хорошо передает заголовок одной из работ А.Е. Паршикова (1972): «О времени монополизации чеканки серебра в Афинской державе». Важно подчеркнуть, что практически все специалисты, тем или иным образом касавшиеся Афинского монетного декрета, сходятся в одном: главной целью этого закона являлась жесткая централизация эмиссионной деятельности в Архэ. Об этом можно судить хотя бы потому, что данный вопрос фактически снят с повестки дня и либо вообще не затрагивается, либо дело, как правило, ограничивается репродукцией следующего формульного положения: «...члены Афинского морского союза были лишены права самостоятельного выпуска монеты»³². Правда, несколько модифицированный вариант этого канонического постулата содержится в последней по времени большой аналитической работе А.В. Стрелкова³³, целиком посвященной упомянутому документу (и уже по одной этой причине представляющей для нас особый интерес). Исследователь полагает, что «Основной идеей этого декрета было не запрещение серебряной чеканки полисов союза, на что прежде всего обращают внимание, а превращение афинской монеты в единственное разрешенное средство обращения во всем союзе, и лишь, как следствие, следует запрет местной чеканки»³⁴.

Между тем первое, что бросается в глаза, — это полное отсутствие нумизматических данных, которыми можно было бы подкрепить такую трактовку документа. Ярким тому свидетельством является приведенный А.В. Стрелковым³⁵ анализ кладов времен Афинской архэ, а также чрезвычайно пестрая картина эмиссионной деятельности в союзных полисах: перерывы в работе монетных дворов, похоже, не поддаются систематизации и сколько-нибудь уверенной привязке к тому или иному хронологическому ориентиру. Тем не менее, из этой, казалось бы, тупиковой ситуации исследователь находит следующий и, очевидно, единственно возможный выход: «Декрет, должно быть, действовал непродолжительное время, и именно этим, по нашему мнению, объясняется то, что мы не находим следов его осуществления по нумизматическим данным»³⁶.

Хотя вполне логично вытекающие отсюда доводы А.В. Стрелкова в пользу относительно поздней датировки псефисмы Клеарха (421–414 гг.³⁷) выглядят в целом весьма убедительно, однако и они не в состоянии полностью развеять накопившиеся сомнения. Более того, данная схема рассуждений представляется методически неверной, а поставленный в ее основание вопрос о времени

введения в действие данного постановления — во многом второстепенным, а точнее говоря, вторичным. Непрекращающаяся с конца XIX в. полемика убеждает в том, что сколько-нибудь взвешенное решение этой проблемы вряд ли возможно без прояснения реальной атмосферы, сопровождавшей появление данного законодательного акта, определения вектора его общей направленности и, наконец, оценки результатов применения. Между тем состояние указанного круга вопросов трудно назвать удовлетворительным. Во всяком случае, значительных подвижек здесь не наблюдается, пожалуй, со времен А.Н. Зографа. К сожалению, выдающийся отечественный нумизмат ограничился лишь вскользь оброненным замечанием, которое, впрочем, осталось в значительной мере невостребованным. К этой ремарке мы вернемся несколько позже, а пока обратимся к традиционной концепции.

Прежде всего, настораживает полное отсутствие юридических оснований для проведения столь грандиозной и экстраординарной акции, каковой на деле является декларируемая монополизация чеканки серебра в Афинском союзе. Вообще говоря, подобные действия центральных властей следует расценивать не иначе как прямое покушение на один из важнейших элементов суверенитета союзных полисов. Важно подчеркнуть, что любые шаги в этом направлении не только не вяжутся с формально равноправным статусом членов Делосской лиги (Thuc. I, 97, 1), но на подобное ущемление гражданских свобод эллинских общин не рискнули пойти даже могущественные владыки Персии, как известно, смотревшие сквозь пальцы на эмиссионную деятельность завоеванных ими малоазийских городов³⁸. Все это позволяет признать декларируемую монополизацию серебряной чеканки в Афинском морском союзе противозаконной и к тому же беспрецедентной³⁹.

Не может не настораживать также то, что практическая реализация разбираемой концепции активизирует целый ряд сугубо негативных, а подчас и необратимых процессов, способных привести к системному финансово-экономическому кризису в масштабах всего союза, что естественным образом ставит под вопрос само существование этой организации. Камнем преткновения является заведомо дискретный характер операций по обмену денег. Весьма показательно уже то, что, несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки найти выход из неизбежно возникающей здесь кризисной ситуации⁴⁰, сколько-нибудь приемлемого решения не найдено до сих пор⁴¹, причем таковое, как представляется, невозможно в принципе.

Но и этим дело не ограничивается. Есть еще целый ряд моментов, которые, похоже, выпали из поля зрения исследователей, но, на мой взгляд, имеют весьма существенное значение для прояснения отдельных мест и положений занимающего нас документа и, вместе с тем, как представляется, способны окончательно развенчать традиционную его интерпретацию.

Во-первых, анализируемая концепция идет вразрез с объективной заинтересованностью афинян в расширении состава возглавляемого ими союза. Ситуация лишь усугубляется тем, что проведение данной финансовой реформы приходится, скорее всего, на годы Пелопоннесской войны, когда Афины особенно остро нуждались в средствах, а значит, были кровно заинтересованы в привлечении на свою сторону новых союзников.



Во-вторых, декларируемая монополизация серебряной чеканки в Архэ влечет за собой дополнительные накладные расходы. Их внушительные размеры (к сожалению, не поддающиеся оценке) формирует необходимость осуществлять финансирование бесчисленных челночных рейсов специальных казначейских конвоев⁴², вынужденных в постоянном режиме курсировать между столицей и всеми уголками грандиозной Афинской архэ, охватывавшей практически весь эгейско-черноморский регион. Вряд ли нужно доказывать, что львиная доля тех, кстати, весьма скромных средств, которые законодательно предписывалось обрабатывать в доход государства (§ 4)⁴³, шла на возмещение издержек, связанных с осуществлением самого процесса перечеканки «чужой монеты», и сколько-нибудь ощутимые дивиденды из этой статьи могли извлекать разве что храмы Афины и Гефеста⁴⁴. В данной связи представляется далеко не случайным молчание документа по этому, без преувеличения, базовому вопросу денежной реформы. Между тем данная законодательная лакуна⁴⁵ выглядит поистине вопиющей на фоне таких отдельно оговоренных в декрете расходных статей, как отправка четырех вестников в податные округа (§ 6), а также готовность афинян изготовить стелы с текстом декрета для всех нуждающихся в этом членов союза (§ 7).

В-третьих, транспортировка морем значительных сумм на такие большие расстояния (даже по современным меркам), какие существовали в Афинской архэ, представляла собой крайне рискованное предприятие. Таковым его делали, по меньшей мере, два обстоятельства: наличие морского пиратства, а также совершенно непредсказуемые погодные условия⁴⁶.

В-четвертых, вызывает серьезные сомнения возможность перечеканки всей массы «чужого серебра» на монетном дворе Афин⁴⁷.

И, наконец, доверяют дело сами формулировки Монетного декрета. Здесь особый интерес представляет § 7, предписывающий в частности, «...чтобы архонты в городах записали (это) постановление и выставили (его) на каменной стеле на агоре каждого города, а эпистаты — перед монетным двором». По этому поводу А.В. Стрелков резонно замечает, что «...все содержание § 7 относится к союзникам»⁴⁸. Между тем, если следовать в русле традиционной концепции, то именно здесь и возникает та в полной мере парадоксальная ситуация, когда не только на агоре, но и перед монетными дворами союзников (надо полагать, на тот момент уже закрытыми) предписывалось выставлять стелы с Монетным декретом, где, помимо всего прочего, регламентировался порядок работы монетного двора (§ 4). Последний штрих в эту поистине ирреальную картину вносят находки фрагментов декрета в таких центрах, как Кос и Афитис, чеканивших свое серебро на протяжении всего периода вхождения в Афинский союз⁴⁹.

Думается, что в основе многочисленных противоречий и нестыковок, которые, как мы видим, неотступно следуют за традиционной интерпретацией рассматриваемого документа, лежит существенный методический просчет. Основное внимание, как правило, уделяется его финансово-эмиссионной составляющей, в то время как декрет равным образом распространяет свое действие также на систему мер и весов. В соответствующей статье (§ 8) в частности говорится: «Если кто-нибудь в городах будет чеканить серебряную монету и будет пользоваться не афинскими монетами либо весами, либо мерами, но иноземными монетами и мерами, и весами, то пусть в Совете будет возбуждено судеб-

ное дело в соответствии с нашим постановлением, которое предложил Клеарх». Если подходить к оценке этой статьи с традиционной точки зрения, в таком случае мы должны констатировать монополизацию Афинами не только серебряной чеканки в союзе, но также и производства керамической тары, мерных сосудов, гирь и т.п., что очевидным образом абсурдно.

Подводя итоги, можно сказать следующее. Против традиционной интерпретации Афинского монетного декрета (который в свете только что сказанного правильнее именовать Монетно-метрологическим декретом или ММД) выступает не только весь комплекс имеющихся данных, но и отдельные его положения. Все это позволяет прийти к следующему категорическому заключению: намерения афинян были далеки от стремления сделать своих «сов» единственным средством обращения в Архэ, и тем самым поставить союзные полисы в жесткую финансовую зависимость, как это зачастую предполагается⁵⁰, но преследовали совершенно иные цели.

Известно, что в Афинской архэ имело хождение серебро, битое в различных номинально-весовых стандартах, а значит, союзники вносили форос именно такой, по меткому выражению А.Н. Зографа, «разнокалиберной монетой»⁵¹. Понятно, что царившая на внутрисоюзном рынке номинально-весовая неразбериха создавала, с одной стороны, определенные трудности при осуществлении торговых операций, а с другой, — исключительно благоприятную среду для сокрытия от налогообложения некой части серебра (в размере сальдо, возникающего за счет разницы веса драхмы в различных системах), в результате чего союзный центр ежегодно недополучал значительные суммы. Разумеется, в Афинах не могли безучастно взирать на эту ситуацию и рано или поздно должны были прийти к осознанию необходимости приведения монетно-метрологических систем членов Архэ к единому общесоюзному знаменателю. Важно подчеркнуть, что только при такой сугубо фискальной трактовке рассматриваемого документа все имеющиеся в нашем распоряжении разрозненные, а подчас и крайне противоречивые данные приобретают логически взаимосвязанный вид и, кажется, начинает проявляться реальная атмосфера, вызвавшая к жизни законодательную инициативу некоего Клеарха, а равным образом и природа настойчивого стремления союзных полисов к сохранению своей монетной чеканки в более легкой, нежели аттическая, «весовой категории» (хиосской, родосской, коринфской, фокейской, абдерской и т.п.)⁵².

Здесь уместно обратиться к предварительно проанонсированной ремарке А.Н. Зографа: «Успехи Афин в борьбе с Персией в V в. вызвали новую волну распространения афинского влияния и в монетном деле. Но последовавшая затем жесткая политика Афин по отношению к членам морского союза, заключающаяся в насильственном навязывании своих мер и монетной системы, привела в результате скорее к сокращению самостоятельно чеканящих монетных дворов в бассейне Эгейского моря, чем к насаждению новых очагов распространения аттической системы»⁵³. Таким образом, А.Н. Зограф совершенно верно уловил суть данного постановления, отметив неуклонное стремление союзного центра к повсеместному насаждению аттического, а точнее, воспринятого афинянами в VI в. до н. э. (при Солоне) эвбейского монетно-метрологического стандарта⁵⁴.

Вышеизложенное позволяет сформулировать следующее итоговое заключение: Афинский ММД не был направлен на свертывание эмиссионной деятельности в союзных полисах, как, впрочем, и не затрагивал свободы выбора каждого из них в области монетной типологии, но имел своей главной и, судя по всему, единственной целью наведение метрологического порядка в масштабах всего союза, причем в качестве единого эквивалента вводились нормы аттического стандарта. Именно в этом смысле необходимо трактовать такие присутствующие в документе понятия, как «чужая монета» и «иноземное серебро», в которых следует видеть серебряную монету, чеканенную в любой иной, кроме аттической, номинально-весовой системе. И соответственно за такими понятиями, как «афинская» или же «наша монета» стоят не пресловутые афинские «совы», но любая серебряная монета, битая согласно нормам аттического стандарта. Таким образом, следы применения данного законодательного акта следует искать не в перерывах или же прекращении работы монетного двора того или иного центра, а в изменении метрологии его продукции в пользу аттического стандарта. Важно подчеркнуть, что этот вывод открывает новые перспективы для дальнейших исследований во всех областях, связанных с практической реализацией Афинского ММД, в том числе и в деле прояснения центрального вопроса — о времени введения в действие этого постановления. Наконец, данное заключение позволяет вынести достаточно ответственное суждение по интересующему нас частному вопросу.

Применение ММД в отношении Нимфея не могло привести к закрытию его монетного двора, а равно и к замещению находившейся на тот момент в торговом обороте денежной массы афинскими «совами» (что, собственно, и наблюдается на практике), но должно было иметь своим непосредственным следствием лишь одно предписанное данным постановлением действие: приведение его продукции в соответствие с нормами аттического стандарта. Между тем уже давно замечено, что серебро с легендой NYN не только совершенно однородно в метрологическом отношении, но и демонстрирует монолитное единство с заведомо неаттической продукцией Пантикапея и прочих боспорских центров⁵⁵. Как это ни парадоксально, но финальная эмиссия Нимфея (с легендой УАММА), которая, как мне представляется, осуществлялась также в «афинское» время, причем буквально накануне сдачи Нимфея Спартокидам (произошедшей ок. 410–405 гг.⁵⁶)⁵⁷, т.е. несколько выше максимально высокой даты принятия Афинского ММД (414 г.⁵⁸), и таким образом а priori подпадавшая под действие этого закона, также не несет на себе следов его влияния, ибо чеканена в том же номинально-весовом стандарте, что и монеты с легендой NYN⁵⁹. Данные условия, по сути дела, лишают нас свободы выбора, вынуждая прийти к следующему, на первый взгляд, парадоксальному выводу: вне зависимости от датировки ММД этот общесоюзный закон к Нимфею не применялся⁶⁰. И коль скоро это так, то нам предстоит попытаться ответить на закономерно возникающий вопрос: что могло заставить Афины воздержаться от распространения своего монетно-метрологического законодательства на этого члена Архэ?

Здесь, на мой взгляд, необходимо учесть ряд моментов и, прежде всего, достаточно ярко выраженный аграрный характер экономики Нимфея, а также обьективную заинтересованность Афин в получении с берегов Боспора «не денег,



но дешевого хлеба»⁶¹. Эти обстоятельства выдвигают на передний план предположение о существовании натуральной формы расчетов Нимфея с союзной казной, а именно: своим зерном (разумеется, в размере денежного взноса, зафиксированного в трибунных списках, — *Нагросг. Lex. s. v. Νύμφηλον*⁶²). Достойно внимания также то, что местное неаттическое серебро вряд ли могло вывозиться за пределы боспорского региона в сколько-нибудь ощутимом объеме⁶³, а значит, не несло в себе потенциальной угрозы «загрязнения» общесоюзного рынка объявленной вне закона монетой⁶⁴. Так или иначе, но, похоже, решающее значение здесь все же имело другое обстоятельство.

При ближайшем рассмотрении выясняется, что применение ММД к Нимфею влекло за собой длинный шлейф сугубо негативных экономических последствий, причем главным образом для самих же афинян. Специфика сложившейся на Боспоре военно-политической ситуации, по всем признакам, состояла в том, что под контролем пришельцев из Аттики находилась лишь некая часть региона, а значит, афиняне были лишены возможности диктовать свои условия прочим боспорским субъектам политического и соответственно эмиссионного права. Поэтому любые попытки локального внедрения аттического стандарта в давно сформировавшуюся местную денежную среду (не суть важно, в какую именно — «эгинскую»⁶⁵ или «персидскую»⁶⁶), превращались не просто в пустую, но и, очевидно, далеко небезопасную затею⁶⁷. Таким образом, уже сам факт сохранения Нимфеем своей неаттической монетной чеканки в период вхождения в Афинскую архэ не оставляет сомнений в том, что в центре со всей ответственностью подошли к оценке возможных последствий распространения своего монетно-метрологического законодательства на этого боспорского союзника и, видимо, сочли за благо сделать для него исключение.

Поскольку же данный вывод оставляет открытым последний из заявленных вопросов — о времени исчезновения чеканки с NYN, — в этой связи уместно заметить, что сколько-нибудь надежных оценок здесь можно достичь, пожалуй, в том только случае, если нам удастся выяснить истинные причины, приведшие к перерыву в работе нимфейского монетного двора. Между тем в данной конкретной ситуации (когда рассчитывать на обнаружение соответствующей аутентичной информации явно не приходится), по сути дела, ничего иного не остается, как прибегнуть к использованию такого универсального и в общем-то вполне оправданного в подобных случаях средства, каким является метод исключения.

В первую очередь необходимо решительно отклонить всякую возможность причастности к интересующему нас событию Афинского ММД. Не менее очевидным представляется также то, что прекращение чеканки с NYN не связано с событиями военного характера — разрушений в Нимфее второй половины V в. не зафиксировано; более того, в это время город динамично развивался⁶⁸. Таким образом, едва ли можно ошибиться, если сказать, что круг возможных обстоятельств, приведших к исчезновению дебютной нимфейской эмиссии, полностью замыкается на сфере двусторонних афино-нимфейских торгово-экономических отношений. Поскольку же любые серьезные изменения в этой области по обыкновению находятся в тесной взаимосвязи с перипетиями военно-политической ситуации (в данном случае в метрополии), то в развитие этого

сюжета хотелось бы заострить внимание на том существенном, с моей точки зрения, моменте, что теоретически возможный период существования чеканки с NYN (начиная примерно с середины 430-х гг.) приходится на самый канун, а также начальный этап в длительной Пелопоннесской войне (431–404 гг.). Известно, что одним из непосредственных следствий этого события явился существенный (примерно двукратный) рост ставок налогообложения в Афинской архэ, который, судя по имеющимся данным, приходится на 428 г.⁶⁹ Поскольку же нет ни малейших сомнений в том, что ужесточение фискальной политики афинян равным образом коснулось и Нимфея, то едва ли можно счесть большой натяжкой отнесение к разряду вполне реальных следующего предположения: прямым следствием этих мер явилась фактическая монополизация Афинами нимфейского хлебного рынка⁷⁰. Важно подчеркнуть, что подобные действия союзного центра выглядят не только весьма вероятными, но и в общем-то вполне закономерными, особенно в свете того, что с началом так называемой Архидамовой войны проблема обеспечения метрополии продовольствием приобрела для афинян особую актуальность⁷¹. Здесь уместно привести мнение П.О. Карышковского: «...ранее 427 г. их (понтйских союзников – В.С.), собственно говоря, и невозможно было заставить вносить форос, так как внимание и силы Афин уже с конца 30-х годов были скованы неумолимо надвигавшимся конфликтом с Пелопоннесским союзом, а затем и самой войной. Лишь тогда, когда победа Клеона и его сторонников привела к активизации всей внешней политики Афин, когда было жестко подавлено выступление митиленян, — только тогда создались условия, позволившие сделать вполне реальными участие городов дальнего севера во всех тяготах, приходившихся на долю союзников»⁷².

На основании вышеизложенных соображений можно сформулировать следующий итоговый вывод: стекавшийся в Нимфей в 430-е гг. ручеек иноземного серебра с началом Пелопоннесской войны, по всей видимости, окончательно иссяк, в связи с чем отпала и сама необходимость в существовании такого предприятия, как монетный двор. В соответствии с этим общие хронологические рамки эмиссионной деятельности Нимфея на первом этапе можно обозначить примерно так: 435⁷³–425 гг.⁷⁴

И вот еще о чем хотелось бы сказать в связи со скорым прекращением чеканки монет с легендой с NYN. Думается, что это событие вряд ли могло привести к рецидивному появлению в Нимфее монетного голода. Факты указывают на то, что в 420–410-е гг. внутригородской рынок обслуживался в основном монетами сопредельных боспорских центров и, прежде всего, с легендой АПОЛ⁷⁵, чеканка которых, на мой взгляд, приходится в основном на «афинское» время⁷⁶. Между тем эти данные свидетельствуют о возобновлении (или же активизации) торгово-экономических связей Нимфея со своими ближайшими соседями и, прежде всего, таманскими⁷⁷, что в целом согласуется с произошедшим в эти годы резким обострением военно-политической обстановки в Эгеиде (в связи с началом Пелопоннесской войны), поставившей афинян перед необходимостью в принятии экстренных мер по обеспечению своей продовольственной безопасности. И, наконец, еще один вывод, непосредственно отсюда вытекающий.

Приходящаяся на 420—410-е гг. стабильная работа аполлонийского и пантикапейского монетных дворов, являющая собой разительный контраст с эпизодической нимфейской чеканкой, дает прямое указание на довольно энергичную, а главное, свободную торгово-экономическую деятельность обоих центров на внешнем рынке (чем, очевидно, и обеспечивался стабильный приток импортного серебра). Как представляется, это обстоятельство проливает дополнительный свет на расстановку сил в боспорском регионе, позволяя расценивать его в качестве единственного (а с учетом отмечаемого именно в этот период явного типологического тяготения продукции аполлонийских монетариев к монетам Пантикапея⁷⁸, то и довольно веского) довода в пользу того, что в указанное время не только Пантикапей, но и Аполлония Боспорская (Фанагория?) находилась вне пределов прямого политического влияния Афин.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников О.Н. Нимфей и монеты с надписью ΣΑΜΜΑ // Киммерийцы и скифы: тез. докл. Мелитополь, 1992. С. 61; он же. Нимфей, скифский вождь Саммак и именина Гилона // МАИЭТ. 2001. С. 416; Терещенко А.Е. Автономная чеканка полисов Боспора Киммерийского VI—V вв. до н.э.: дис... к.и.н. СПб., 2004а. С. 73—74; он же. Автономная чеканка полисов Боспора Киммерийского VI—V вв. до н.э.: автореф. дис. ... к.и.н. СПб., 2004б. С. 16—17; он же. О времени нимфейской чеканки // БФ. 2005. III. С. 185—186; Борисова В.С. К вопросу о хронологии монетных выпусков Нимфея // Наш «Анабасис». Нижний Новгород, 2005. 3. С. 11.
2. Здесь и далее номера монет указаны по каталогу: Анохин В.А. Монетное дело Боспора. Киев, 1986. Пользуясь случаем, выражаю глубокую признательность А.Н. Васильеву и А.А. Завойкину за ценные советы, а также деятельное участие в подготовке рукописи к публикации, Е.Ю. Киселевой (СПб.) — за информационную поддержку.
3. Зограф А.Н. Античные монеты // МИА. 1951. 16. С. 168; Шелов Д.Б. Монетное дело Боспора VI—II вв. до н.э. М., 1956. С. 16.
4. См.: Фролова Н.А. Монеты Нимфея (Некоторые проблемы исследования чеканки Нимфея) // ДБ. 2000. 3. С. 346.
5. См.: Столба В.Ф. Проблемы нумизматики Нимфея: несколько замечаний // *Hyperboreus*. V. 8. Fasc. 1. 2002. С. 36.
6. Зограф. Ук. соч. 1951. С. 168, 244. Табл. XXXIX, 33, 34, 38—42; Шелов. Ук. соч. С. 21, 45.
7. Далее все даты указаны до новой эры.
8. На дискретный характер нимфейских выпусков косвенно указывают не только их фактурные особенности, а также смена надписи, но и различная стилистика лицевых изображений (Суриков И.Е. Древнегреческие монеты с легендой ΣΑΜΜΑ: к оценке хода дискуссии // ПИФК. 2004. XIV. С. 320; Терещенко. Ук. соч. 2004а. С. 73—74; он же. Ук. соч. 2005. С. 185—186), указывающая на смену резчиков штемпелей.
9. Подтверждаемую фактом ее метрологического единства с монетами прочих боспорских центров (Столба. Ук. соч. С. 13). Попутно замечу, что рассуждения о преимущественно декларативном характере чеканки с ΝΥΝ (Шелов-Коведяев Ф.В. История Боспора VI—IV вв. до н. э. // ДГ СССР за 1984. М., 1985. С. 111; Столба В.Ф. Монеты Нимфея в системе боспорской чеканки второй половины V в. до н.э. // Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции па-

- мяти проф. М.И. Ростовцева. Л.— Новочеркасск, 1989. С. 49; *Виноградов Ю.А.* Особенности и историческое значение объединения Археанактидов на Боспоре Киммерийском // *Античное государство. Политические отношения и государственные формы в античном мире.* СПб., 2002. С. 236) подверглись обоснованной критике со стороны А.Е. Терещенко (Ук. соч. 2004а. С. 75; Ук. соч. 2005. С. 186–187).
10. *Скуднова В.М.* Два клада монет из Нимфея // ВДИ. 1950. № 4. С. 79 слл.; *Голенко К.В.* Монеты из раскопок Нимфея 1939–1970 гг. // НЭ. 1974. XI. С. 62, 68–71.
 11. *Каллистов Д.П.* Измена Гилона // ВДИ. 1950. 1. С. 35; *Терещенко.* Ук. соч. С. 76; *он же.* Ук. соч. 2005. С. 187.
 12. См.: *Шелов-Коведяев.* Ук. соч. С. 90–115.
 13. Ряд исследователей склонны объяснять возникновение нимфейской чеканки тем, что с приходом к власти Спартокидов Пантикапей начал проводить политику жесткой централизации, следствием чего явилось в частности прекращение «союзной» аполлонийской чеканки (примерно на рубеже 430–420-х гг. (*Шелов-Коведяев.* Ук. соч. С. 89, 111) или же ок. 438/7 г. (*Столба.* Ук. соч. 1989. С. 49; *Мельников.* Ук. соч. 2001. С. 414; *Терещенко.* Ук. соч. С. 76, 80; *он же.* Ук. соч. 2004б. С. 17; *он же.* Ук. соч. 2005. С. 187)). Однако в свете новых данных (*Завойкин А.А.* О времени автономной чеканки Фанагории // БС. 1995. 6. С. 90–91; *он же.* Фанагория во второй половине V — начале IV вв. до н.э. // ДБ. Supplementum 2004а. I. С. 90–91; *Строкин В.Л.* АПОЛ[лония Боспорская] или [храм] АПОЛ[лона]? // ДБ. 2007. 11. С. 356) оба тезиса представляются ошибочными.
 14. См.: *Завойкин А.А.* Краткий очерк истории Боспора VI — первой четверти III вв. до н.э. // ПИФК. 2004. XIV. С. 63, 79, прим. 79.
 15. Исследователи давно обратили внимание на избранные нимфейскими монетариями подчеркнута нейтральные монетные типы, равноудаленные как от нумизматики Афин, так и Пантикапея. Этот факт иногда расценивается в качестве свидетельства, способного указывать на полный государственный суверенитет Нимфейского полиса в период существования чеканки с NYN (*Столба.* Ук. соч. 1989. С. 48; *Фролова.* Ук. соч. С. 340). Между тем указанные особенности этих монет далеко не уникальны и находят многочисленные параллели в нумизматике целого ряда других городов-членов Архэ.
 16. *Суриков И.Е.* Историко-географические проблемы Понтийской экспедиции Перикла // ВДИ. 1999. 2. С. 104.
 17. *Кузнецов В.Д.* Афины и Боспор: хлебная торговля // РА. 2000. № 1. С. 108; *Tsetskhladze G.* «Grain for Athens». The view from the Black Sea // *Feeding the ancient Greek city.* Leuven; Paris; Dudley. MA. 2008. P. 56–57.
 18. См.: *Завойкин.* Ук. соч. 2004б. С. 62.
 19. *Мельников.* Ук. соч. 1989. С. 37–38; *он же.* Ук. соч. 1992. С. 61; *он же.* Ук. соч. 2001. С. 414; *Столба.* Ук. соч. 1989. С. 49. Как уже говорилось, оба исследователя приходят к этой дате иным путем: начало чеканки с NYN ставится в прямую связь с прекращением выпуска монет с АПОЛ (ок. 438/7 г.), атрибутируемых в качестве эмиссии союза боспорских полисов, куда, по их мнению, входил Нимфей.
 20. *Столба.* Ук. соч. 1989. С. 48.
 21. *Суриков И.Е.* По поводу древнегреческих монет с легендой ΣΑΜΜΑ // VIII Всероссийская нумизматическая конференция. Тез. докладов. М., 2000. С. 7; *он же.* Нумизматическое свидетельство о самосской колонизации Причерноморья? // ПИФК. 2001. X; *он же.* Ук. соч. 2004. С. 316; *Сапрыкин С.Ю.* Боспорское царство: от тирании к эллинистической монархии // ВДИ. 2003. № 1. С. 21.
 22. «...если таковое было в действительности» (*Фролова.* Ук. соч. С. 340). В.Ф. Столба

обосновывает данный вывод тем, что монеты с NYN не несут следов афинского влияния, «в то время как псефизма Клеарха предписывала переход на аттическую систему мер, весов и денежного обращения» (Столба. Ук. соч. 1989. С. 48). Любопытно, что, исходя из того же посыла, В.А. Анохин приходит к совершенно иному выводу; по его мнению, монеты с NYN могли появиться лишь после отмены этого сдерживающего фактора: «Если Нимфей начал чеканку, находясь еще в составе Афинского морского союза, то он мог сделать это только после поражения афинской экспедиции в Сицилии в 413 г., с которого начался постепенный распад союза. Если же город чеканил монету, выйдя из союза, то это опять-таки стало возможным после 413 г.» (Анохин. Ук. соч. С. 19).

23. Мельников. Ук. соч. 1992. С. 61.
24. Терещенко. Ук. соч. 2004а. С. 77–78.
25. См.: Паршиков А.Е. О времени монополизации чеканки серебра в Афинской державе // НЭ. 1972. X. С. 64 слл.
26. Суриков. Ук. соч. 2004. С. 319.
27. Там же.
28. Мельников. Ук. соч. 2001. С. 415.
29. Терещенко. Ук. соч. 2004. С. 77.
30. Там же. С. 78.
31. Мельников. Ук. соч. 2001. С. 416. Близкого мнения придерживаются Д.П. Каллистов (Ук. соч. С. 35–36) и Ф.В. Шелов-Коведяев (Ук. соч. С. 111); они полагают, что на чрезвычайно скромную, рассчитанную в основном для местных нужд монетную чеканку таких отдаленных союзников, как Нимфей, в Афинах могли просто закрывать глаза.
32. Каллистов. Ук. соч. С. 35. Правда, П.О. Карышковский внес в него существенное уточнение: «...запрещение... касалось главным образом серебра» (Карышковский. Ольвия и Афинский союз // МАПП. 1959. III. С. 64). Действительно, в декрете есть упоминание о монете, изготовленной лишь из этого металла. Такое положение, по всей видимости, объясняется тем, что золото и электр занимали особую нишу в денежном обращении Эгеиды и Причерноморья (Зограф. Ук. соч. 1951. С. 174). Что касается меди, то этот металл а priori не мог подпадать под действие союзного законодательства, причем, надо думать, за отсутствием такового в денежном обращении Афинской архэ. Пожалуй, единственное исключение дает нумизматика Ольвии; кстати, П.О. Карышковский (1959), на мой взгляд, тщетно пытался отыскать в ней следы применения Клеархова декрета.
33. Текст этого закона, его перевод, а также ссылки на отдельные статьи и положения см.: Стрелков. А.В. Афинский монетный декрет // НЭ. 1999. XVI. С. 27–28.
34. Стрелков. Ук. соч. С. 41.
35. Там же. С. 45.
36. Там же. С. 46.
37. Там же. С. 34–38, 46.
38. Зограф. Ук. соч. С. 42.
39. В качестве аналогии А.В. Стрелков (Ук. соч. С. 40) ссылается на эмиссионную практику Сицилии времен Дионисия Старшего, а также Этолийского союза. Эти примеры, однако, трудно признать в полной мере корректными, причем как в организационно-правовом отношении (особенно в первом случае), так и в силу невозможности их механической экстраполяции на значительно более грандиозную (в географическом плане) Афинскую архэ, не говоря уже о том, что оба примера относятся к несколько более позднему времени (IV в. до н.э.).
40. См.: Стрелков. Ук. соч. С. 29–31.

41. Разделяя точку зрения Э. Эркслебена, А.В. Стрелков видит решение этой проблемы в том, что «...перечеканка и обмен монет происходили небольшими партиями, что облегчало работу монетного двора и контроль со стороны афинских властей» (*Стрелков. Ук. соч. С. 31*). При этом упускаются из виду два других, причем на сей раз уже сугубо негативных момента. Во-первых, данная схема ведет к преумножению числа рейсов казначейских конвоев, а значит, и к пропорциональному увеличению накладных расходов, связанных с необходимостью транспортировки морем небольших сумм на значительные расстояния. Во-вторых, подавляющая часть гражданского населения союзных полисов при этом лишается (нередко на длительный срок) некой части (в отдельных случаях до половины — § 4) своих, кстати сказать, и без того зачастую весьма скудных денежных средств, что грозит самыми серьезными социально-политическими последствиями как для самих полисов, так и Афинского союза в целом.
42. Транспортировка морем значительных сумм на большие расстояния предполагает наличие специально оборудованного казначейского судна, а также усиленной его охраны.
43. По разным оценкам, речь идет о сумме в 3 или 5 драхм с одной мины (см.: *Стрелков. Ук. соч. С. 30–32*). Исходя из веса аттической драхмы и мины (4,36 г и 436 г соответственно), мы приходим к тому, что законодательно предписывалось удерживать 3 или 5% от общего объема «чужого серебра», подлежащего перечеканке.
44. Примечательно, что в соответствующей статье декрета (§ 4) не оговаривается, в какой именно храм необходимо производить отчисления. Если при этом учесть, что в Афинах было нескольких храмов Афины (причем каждый из них вел самостоятельный бюджет (см.: *Стрелков. Ук. соч. С. 38–39*), а стелы с декретом предписывалось устанавливать в союзных городах, то надо полагать, что в документе имелись в виду не центральные храмы Афины и Гефеста (как это в частности полагает А.В. Стрелков (*Ук. соч. С. 39*), а скорее храмы этих божеств в союзных полисах. Если же, наконец, принять во внимание объективную заинтересованность афинян в процветании своего главного культа (кстати, близость к нему культа Гефеста общепризнанна) во всех уголках Архэ, то из всего этого следует, что § 4 нужно рассматривать именно под таким, условно говоря, региональным углом зрения. И соответственно, фигурирующее в этом параграфе требование «принять решение касательно задолженности Афине и Гефесту» следует расценивать в качестве напоминания союзникам о необходимости совершать регулярные пожертвования в храмы этих божеств (размер которых, судя по отсутствию конкретных норм, должен был устанавливаться на местах).
45. Которую, кстати, нельзя относить на счет лакуны в самом документе — в этом месте текст декрета восстанавливается вполне надежно (см.: *Стрелков. Ук. соч. С. 28*).
46. Достаточно вспомнить о гибели флотилии Ламаха у Гераклеи Понтийской в 424 г. во время сильного шторма (Thuc. IV. 75; Diod. XII. 72. 4; Justin. XVI. 3). Если также учесть, что в античное время зимней навигации практически не существовало (Veget. IV. 39), а в черноморском регионе климатический фактор приобретает особую значимость (с его рискованным для навигации осенне-весенним периодом (*Шелов-Коведяев. Ук. соч. С. 43*), то все это подразумевает существование длительных (зачастую до полугода) перерывов в поставках сюда «афинской монеты», и тем самым фактически провоцирует понтийских членов Архэ на нарушение общесоюзного законодательства или же обрекает законопослушных на сезонные денежные кризисы.
47. Попытаемся смоделировать возникающую при этом ситуацию на примере пере-

чеканки серебра, поступавшего в Афины по форосу. Для упрощения задачи будем исходить из допущения, что объявленная вне закона монета перебивалась в наиболее крупный из регулярно выпускавшихся здесь номиналов — тетрадрахму (норма веса — 17,44 г, при аттическом таланте — 26160 г). Известно, что налогообложение в Архэ резко возросло в начале Пелопоннесской войны (*Кондра-тюк М.В.* Архэ и афинская демократия. Античная Греция. М., 1983. Т. 1. С. 337–338). Если в мирное время ежегодные поступления в союзную казну составляли, по разным оценкам, от 400 (*Паршиков А.Е.* Исследования по истории Афинской морской державы. М., 1976. С. 130) до 600 талантов серебра (Thuc. II. 13. 3), то в годы войны они достигли 1300 талантов (Plut. Arist. XXIV. 3). Если же взять в качестве рабочей цифру, названную А.Е. Паршиковым (Ук. соч. 1976. С. 152), «...не менее 1200 талантов серебра в год», то мы приходим (по итогам несложных арифметических расчетов) к ежедневной производительности монетного двора Афин примерно в 5000 тетрадрахм, и это, замечу, при непрерывной круглосуточной работе в течение одного года. Поскольку же Афины выпускали не только тетрадрахмы, но и более мелкие фракции серебра, причем не менее 6–7 номиналов (*Зограф.* Ук. соч. С. 231. Табл. IV, 2–7), значит, полученную цифру можно смело утроить. Таким образом, ежесуточная производительность афинского монетного двора должна была составлять примерно 15000 монет. Напомню, что речь идет лишь о переработке серебра, получаемого Афинами по форосу. Если же к этой цифре добавить всю массу «чужого серебра», обращавшегося на внутрисоюзном рынке (а это, как мы понимаем, цифры уже принципиально иного порядка), а также собственно афинское, добываемое в Лаврионе, то в конечном итоге мы приходим к величинам, которые иначе как астрономическими и не назовешь. Следует, наконец, учесть, что в V в. до н.э. производство монеты было не только ручным, но и, так сказать, штучным (*Зограф.* Ук. соч. С. 27–28). В этих условиях уже сам тезис о том, что монетный двор Афин был в состоянии переработать подобную массу серебра, в моем понимании, выглядит допущением из разряда заведомо нереальных.

48. *Стрелков.* Ук. соч. С. 29, прим. 20.

49. См.: *Стрелков.* Ук. соч. С. 43.

50. См.: *Стрелков.* Ук. соч. С. 46.

51. *Зограф.* Ук. соч. С. 44.

52. Весьма показательным в этом плане является то, что капитуляция Афин (в 404 г.) вызвала в интересующей нас сфере своего рода эффект домино: около рубежа V–IV вв. наблюдается массовый отказ союзников от аттического монетного стандарта (*Seltman C.* Greek Coins, 2-ed. London. 1955. P. 151).

53. *Зограф.* Ук. соч. С. 43.

54. Что касается возможности, если можно так выразиться, «протестного» сокращения эмиссионной деятельности в союзных полисах, то это положение вряд ли соответствует действительности. Думается, что здесь А.Н. Зограф оказался в плену традиционных представлений и следует за теми специалистами, которые пытались отыскать следы применения Афинского ММД в перерывах или же прекращении работы монетных дворов союзных центров. Между тем в бесперспективности этого направления убеждает более чем вековая практика тщетных попыток систематизировать разрозненные и, судя по всему, не поддающиеся классификации нумизматические данные. Иначе говоря, за каждым отдельно взятым случаем приостановки работы монетного двора того или иного центра могут стоять самые разнообразные побудительные мотивы, которые, впрочем, едины лишь в одном: все они находятся вне пределов действия Афинского ММД.

55. *Бертье-Делагард А.Л.* Материалы для весовых исследований монетных систем древнегреческих городов и царей Сарматии и Тавриды. М., 1912. С. 50–51; *Шелов*. Ук. соч. С. 39, 69–70; *Анохин*. Ук. соч. С. 20–23.
56. *Шелов-Коведяев*. Ук. соч. С. 113.
57. С моей точки зрения, в период между 413 и 410 гг. (работа готовится к публикации).
58. К этому году относится постановка комедии Аристофана «Птицы», где имеется упоминание об аналогичной псефисме «олофиксян» (см.: *Стрелков*. Ук. соч. С. 35).
59. Ср.: *Фролова*. Ук. соч. С. 346 и *Столба*. Ук. соч. С. 35–37.
60. К такому выводу впервые пришел Д.Б. Шелов (Ук. соч. С. 39): «Вопрос о том, отразилось ли каким-нибудь образом аттическое влияние на самой нимфейской чеканке, безусловно, должен быть решен отрицательно».
61. *Карышковский*. Ук. соч. С. 81.
62. Важно обратить внимание на то, что известный из этого источника трибут в один талант относится к 410 г. Если же иметь в виду, что налогообложение в Афинском союзе было возвращено в том же 410 г. (после его отмены в 413 г.), а точнее, после произошедшей в марте этого года победы афинян в битве при Кизике (см.: *Кондратьев*. Ук. соч. С. 341), то отсюда, между прочим, следует, что указанная сумма налога была начислена Нимфею не за весь 411/10 г., но лишь за вторую его половину, т.е. в трибутных списках этого года (и только этого) отражена не вся годовая ставка, а 50% от ее обычной нормативной величины (надо думать, установленной до отмены налогообложения в 413 г.). Этот нюанс снимает противоречие в размере подати между сведениями Кратера (один талант) и фрагментом № 39 плиты А 9, стк. 143 (по нумерации ATL: *Meritt B.D., Wade-Gery H.T., Mc Gregor M.F.* The Athenian Tribute Lists. I. 1939. Cambridge (Mass.)): TT N... — два таланта N[ῥιψίων?], что дает веские основания к тому, чтобы реконструировать присутствие Нимфея в списках фороса I Афинского морского союза под 425/4 г., впервые предложенное У. Келером (*Köhler U.* Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des delisch-attischen Bundes. Berlin, 1870. S. 74) и поддержанное затем рядом других исследователей (см.: *Шелов-Коведяев*. Ук. соч. С. 90–91), и соответственно, с высокой долей уверенности говорить о том, что, по меньшей мере, в период с 425 по 413 гг. Нимфей ежегодно вносил в союзную казну два таланта.
63. К такому выводу побуждает представляющийся вполне очевидным положительный внешнеторговый баланс Нимфея (как, впрочем, и всего боспорского региона (*Смекалова Т.Н.* Значение изучения состава монетных сплавов для античной нумизматики (на примере Боспора) // ДБ. 2000. 3. С. 268). Важно подчеркнуть, что в противном случае город просто не смог бы обзавестись собственным монетным двором.
64. Следует, наконец, обратить внимание на то, что бытовавшая на Боспоре монетная система является несколько более «тяжеловесной» (в сравнении с аттической). А значит, Нимфей не был заинтересован в ее дальнейшем сохранении, но, замечу, опять же в том только случае, если он рассчитывался с союзной казной собственной монетой. Таким образом, сохранение Нимфеем своей неаттической монетной чеканки может служить еще одним косвенным свидетельством в пользу того, что полис погашал свой трибут не серебром, а поставками в Афины своего продовольствия.
65. *Бертье-Делагард*. Ук. соч. С. 81–84; *Шелов*. Ук. соч. С. 52 слл.
66. *Анохин*. Ук. соч. С. 20–23.
67. Вряд ли имеет смысл приводить пространные доводы в пользу того в общем-то

бесспорного положения, что любые резкие, а тем более непродуманные действия в такой специфической сфере, как финансовая, грозят самыми непредсказуемыми, а подчас и катастрофическими последствиями для экономики в целом. Здесь же можно ограничиться лишь указанием на то, что применение ММД к Нимфею возводило дополнительные преграды для действий города на внутрибоспорском хлебном рынке, т.е. в конечном итоге приводило афинян (объективно заинтересованных в развитии нимфейской посреднической торговли) к прямо противоположному результату.

68. Худяк М.М. Из истории Нимфея VI—III вв. до н.э. Л., 1962. С. 31; Грач Н.Л. Нимфей в конце VI—I вв. до н.э. // ППЭ. Тбилиси, 1986. С. 334.
69. Кондратюк. Ук. соч. С. 337—338.
70. Существенную ясность в этот вопрос могло бы внести сопоставление налоговых обязательств Нимфея перед союзной казной с объемом ежегодных поставок нимфейского хлеба на экспорт. И хотя последняя из упомянутых величин неизвестна (как, впрочем, и оптовые цены на зерновые в этот период), но все же составить об этом некоторое представление можно попытаться в опосредованной форме, например, через оценку эмиссионного потенциала Нимфея (который, замечу, напрямую зависел от объема иноземного серебра, вырученного от реализации на внешнем рынке нимфейского хлеба). Дело, однако, серьезно осложняется тем, что данный показатель также неизвестен и, более того, является величиной непостоянной, находившейся под влиянием многих факторов, каждый из которых также варьировал, отражая перипетии военно-политической ситуации (как в самом городе, так и вокруг него), уровень текущих цен на хлеб, урожайность, степень развития внутрибоспорской посреднической торговли, соотношение объемов кизикинов и серебряной монеты, поступавших в Нимфей извне, и т.п. Тем не менее, представляется возможным сделать ряд шагов в указанном направлении (разумеется, абстрагируясь при этом от упомянутых переменных величин). Прежде всего, выразим нимфейский трибут в его же монете. Поскольку два аттических таланта (26160 г х 2) составляют 52320 г, то, исходя из нормативного веса диоболов с NYN (1,68 г — Анохин. Ук. соч. С. 23. Табл. III), получается, что сумма годового налога эквивалентна примерно 31000 диоболов нимфейского чекана. Если принять за данное, что на долю остальных номиналов (драхма и гемидиобол) приходилось около половины от общей массы чеканенного Нимфеем серебра, значит, полученную цифру нужно сократить вдвое, что составляет примерно 15500 диоболов. Так как эмпирическим путем доказано, что одним лицевым штемпелем можно было отчеканить от 15 до 20 тысяч монет (благодаря за эту справку С.А. Коваленко), следовательно, на переработку данного объема серебра нужно было затратить один лицевой штемпель диоболов. Если, наконец, согласиться с тем, что эмиссионный потенциал Нимфея вряд ли превосходил пантикапейский (примерно 1 штемпель л.с. диоболов в год (Строкин. Ук. соч. С. 333)), то получается, что эмиссионные возможности Нимфея сопоставимы с объемом его налоговых обязательств перед союзной казной. Так или несколько иначе, но важно подчеркнуть то, что по совокупности имеющихся данных можно с довольно высокой долей уверенности говорить о том, что в годы Пелопоннесской войны афиняне взыскивали с Нимфея по форосу львиную долю поставляемого им на внешний рынок продовольствия. Если же данное заключение справедливо, значит, едва ли можно сомневаться в том, что Нимфей был способен чеканить собственную монету лишь до возложения на него упомянутого и, надо признать, довольно тяжелого налогового бремени.
71. См.: Кузнецов. Ук. соч. С. 110.

72. *Карышковский*. Ук. соч. С. 81.
73. Уместно заметить, что в области выпуска двусторонней «художественной» монеты на Боспоре Нимфей способен составить достойную конкуренцию Пантикапею: монеты последнего с «Аполлоном и бараном» увидели свет, по всей вероятности, ок. 433/2 г. (*Мельников О.Н.* Боспорская государственность VI — начала IV вв. до н.э. по данным нумизматики // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья: сб. науч. материалов IV Боспорских чтений. Керчь, 2003. Табл. I; *Строкин*. Ук. соч. С. 332–335). Более того, вопреки традиционным представлениям, можно предполагать, что примером для подражания нимфейским монетариям послужили не эти монеты, а скорее продукция их афинских коллег. Кстати, высокие художественные достоинства нимфейского серебра с легендой NYN (*Шелов*. Ук. соч. С. 33) наводят на мысль, что над изготовлением штемпелей мог работать квалифицированный афинский мастер.
74. Что, в общем-то, соответствует скромному набору имеющихся в наличии лицевых штемпелей диоболов — 4 экз. (*Фролова*. Ук. соч. С. 346).
75. *Мельников*. Ук. соч. 2001. С. 413, 415.
76. *Строкин*. Ук. соч. С. 356.
77. Доводы в пользу фанагорийской атрибуции монет с АПОЛ см.: *Строкин*. Ук. соч. С. 360 слл.
78. *Строкин*. Ук. соч. С. 367–369.

COINS WITH THE LEGEND NYN: CHRONOLOGY OF THE COINAGE

V.L. Strokin

The author casts doubt on validity of a traditional view on the Athenian monetary decree (IG. II. 1453), placing emphasis to the fact that this document had not been directed on monopolization of silver coinage in the First Athenian Sea union. But the decree had the overall objective of distribution the attic monetary-metrological standard among all its members. Therefore it is necessary to search for traces of implementing this law into effect not in the hold up of a mint or any union center, but in the move of the production into the attic monetary standard. The author thinks that the law was not applied to Nymphaeum because of a specific military-political and economic situation. Coinage with a legend NYN was carried out in about 435–425 BC and stopped in first years of Peloponnesian war in connection with the increase of the taxation and toughening free bread trade. These reasons brought to the end the inflow of non-standard import silver which served as raw monetary material in Nymphaeum.



Восточное Причерноморье

© 2009

О.В. Маан

ЭТНОГЕОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АБХАЗИИ В АНТИЧНУЮ ЭПОХУ

В античный и раннесредневековый периоды территория Юго-Восточной Абхазии (совр. Гальский и Очамчирский районы) входила в ареал древнеабхазского политического образования Апсилии, занимавшей в I–VIII вв. центральную и восточную часть современной Абхазии. Центр ее находился в Цебельдинской долине, между 15 и 35 километрами Военно-Сухумской дороги. Позднее административный центр Апсилии переместился к юго-западу, в средневековый Севастополь – Цхум (древние Диоскуриада – Себастополис)¹.

Как известно, ценные сведения по этногеографической картине Абхазии, в том числе ее юго-восточной части в античную эпоху, содержатся в «Естественной истории» Плиния Секунда (24–79 гг. н. э.), который для описания причерноморских стран пользовался перилами и дорожниками, составленными Артемидором Эфесским и Исидором Харакским, а также официальными римскими дорожниками, бытовавшими в I в. н. э.².

Плинию принадлежит как наиболее конкретная локализация проживавших на территории Юго-Восточной Абхазии племени кораксов, так и первое упоминание апсиров, что является самым ранним свидетельством вообще об абхазах³.

О кораксах Плиний Секунд сообщает: «... и кораксы с колхийским городом Диоскуриадой...»⁴, из чего следует, что кораксы, наряду с верховьями Дискуриады, частично были расселены и по морскому побережью, являясь в то же время жителями вообще бассейна реки Кодор. В литературе уже обращалось внимание на то, что абхазы называют Малый Кодор (Кудры) вторым наименованием Куараш (абх. Куараш), по созвучию с которым античные авторы и называли ее Кораксом⁵.

Ведя свое перечисление племен с юго-востока в северо-западном направлении, Плиний помещает апсиров в следующем контексте: «...через область суанов с Кавказа течет река Хоб. Далее – Раон, область Кегритика, реки: Сигания, Терс, Астелф, Хрисоррой, племя абсиров, крепость Себастополис...»⁶.

Таким образом, согласно Плинию, возле реки Хоб и Раон находилась область Кегритика, соответствующая мегрельскому Эгриси (Лазика), а в районе

Хрисоррея и города Севастополиса упоминаются апсилы. Что касается названий рек, приводимых Плинем, то они, как будет показано ниже, в основном тождественны топонимам Арриана, то есть река Хоб соответствует Ингуру Сингания (Сингам) — Окум, Терс (Тарсур) — Моква, Астелф (как считают, это северное устье Кодора), Хрисоррей (отождествляется с Келасуром или Гумистой)⁷.

Основное значение в деле локализации этногеографических названий, располагавшихся вдоль побережья исторической Апсолии, имеют сообщения римского полководца и ученого Флавия Арриана (131–137 гг. н. э.), на которого по повелению императора Адриана была возложена задача проверить боеготовность расположенных в Восточном Причерноморье римских укреплений (Апсар, Фазис, Севастополис). О результатах своего путешествия Арриан предоставил императору отчет в специальной докладной записке — «Перипл Эвксинского Понта», содержащей подробный маршрут плавания с перечислением народов Восточного Понта и указанием расстояний между устьями рек и останками судов.

Перипл Арриана на протяжении веков (как в начале н. э., так и всего средневековья) служил как бы руководящим справочником-путеводителем для всех, кто только предпринимал с той или иной целью объезд Восточного Причерноморья⁸.

Наиболее интересная часть описания Аррианом своего путешествия, путь от Фасиса (Риони) до Диоскурии (Сухума), не раз была цитирована в литературе, тем не менее приведем ее и мы, поскольку она имеет непосредственное отношение к рассматриваемым нами вопросам.

Арриан писал: «...Отправившись от Фасиса, мы миновали судоходную реку Хариент (расстояние) между ними девяносто стадиев: от берега Хариента (проплыв) еще девяносто стадиев, въехали мы в реку Хоб, где и стали на якорь. После Хоба мы миновали судоходную реку Сингам: она отстоит от Хоба не более чем на двести десять стадиев. За Сингамом следует река Тарсур: между ними 120 стадиев. Река Гипп отстоит от Тарсура на сто пятьдесят стадиев, от Гиппа — (река) Астелеф на тридцать стадиев. Миновав Астелеф, мы раньше полудня прибыли в Севастополь, двинувшись от Хоба, в ста двадцати стадиях от Астелефа...»⁹.

Л.А. Ельницкий, посвятивший специальную статью вопросам локализации географических пунктов, упоминаемых Аррианом, считает, что река Хоб должна сопоставляться с современным Ингуром, Сингам — с общим устьем Окума и Эрисцари, Тарсур — с Моквой, Гипп — с Кодором, а судоходный Астелеф — с какой-то речкой западнее устья Кодора¹⁰.

И в дальнейшем В. В. Латышев, М. П. Инадзе, Н. Ю. Ломоури¹¹, на основе критического анализа сведений Фл. Арриана, а также мнений К. Мюллера, Ф. Дюбуа де Монпере, Ф. Бруна и др., аналогичным образом отождествляют гидронимы Арриана с реками современной Юго-Восточной Абхазии (Хоб-Ингур, Сингам — Окум, Тарсур — Моква, Гипп — Кодор, Астелеф-ручей Дранда, Диоскурия и крепость Севастополь — Сухум)¹².

Нетрудно заметить, что Арриан, как и ранее Плиний, в своем перечне географических объектов Апсолии не упоминает один из наиболее значительных (наряду с Севастополисом и Питиунтом) античных полисов Восточного При-

черноморья — Гиенос (совр. Очамчира). По результатам археологических раскопок можно считать твердо установленным, что Гиенос в I—II вв. н.э. уже прекратил свое существование, а его возрождение относится к IV—V вв.¹³.

В Перипле Арриан называет и прибрежные политические образования апсиров, абазгов и санигов. По его сообщению, апсилы локализовались севернее лазов¹⁴. Арриан называет апсильного басилевса Юлиана, утвержденного на царство императором Траяном. К сожалению, Арриан не приводит конкретных границ между отдельными образованиями региона («мы проехали мимо следующих народов» — указывает сам автор), так как его прежде всего интересовало население в непосредственной близости от только что основанных римских крепостей. Правда в отношении санигов, как будто сказано, что в их «земле... лежит Севастополь»¹⁵. Между тем, к западу от Питиунта Арриан упоминает реку Абаск (совр. р. Бзыбь) несомненно указывающей на район расселения абасгов (В.В. Латышев в примечании к этой реке также указывает, что «наименование этой реки не может быть оторвано от имени племени абасков или абасгов»). Поскольку абазги являлись восточными соседями санигов (в этом же районе абазгов помещал позднее и Прокопий Кесарийский), то локализация Диоскуриады — Севастополиса на территории санигов, по мнению Ю.Н. Воронова, должна быть объяснена какой-то традицией, некогда объединявшей все население региона¹⁶. Такая ситуация, вместе с тем, может быть объяснена и простой ошибкой Арриана или поздних переписчиков рукописи. Поэтому правильнее было бы считать, что саниги с юго-востока по р. Бзыбь граничили с абазгами; у восточной границы абазгов лежал город Севастополь. От него далее простирались земли апсиров. Южная апсильская граница, по мнению С.Н. Джанашиа, доходила до р. Хоба (Ингура). Затем начиналась «земля лазов, которая простиралась приблизительно до района р. Хоба»¹⁷. Правда, археологические материалы свидетельствуют, что ареал распространения апсильской культуры переходил и р. Ингур, так как чхороцуские изделия (на левом берегу р. Ингур) из кремационных захоронений I—III вв. принадлежат апсилам¹⁸.

Примерно такая же ситуация наблюдается и позднее. Например, грузинский автор XI в. Джунашер сообщает, что границей Абхазии и Грузии в его время была Эгрис-цкали. Об этом же говорит его указание о том, что в V веке греки (византийцы) выступив из Абхазии «заняли (территорию) от Эгрис-цкали до Цихе-Годжи»¹⁹ (древн. Археополь, совр. Нокалакеви). Следует отметить, что наименование Эгриси (Эгрис-цкали) легко отождествляется с совр. названием р. Ингур, которую абхазы и ныне называют Егры. Необходимо однако учитывать, что названием Эгриси в ее узком, этническом значении первоначально обозначалась область Егер в низовьях реки Чорох, а затем по мере продвижения мегрело-чанских племен на северо-запад, она охватывала территорию до реки Риони, и позднее до Ингура. Соответственно, «кочевал» и гидроним Эгрис-цкали, обозначавший в начале Чорох, затем Риони, а позднее — Ингури²⁰.

Название же Егры (по абх. Гыртвыла) отождествляется с наименованием страны Мегрелии и ее жителями — мегрелами (агыруаа). Это вытекает также из почти полной идентичности гидронимов Егры и Ингур, причем элемент «н» является, согласно нормам мегрельского языка, позднейшим наращиванием.

На карте, составленной В.В. Латышевым на основании латинских источников, апсилы занимали территорию от Диоскурии до реки Ингур²¹. На карте I-VI вв., прилагаемой к учебному пособию «История Грузии», между ущельями рек Ингура и Риони (у Кутаиси) помещена Лазика²². Таким образом, письменные источники, а также данные археологии свидетельствуют о раздельном существовании с первого до начала шестого века н. э. Апсильского «царства» и примыкавшего к их юго-восточным и вообще пределам современной территории Абхазии Лазского царства²³.

Как сказано, локализация Аррианом интересующих нас рек соответствует топонимам Плиния. Но у Плиния между реками Хоб и Сигания указана «лишняя» река Роан (которая локализуется недалеко от р. Ингур). Последнюю же перед Себастиополем-Сухумом реку Хрисоррой, другими авторами не упоминаемую на Кавказе, Томашек предполагает идентичной называемому Плинием Антемунту или Харесу Страбона, реке, текущей возле города Диоскуриады, и отождествляет ее предположительно с речками Келасур или Гумиста современных карт²⁴.

«Хрисоррой» с греч. переводится как «золотая»²⁵. Богатства Колхиды древние греки связывали, как известно, с добычей там золота, издавна привлекавшей их, и о чем еще в начале н. э. рассказывал Страбон. Проявления золота действительно отмечены в верхнем течении Кодора (по рр. Джампал и Кодор²⁶) — у юго-восточного меридионального отрога кавказского хребта (Абхазо-Сванетского), являющегося водоразделом бассейна рек Кодора и Ингура. Поэтому «Хрисоррой», видимо, может быть увязан с Кодором (при этом, «Хрисоррой» не обязательно понимать буквально, а в том смысле, что это была вообще река «дающая прибыль», «золотая жила»).

На идентификацию Хрисоррой с Кодором, как будто дает основание думать и следующая цитата из перипла Арриана: «...от Хариента проплыв еще 90 стадиев, въехали мы в реку Хоб, где и стали на якорь. А почему мы остановились и что здесь сделали, это объяснит тебе латинское письмо». На счет того, чем занимался правитель Каппадокии в устье Хоба-Ингура, существуют различные предположения. Одни исследователи полагали, что Арриан предпринял там строительство нового укрепления и связывали его с упоминаемым в этом районе Птолемеем городом Неаполисом, другие предполагали, что он занялся организацией добычи золота²⁷. Второе предположение представляется более вероятным, и Арриан вполне мог организовать здесь добычу золота, так необходимого римской казне²⁸.

Следуя контексту описания Плиния, вначале он называет р. Хрисоррой, затем апсиль и город Себастиополь, что предполагает их расселение в районе реки Кодор и г. Сухума. Тогда как, если идентифицировать Хрисоррой с Келасур или Гумистой, то получается, что апсилы локализовались в районе Келасура — Гумисты и Сухума, что несколько противоречит сообщениям тех же античных авторов, которые указывают основное географическое местоположение апсиль (а ранее кораксов) в районе Кодора.

Если Плиний перед Себастиополем называет реки Астелф и Хрисоррой, то у Арриана вначале следует Гипп, а затем Астелеф. Л. А. Ельницкий и другие авторы увязывают Гипп с Кодором. Вместе с тем Гипп (греч. «конь») по своему

значению соответствует р. Цхенис-цкали, что с груз. яз. переводится как «лошадиная (конская) река».

Указанная река локализуется (протекает к северо-западу от реки Моква (см. напр. «Брульенную карту Абхазии» 1814 г.). Между тем Гипп, по смыслу соответствующий р. Цхенис-цкали, протекает на территории центральной Колхиды и является притоком р. Риони (древний Фасис). У Плиния читаем: «... в Фасис с разных сторон впадают большие реки Гипп и Кианей» (последняя река признается тождественным р. Техури)²⁹. По В.В. Латышеву, р. Гипп не следует смешивать с одной маленькой рекой — притоком Фасиса³⁰.

По мнению Ш.Д. Инал-Ипа, название Цхенис-цкали появляется в Абхазии только в феодальный период и имеет свой абхазский прототип — Ачдзы (Ачѣы), с тем же значением (ачы — «лошадь», адзы — «вода»,³¹ то есть здесь имела место калька соответствующего абхазского первоисточника. Топонимист В.Е. Кварчия утверждает, что населенный пункт Цхенис-цкали у одноименной реки в прошлом назывался Чабырхуа³². Предполагается, что по созвучию с Ачдзы, топоним Чабырхуа неправильно был переведен как «конская вода» (Ачдзы), что попало и в греческий как Гипп. Впоследствии, в XVII в., в период прохождения политической границы Мегрелии по р. Кодор, этот топоним (Чабырхуа-Ачдзы) был переведен на мегрельский как Цхенис-цкали³³.

Исследователи, занимавшиеся локализацией топонимов, приводимых Аррианом, определяли длину стадиям, указанным в перипле, самым различным образом: 157,7 м, 178 м, 185 м, 197 м, 200 м. Такой разнотой в расстояниях порождал множество различных точек зрения. Использование различных стадий при расчетах, приводило, разумеется, к значительным расхождениям. В настоящее время можно считать установленным, что стадий Арриана равен примерно 157 м³⁴.

По Арриану, река Хоб (Ингур) отстояла от Сингама (Окума) «не более чем на 210 стадиев», что составляет 32–33 км. В наше время расстояние по морскому пути от современного устья Ингура до устья Окума доходит до 28 км, то есть у Арриана на 4–5 км больше. От Сингама до Тарсура (Моквы) Арриан дает 120 стадий, что равняется 18–19 км. Нынешнее расстояние по морю от устья Окума до устья Моквы также доходит до 18 км. От Тарсура до Гиппа (Кодора?) Арриан дает 150 стадий или 23–24 км. Нынешнее расстояние по дорожной карте и по морю от р. Моква до совр. русла Кодора (у Кодорского шоссе моста) 26–27 км. При этом, если допускать, что Гипп это Цхенис-цкали (к северо-западу от р. Моква), как предлагают некоторые исследователи, то расстояние от него до Астелефа (Скурчи или Кодора) увеличивается на 23–24 км, то есть почти на расстояние, указываемое Аррианом от Тарсура (Моквы) до Кодора. Однако, видимо, нельзя допускать столь существенную неточность автора перипла. Тем более, что периплы были основным руководством для мореплавания и содержали в себе сведения, основанные на богатом опыте моряков, накопленном в результате многолетних плаваний. Нет также оснований предполагать о резком изменении береговой линии. На карте «Понт Эвксинский и Кавказ в римскую эпоху» В.В. Латышева, у Кодорского мыса также указан «Hippius»³⁵.

Отождествление Гиппа с Кодором подтверждается и дальнейшими сведениями перипла Арриана.

За Гиппом-Кодором у Арриана указана река Астелеф. Одни исследователи отождествляют Астелеф (Астелф) с «северным устьем Кодора или «какой-то речкой западнее устья Кодора», другие — «с ручьем Дранды». Действительно, в районе Дранды, т. е. на правом берегу Кодора и сейчас протекает речка под названием Скурча, там же, на морском берегу находится и одноименная местность. В то же время, речка Скурча (точнее две речки Скурчи) протекает и к востоку от Кодора (здесь же и местность Скурча). «В настоящее время, — писал К.Д. Мачавариани по этому поводу — два разных места носят название «Скурча»: одно из них находится на левом берегу Кодора, а другое — на правом», и у одного и другого места имеются небольшие заливчики³⁶. Таким образом, на правом берегу и левобережье Кодора находятся одноименные местности и речки Скурча, чем пользовались, главным образом, жители верховьев Кодора (цельбинцы) для удобства в торгово-экономических, военных и других целях³⁷.

Гипп отстоял от Астелефа на 30 стадий, то есть около 5 км (4,710 км). Расстояние и по суше, и по морю между основным (в прошлом) руслом Кодора (Мал. Кодор) и протекающей от нее к западу речкой Скурча (в районе Дранды) составляет около 4 км. Что касается расстояния от устья Мал. Кодора до реки Скурча (к востоку от Кодора-условно Восточная Скурча — 1), по дорожной карте оно доходит почти до 7-8 км. Если плыть по морю, исходя из современного состояния морского берега, это расстояние доходит до 9 км. По сухопутью расстояние от Мал. Кодора до протекающей еще южнее другой реки Скурча (Восточная Скурча-2) доходит до 11-12 км, а по морю — 13 км. Тридцать стадий Арриана соответствует расстоянию между р. Кодором (у современного шоссе-моста) и Восточной Скурчей — 1 (между прочим, именно на это русло Скурчи, как на основное на левобережье Кодора, указывал в первой половине XIX века Дюбуа де Монпере — у него это русло называется Мармал или Искурия (Скурча)³⁸.

В целом, как мы видели, на морском пути от Ингура до Кодора у Арриана расхождения в расстояниях на 4-5 км, что вполне приемлемо, учитывая изменчивость русел рек. Следует учитывать и то, что расстояния тогда определялись приблизительно (визуально). Эти незначительные несоответствия, возможно, объясняются и изменением береговой линии³⁹.

Миновав Астелеф, римский корабль раньше полудня прибыл в Севастополь, располагавшийся в 120 стадиях от Астелефа⁴⁰. По дорожной карте от Кодора до Сухума 22-23 км. Морской путь короче на 3-4 км, то есть от Кодора до Сухума (Беслетки) расстояние составляет около 19 км, что соответствует 120 стадиям Арриана.

Таким образом, согласно периплу Арриана, за Гиппом-Кодором следует р. Астелеф-Скурча. Однако природно-географическая ситуация в районе низовья Кодора свидетельствует, что в действительности речь идет о р. Скурча не к западу, а к востоку от Кодора. Во-первых, р. Скурча на правом берегу Кодора в рассматриваемый период, согласно геологическим данным, являлась притоком Кодора, почему ее нельзя отождествлять с самостоятельной рекой. Кроме того, Астелеф как приток Кодора мореплаватели в то время вообще могли не видеть из-за покрывавшего побережье густого и высокого леса. Тогда как р. Скурча (к востоку от Кодора), напротив, была видна с берега, так как она впадала в море

(озеро). Чрезвычайно важно в этой связи свидетельство анонимного автора V века, который отмечает, что р. Астелеф в его время называлась «Еврипом», что означает «вход судов». По поводу локализации Астелефа-Еврипа Н. Ломоури пишет, что «Вслед за Гиппом, т.е. Кодором, Арриан называет реку Астелеф (у Плиния, Астефос), которая отстояла от Гиппа всего на 30 стадиев, т. е. около 5 км и, что с первого взгляда кажется непонятным, для чего понадобилось Арриану называть столь незначительную речку... Однако и это обстоятельство находит себе объяснение. Аноним V века отмечает, что река Астелеф в его время называлась «Еврипом», что означает «вход судов»... Это обстоятельство... должно, как нам кажется, указывать на какое-то особое значение этой реки. Поскольку р. Кодор ввиду ее быстрого течения и разветвления дельты не могла быть использована для стоянки судов, Арриан, надо полагать, должен был искать где-либо поблизости пригодное для этой цели место. Таковым могло являться именно устье р. Скурча, речка эта у впадения в море достаточно глубока, и, кроме того, берег здесь образует небольшую, но удобную для стоянки судов бухту»⁴¹. Действительно, недалеко расположенное Скурчинское озеро, в которое впадала речка Скурча, могло играть роль внутренней гавани. На озере-гавани вплоть до недавнего времени прослеживались следы соединения канала с морем. Нужно при этом иметь в виду, что под озером-гаванью, соединенным в античную эпоху каналом с морем, следует подразумевать не современное Скурчинское озеро (у мыса Искурия, образовавшееся, по словам старожилов, в результате добычи нерудных материалов), а расположенное восточнее и недалеко от него, ныне более маленькое озеро — в центральной части залива. На этот счет имеется и свидетельство А. Фадеева. Указывая, что в этих местах располагался рынок, он далее писал: «Этот рынок был расположен на восток от Кодорского мыса на берегу небольшой бухты, соединенной узким каналом с маленьким озером, представляющим как бы вторую внутреннюю бухту»⁴².

Таким образом судоходный Астелеф соответствует не «северному устью Кодора» и «речке западнее устья Кодора», а наоборот, р. Скурча к востоку от Кодора — в районе мыса Искурия и Скурчинской бухты. В том, что под Астелефом-Еврипом имелась в виду именно Восточная Скурча свидетельствует и следующий факт и вообще весьма важное свидетельство о развитии судоходства в этом районе. Совместная экспедиция Абхазского института и Института археологии РАН при участии Ю.В. Горлова, В.В. Бжания, Д.С. Бжания и автора этих строк осенью 2003 г. выявила в районе Восточной Скурчи следы другого, более значительного судоходного канала, идущего от берега моря наискосок вглубь села Адзюбжа. Общая длина только выявленного экспедицией канала достигает почти до 2 км, при ширине около 10 м⁴³.

Суммируя вышеизложенное, можно также полагать, что физико-географические условия способствовали тому, что левобережье Кодора и район Скурчинской бухты в античный период являлся первоначально заселенной территорией. Сказанное подтверждается тем, что все архаические поселения, известные в районе дельты Кодора, расположены исключительно на левобережье реки: на правом берегу Кодора античные поселения не зафиксированы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Воронов Ю.Н.* Древняя Апсилия. Сухум, 1998. С. 3.
2. *Латышев В.В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. №2. С. 856.
3. При этом следует заметить, что племенное название одного из аборигенов северо-восточной части Малой Азии «абешла», по И.М. Дьяконову, вполне «может быть истолковано как принадлежащее к языку адыгской группы» и сравнивает при этом «а-бешла» с а-псуа, а-апш-уа, то есть с самоназванием абхазов (*Инал-Ипа Ш.Д.* Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 372). Если и имя сына колхидского царя Апсирта-одного из центральных персонажей сказания об аргонавтах связано с самоназванием абхазов (апсуа), то это также дает основание утверждать, что выделение абхазов (в частности апсильов) как отдельного этнического массива со своим особым наименованием произошло еще задолго до античной эпохи.
4. *Латышев.* Ук. соч. С. 858.
5. См. *Маан О.В.* К вопросу о племени кораксов // XIV Итоговая научная сессия Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии (24-26 апреля): тезисы докладов. Сухум, 2001. С. 31-32.
6. *Латышев.* Ук. соч. С. 858.
7. Там же.
8. *Меликсет-Бек Л.М.* По следам Перипла Арриана // Труды АИЯЛИ. XXX. Сухуми, 1959. С. 106.
9. *Латышев В.В.* Известия древних писателей греческих и латинских... Т. 1. СПб., 1890. С. 221; *Воронов.* Древняя Апсилия... С. 41; *он же.* Колхида на рубеже средневековья. Сухум, 1998. С. 19–20.
10. *Ельницкий Л.А.* Из исторической географии древней Колхиды // ВДИ. 1938. № 2 (3). С. 314–315.
11. *Латышев.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе... С. 396-397; *Инадзе М.П.* К истории Грузии античного периода (Флавий Арриан и его сведения о Грузии): автореф. канд. дис. Тб., 1953. С. 16; *Ломоури Н.Ю.* Из исторической географии древней Колхиды // ВДИ. 1957. № 4. С. 97-107.
12. *Воронов.* Ук. соч. С. 42.
13. Кстати, в рассматриваемой период на развалинах Гиеноса и вплоть до VII в. н. э. находилось небольшое поселение апсильов, связанное с существовавшей здесь стоянкой римско-византийских кораблей (*Воронов Ю.Н.* В мире архитектурных памятников Абхазии. М., 1978. С. 119).
14. *Латышев.* Известия древних писателей... // ВДИ. 1948. №2. С. 270.
15. *Латышев.* Ук. соч.
16. *Воронов.* Древняя Апсилия... С. 43.
17. *Джанашиа С.Н.* Труды. Тб., 1959. Т. 3. С. 23.
18. *Хоштария Н.В.* Цихисдзири. Тб., 1962. С. 22 (на груз. яз.).
19. *Амичба Г.А.* Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников. Текст, перевод, предисловие, примечания. Тб., 1988. С. 45.
20. *Гумба Г.Д.* Об истоках исторической концепции грузинского историка XI века Леонтий Мровели // Абхазоведение. Сухум, 2003. Вып. II. С. 120-126.
21. *Гунба М.М.* Абхазия в первом тысячелетии н. э. Сухуми, 1989. С. 140.
22. *Бердзенишвили Н.А. и др.* История Грузии. Т. I. С древнейших времен до 60-х годов XIX века. Тб., 1962.
23. В то же время С.Н. Джанашиа, М.П. Инадзе, Н.Ю. Ломоури, Д.Л. Мусхелишвили, основываясь на данных Прокопия о том, что апсилы являются «давнишними

подданными лазов», считают, что Апсилия была включена в политические рамки Лазики еще в IV веке (См.: *Воронов*. Древняя Апсилия... С. 54). З.В. Анчабадзе выражал сомнение в том, что Апсилия даже в VI в. была полностью подчинена Лазскому царству, так как «Лазики и Апсилия не составляли, строго говоря, единого государственного целого» (*Анчабадзе З.В.* История и культура древней Абхазии. М., 1964. С. 207). Но, как полагает Ю.Н. Воронов, мнение которого мы разделяем, включение Апсилии в рамки Лазского царства не могло произойти раньше 20-х годов VI века, когда окончательное оформление приняла зависимость Лазики от Византии (*Воронов*. Древняя Апсилия... С. 55. См. впрочем, противоположную точку зрения: *Гунба М.М.* Абхазия в первом тысячелетии... С. 157–175). Что же касается предполагаемого физического присутствия лазов в Юго-Восточной Абхазии (Апсилии) по побережью между современными Ингуром и Кодором, то на этот предмет в источниках также нет каких-либо указаний до середины VI века, когда присутствие представителей лазской знати впервые фиксируется Прокопием в Цебельде (вдовствующая лазская царица Феодора с вероятной свитой, магистр лазов Тердет, приведший туда персов), что однако, находит объяснение в политических перипетиях того времени.

24. *Латышев В.В.* Известия древних НВДИ. 1949. №2. С. 290.
25. *Соловьев Л.Н.* Диоскурия-Севостополис-Цхум // ТАГМ. Сухуми, 1947. Вып. 1. С. 109.
26. *Соловьев*. Ук. соч. Там же: *Воронов Ю.Н.* Тайна Цебельдинской долины. М., 1975. С. 70.
27. *Латышев*. Известия древних... С. 269; *Агбунов М.В.* Античная лоция Черного моря. М., 1987. С. 77.
28. *Агбунов*. Ук. соч. Там же.
29. *Латышев*. Известия древних писателей... // ВДИ. 1949. № 2. С. 289.
30. *Латышев*. Известия... С. 269.
31. *Инал-Ипа Ш.Д.* Ступени к исторической действительности. Сухум, 1992. С. 99–100.
32. *Кварчия В.Е.* Топонимика Абхазии. Сухум. 2002. С. 104–105 (на абх.яз.).
33. Там же.
34. *Агбунов*. Античная лоция... С. 14–15.
35. См. карту в кн.: *Латышев*. Известия... Т. II. Латинские писатели. СПб., 1904. Вып. 1.
36. *Мачавариани К.Д.* Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу. С историко-этнографическим очерком Абхазии. Сухум, 1913. С. 226.
37. *Маан О.В.* Очерки истории и культуры населения низовьев реки Кодор. Сухум, 2004. С. 14–15.
38. *Дюбуа де Монпере Фредерик*. Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми, 1937. Т. 1. С. 150.
39. В настоящее время, как известно, идет общая тенденция наступания моря, хотя этот процесс и не повсеместен; циклически происходит как регрессия, так и трансгрессия. Опускание берега, в свою очередь приводит к опусканию базисной линии рек, особенно в устьевой части, что приводит к более интенсивному повышению разрушительной способности рек, и в конечном счете к повышению объема выносимого каменного материала. Другими словами, общая трансгрессивная характеристика береговой линии в устьевой части вызывает обратную реакцию у больших рек, в результате чего опускание берега компенсируется усиленным выносом речного материала или же наблюдается картина регрессии, то есть нарастания берега. Однако подобную тенденцию в устьевой части Кодора приходится

исключить по причине того, что огромное количество каменного материала, выносимого рекой, которое могло в некоторой степени компенсировать опускание берега, в основном поглощается подводными каньонами, расположенными у устья реки (здесь находятся шесть каньонов; глубина основного каньона от 20 до 100 м (см. карту: Черное море. Кавказский берег. От мыса Пицунда до порта Батуми. Масшт. 1:2000000. Перв. Изд. 17 — III — 1989 г.). Поэтому следует согласиться с Л.Н. Соловьевым в том, что в целом береговая полоса, в частности район дельты Кодора, и в особенности ее восточная часть подвержена опусканию (Соловьев Л.Н. Диоскурия-Севастополис... С. 99-100). Следовательно, во времена Арриана судам приходилось следовать более извилистой береговой линии и огибать мысы более значительные, чем в наше время. В целом, для береговой полосы мы должны допускать природно-географические изменения, связанные с повышением уровня моря, в какой-то степени влиявшие на несоответствия между сведениями древних авторов и современными данными. Согласно данным коллективной монографии «Природа Абхазии», «сейчас юго-восточная часть побережья испытывает погружение». Скорость его, например в Очамчире достигает до 4 мм в год (Куфтырева Н.С., Лашихия Ш.В., Мегладзе К.Г. Природа Абхазии. Сухуми, 1961. С. 65). Согласно же новым данным Управления по геологии, геодезии и картографии Абхазии, погружение Причерноморской низменности в год составляет 4-6 мм. Амплитуда же суммарного погружения прибрежной полосы за последние 2,5-3,0 тыс. лет оценивается в 3-4 м (Поротов А.В., Горлов Ю.В., Балабанов И.П., Болиховская Н.С., Кайтамба М.Д. К палеогеографии Восточного Причерноморья в античную эпоху // ПИФК. Москва-Магнитогорск, 2003. Вып. XIII. С. 203). При этом, по мнению покойного геолога М.В. Антелава (устное сообщение), в некоторых местах идет воздымание берега до 2 мм в год. М.В. Антелава не исключает, при интенсивном наступлении моря, возможность через несколько веков соединения моря со Скурчинским озером и образования бухты. Вместе с трансгрессией, географические изменения произошли и в древних дельтах. Здесь еще в древнегреческий период перемещались устья рек, исчезали и появлялись новые рукава. Произошедшие изменения также влекли за собой определенные последствия.

Исходя из 2-километрового выступа Гумистинского мыса в раннеантичное время (Трапиш М.М. Труды. Древний Сухуми. Сухуми, 1969. Т. 2. С. 212-213) геологи полагают, что в тот же период Кодорский мыс вдавался в море на расстояние полутора километров дальше, чем современный берег (устное сообщение Н. Заграчева). Что касается самой реки Гумиста, то она, как известно, в тот же период впадала в море в районе современного Сухума, и постепенно ее русло переместилось на 6 км к западу (Соловьев. Диоскурия-Севастополис... С. 100). А река Кодор (основное ее русло) впадала в море западнее (примерно на 5-6 км) ее современного русла. (Согласно «Квартирной карте Абхазии» 1843 г. основное русло Кодора в тот период впадало в море даже западнее Дранды). Следовательно, древние дельты рек Кодора и Гумисты располагались ближе друг к другу, а расстояние между выступами мысов сокращалось до 13-16 км, то есть на расстояние примерно как от нынешнего сухумского маяка до населенного пункта Агудзера.

40. На пути от Гиппа вплоть до Астелефа и Диоскуриады, — пишет Арриан, — нам были видны Кавказские горы, по высоте ближе всего подходящие к Кельтическим Альпам: нам показывали одну вершину Кавказа — имя вершины Стробил, — на которой, как передает мифы, Прометей был повешен Гефестом по приказанию Зевса (Латышев. Известия... // ВДИ. 1948. № 1. С. 270-271). Арриановскую вершину Стробил исследователи отождествляют с Эльбрусом, однако, не исклю-

чено, что на самом деле мы здесь имеем дело, правда, с более скромной, но значительно лучше видной с моря при каботажном плавании и воспетой в легендах абхазской вершиной Ерцаху или Панавским хребтом — одним из южных отрогов Большого Кавказа, находящимся на территории исторической Апсилии. У подножья Панавского хребта расположена пещера, где, согласно легенде, был заточен по велению бога абхазский двойник Прометея — Абрскил. По мнению Ш.Д. Инал-Ипа, созвучие топонимического названия Стробил с именем Абрскил также, может быть, является не случайным (*Инал-Ипа Ш.Д.* Вопросы этно-культурной истории. С. 231).

41. *Ломоури Н.Ю.* Из исторической географии древней Колхиды... С. 104.
42. *Фадеев А.В.* Краткий очерк истории Абхазии. Сухум, 1934. С. 129.
43. См.: *Маан О.В.* Абжуа. Историко-этнологические очерки Очамчирского района Абхазии. Сухум, 2006. С. 307.

ETHNOGEOGRAPHICAL SITUATION IN SOUTH-EAST ABKHAZIA DURING ANTIQUITY

O.V. Maan

During the antique and the early Middle Age periods the territory of the South-East Abkhazia belonged to the area of Apsilia ancient political formation, occupying the central and east part of modern Abkhazia in the 1st — 8th centuries. The conclusion is made during the antique period the left bank of Kodor and the Skurchinsky bight areas were originally populated territories. It proves to be true by the fact that all archaic settlements known in Kodor deltas, are located only on the left bank of the river; there are no antique settlements fixed on the right bank of Kodor.



Племенной мир

© 2009

А.В. Епимахов

БРОНЗОВЫЙ ВЕК ЮЖНОГО УРАЛА: ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СТАБИЛЬНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА*

Бронзовый век Урала имеет длительную историю изучения, однако большинство работ ориентировано на решение вопросов культурогенеза, а также уяснение относительной и абсолютной хронологии культур и типов. Реконструкция основ хозяйственной жизни и системы социальных отношений встречается гораздо реже, несмотря на то, что первые опыты относятся к середине прошлого века¹. Традиция таких исследований никогда полностью не прерывалась, но лишь в последние годы ознаменовались попытками обобщения большой совокупности материалов². Обращение к данной тематике связано не только с процессом накопления фактического материала, но также с отходом от догматического варианта марксистской теории и поиском новых объяснительных моделей. Последние формулировались в основном в западной литературе с опорой на кросс-культурные исследования и отдельные этнографические параллели³. Попытки прямого переноса теоретических моделей на археологические материалы оказались убедительными в очень разной степени⁴. В этой связи есть смысл вернуться к археологическому источнику.

Основанием для выводов обычно служат основные параметры археологических памятников — площадь, структура, состав находок и пр. Для ряда построений используются заключения специалистов смежных дисциплин: антропологов, зоологов, палеоклиматологов и др. Южный Урал избран в качестве базовой территории в силу достаточно высокой степени изученности, правда, данными естественных наук разные части региона и периоды обеспечены в различной степени.

К настоящему времени основные проблемы культурно-хронологического членения материалов можно считать решенными, хотя есть ряд дискутируемых проблем. В результате синтеза стратиграфической и типологической информации были намечены блоки культур, хронологические интервалы существования

* Работа выполнена в рамках интеграционной программы УрО РАН и СО РАН, при финансовой поддержке РФФИ, проекты №06-06-96906-р_урал_а и 08-06-00380-а и РГНФ, проект № 08-01-85118а/У.

которых определялись в калиброванной радиоуглеродной шкале (рис. 1). Предложенный вариант формировался на базе южно-уральских материалов (в наибольшей степени обеспеченных соответствующей информацией), однако основные рубежи периодов неплохо согласуются с сериями Восточной Европы и Западной Сибири⁵.

В дальнейшем обсуждение экономической и социальной динамики ведется в соответствии с выделенными периодами: начало эпохи бронзы, абашевско-синташтинский, срубно-алакульский, межевско-саргаринский периоды⁶. Наименования имеют оттенок условности, поскольку, во-первых, включают гораздо более широкий спектр культур. Во-вторых, заключительные века бронзового века вряд ли были культурно однородными, но пока они (особенно в степной зоне) слабо обеспечены материалами, пригодными для заявленных целей. Нетрудно заметить, что данная периодизация является локальной и в основных чертах вписывается в схему Е.Н.Черных, базирующуюся на системе металлургических провинций и сериях ¹⁴C дат⁷.

При реализации целей настоящего исследования особое значение имеют культуры, представленные разными типами памятников (абашевская, синташтинская, срубная и др.). Это дает возможность перекрестной проверки выводов. Дальнейшие построения ориентированы в основном на них. Под термином «экономика» мы понимаем организацию, структуру и состояние хозяйственной жизни или какой-нибудь отрасли хозяйственной деятельности. В данном случае нами сделан акцент на подсистему жизнеобеспечения в части производства продуктов питания. Общество же в целом рассматривается как единая система, функционирующая в условиях постоянного взаимодействия с внешним экологическим и культурным окружением. Однако основная часть связей социума «обращена внутрь» и в конечном итоге способствует сохранению целостности и относительной стабильности системы. Корни такого подхода в отечественной историографической традиции уходят в марксизм, а в западной — процессуальную археологию. Формирование списка подсистем социума обычно определяется решаемыми исследователем задачами, например, — питания, технологии, социальной структуры, символическая или познавательная сфера и т.д.

Основы жизнеобеспечения

Реконструкция характера экономической активности для бронзового века Урала наталкивается на ряд источниковых ограничений. Так, начало эпохи бронзы представлено в основном курганными могильниками (в минимальной степени производственными памятниками)⁸. В этом и других случаях приходится ориентироваться на косвенные признаки. Разные отрасли диагностируются с разной степенью надежности. Например, животноводство представлено большими сериями остеологического материала, а земледелие же без специальных методик оказывается «археологической невидимкой». Столь же проблематично установить роль той или иной отрасли в системе. На помощь приходят лишь методы естественных наук (изучение содержимого сосудов; карпология; особенности диеты и пр.), каждый из которых, впрочем, тоже имеет свои ограничения. Несколько сужают поле теоретически возможных решений особенности вмещающего ландшафта, для реконструкции которого также нужна совокупность разных методик. Южный Урал лишь отчасти располагает (да и то не в

Века до н. э.	Периоды	Металлургические провинции и фазы	Территория					
			Приуралье			горно-лесная зона	Зауралье	
			лесостепь	степь	степь		лесостепь	
6	РЖВ	ЕАМП	ананьино	ранние кочевники	иткуль-гамалон	ранние кочевники	горохово иткуль и др.	
7					березово	переходные ?	позднее бархатово	
8			межовка	?	межовка	белоключевка	межовка-бархатово	
9								
10			срубная ранняя срубная	срубно-алакуль ранняя срубная	черкаскуль коптяки	черкаскуль алакуль-федоровка срубная петровка	черкаскуль федоровка-алакуль	
11								
12								
13								
14	абашево	синташта	?	синташта	одиновско-крохалевская			
15								
16								
17								
18	СБВ	ЦМП	I	вольск-лбище поздние катакомники	?	ямная КИО	кысыкульско-сургандинская липчинская шапкульская аятская и др.	
19								
20								
21								
22			воловоско-гаринская агидельская (самарская)	ямная КИО	турганинский тип			
23								
24								
25								
26	РБВ	I	воловоско-гаринская агидельская (самарская)	ямная КИО	турганинский тип			
27								
28								
29								
30								
31								
32								
33								

Рис. 1. Периодизация культур Южного Урала

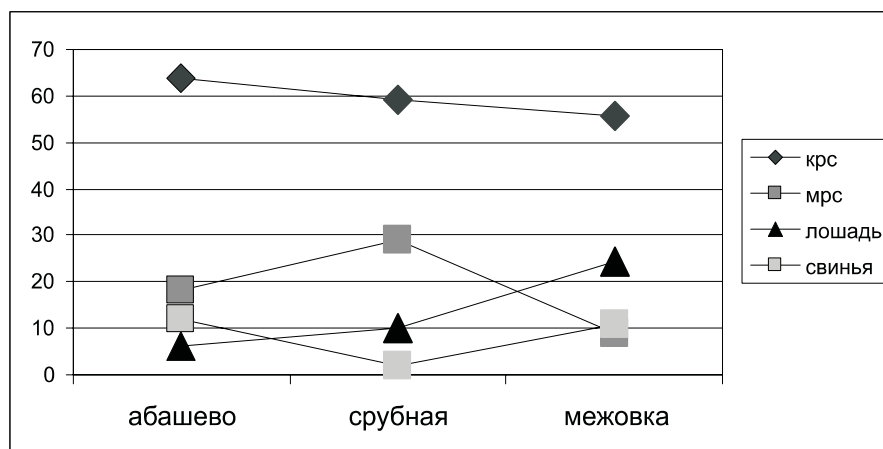
полном объеме) суммой перечисленных данных⁹. Тем не менее, по некоторым вопросам консенсус достигнут.

Прежде всего, нет разногласий в вопросе о массовом (хотя, видимо, поэтапном) переходе к производящим формам хозяйственной деятельности, основной из коих признается многоотраслевое животноводство. Его характерные черты реконструируются довольно уверенно благодаря массовым коллекциям поселений, в меньшей степени — погребальных памятников. К сожалению, ранние этапы наименее выверены в выводной части. Отсутствие стационарных поселений наряду с находками костей КРС, МРС и в единичных случаях лошади¹⁰ при раскопках курганов заставляют предполагать подвижный вариант животноводства, ориентированного (судя по локализации некрополей) на максимальное использование ресурсов речных долин. Последнее может быть также обусловлено и иными причинами, например, сохранением значительной доли рыбы в рационе. Этому не противоречат материалы Поволжья, где для катакомбного населения данный факт установлен в результате анализа антропологических останков¹¹. Более поздние периоды уральской бронзы также имеют сравнительно многочисленные свидетельства использования рыбных ресурсов¹². Для частично синхронного ямному энеолитического населения данная отрасль, видимо, была одной из основных, если не ключевой.

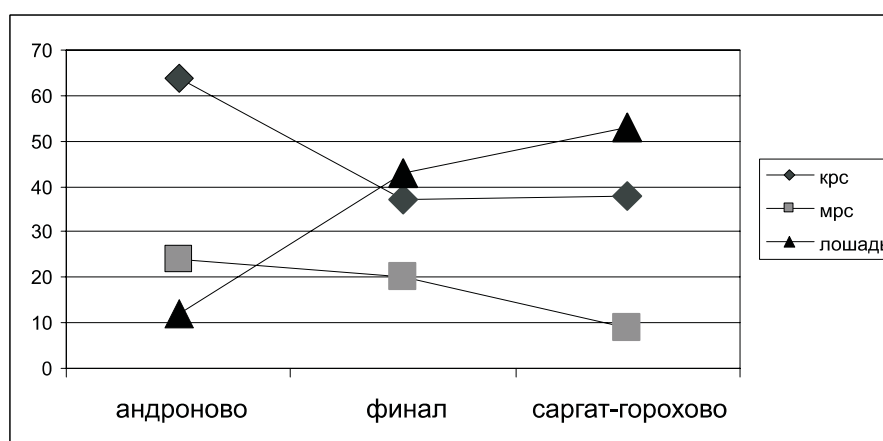
Начиная с абашевско-синташтинского времени, специалисты уверенно диагностируют состав стада. Несмотря на имеющиеся методические проблемы перевода цифр остеологических коллекций в реально существовавшие показатели соотношения домашних животных¹³, накопленная сумма позволяет сделать определенные выводы¹⁴. Наиболее очевидны несколько позиций. Во-первых, на протяжении II — начала I тыс. до н.э. среди домашних животных резко доминирует КРС (рис. 2), весьма заметную роль это животное играет и в похоронной ритуалистике¹⁵. В составе кухонных остатков кости этого животного составляют от 40–60%, с учетом относительно низкой плодовитости и необходимости воспроизводства в составе стада доля КРС могла быть и выше. При пересчете на поедаемую массу¹⁶ картина преобладания оказывается еще более убедительной¹⁷ и это без учета роли молочных продуктов, использование которых подтверждено изучением пригаров¹⁸ и анализом диеты¹⁹.

Лишь в конце эпохи бронзы в Зауралье (особенно в лесостепном) существенно возрастает доля лошади²⁰. Имеются также некоторые различия в модели животноводства Предуралья и Зауралья (наличие свиньи, сравнительно небольшая доля костей лошади в абашевских памятниках и пр.). Поляризация картины, о которой приходится судить только по лесостепной зоне (в степи произошел переход к номадизму), связана уже с РЖВ.

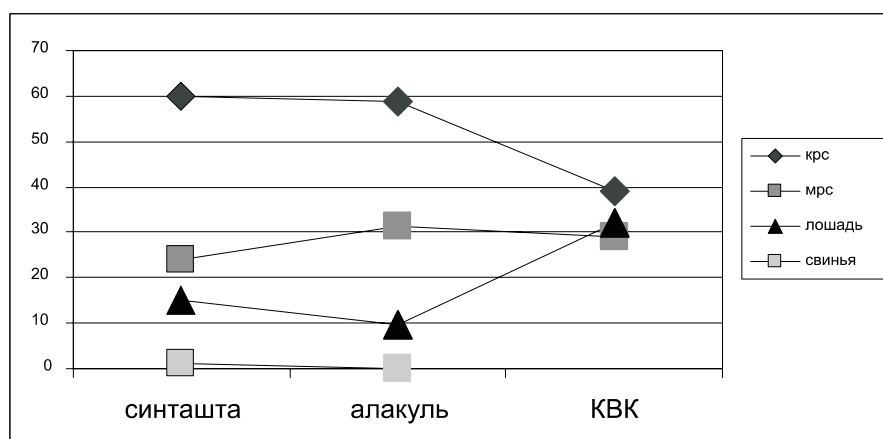
Земледелие на протяжении ряда лет остается предметом дискуссий. Ряд орудий, ранее уверенно относимых к числу сельскохозяйственных (мотыги, «зернотерки», серпы), ныне признаются полифункциональными. Находки зерен злаков или следов их использования (например, в пригарах) не составляют серий, что послужило основой скептического отношения к возможности функционирования самой отрасли для рассматриваемой территории²¹ либо о довольно скромной роли в системе жизнеобеспечения²². Таким образом, можно констатировать, что, невзирая на некоторые разночтения в интерпретации фактов, спе-



I



II



III

Рис. 2. Динамика изменения соотношения костных остатков поселений:
I — Предуралье (лесостепь), II — Зауралье (лесостепь); III — Зауралье (степь)

циалисты приходят к очень сходным результатам при реконструкции *основы* существования коллективов разных культур бронзового века Урала²³.

Это внешне вполне аргументированное утверждение на поверку оказывается не столь простым. Размеры, структура, количество поселений (не говоря уже о погребальной обрядности) разнятся очень существенно, что требует объяснения. Даже для генетически связанных культур ситуация выглядит контрастно. Так, если для синташтинских и петровских памятников в нашем распоряжении фортификационные центры со многими десятками сблокированных строений площадью от 120 до 200 кв. м. каждое, то, начиная с срубно-алакульского периода, ничего подобного не наблюдается. Зато количество объектов, судя по хорошо обследованным участкам²⁴, возрастает в десятки раз. Сокращается число строений в пределах поселения, меняется характер застройки — можно проследить только элементы линейной планировки, есть существенные колебания в размере построек. Для участков с максимально полным выявлением объектов различия в количестве памятников по периодам составляет 30–40 раз. Объяснить столь разительное расхождение в цифрах только длительностью хронологических отрезков невозможно, поэтому следует думать, что изменилась система расселения, демографические параметры социумов и, следовательно, функция поселений.

Экономическая динамика может быть прослежена по отраслям, не включенным прямо в производство продуктов питания. В этом плане наиболее выразительна и лучше всего изучена металлургия. Если в абашевско-синташтинский период на поселениях выявлены многочисленные прямые свидетельства производства (имеются таковые и в погребальной практике²⁵), то в дальнейшем большинство южно-уральских поселений содержат минимальное число таких находок. Зачастую даже раскопанные большими площадями памятники не дают *серий* металлических изделий и заготовок, не говоря уже о следах выплавки²⁶. Не исключено, правда, что для восточной части Урала специализированные поселки, подобные срубному Горному на Каргалах или Мосоловке в Подонье, пока просто не выявлены, да и о масштабах горных разработок можно судить только по отдельным примерам. Впрочем, столь же равно вероятна и другая версия — основные производящие центры к этому времени оказались за пределами рассматриваемой территории, например, в Казахстане.

Система социальных отношений

В суждениях о системе социальных отношений приоритет часто отдается погребальным памятникам со ссылкой на отражение прижизненного статуса индивида в похоронной церемонии²⁷. Этот тезис, воспринимаемый как аксиома, должен быть уточнен. Во-первых, социальная позиция (даже в самом широком толковании) — не единственное, что влияет на характер обрядности. Во-вторых, погребальный памятник — всего лишь *овеществленная* составляющая *части* церемоний. В-третьих, для многих курганных культур существуют и дополнительное ограничение в виде посмертной селекции покойных. Иными словами, только часть умерших отбиралась (по не всегда ясным основаниям) для погребения в курганах²⁸, т.е. изучению доступен только некий сегмент общества, обычно — меньшинство. В этой связи во всех возможных случаях в качестве проверочных нами использованы данные по поселениям²⁹.

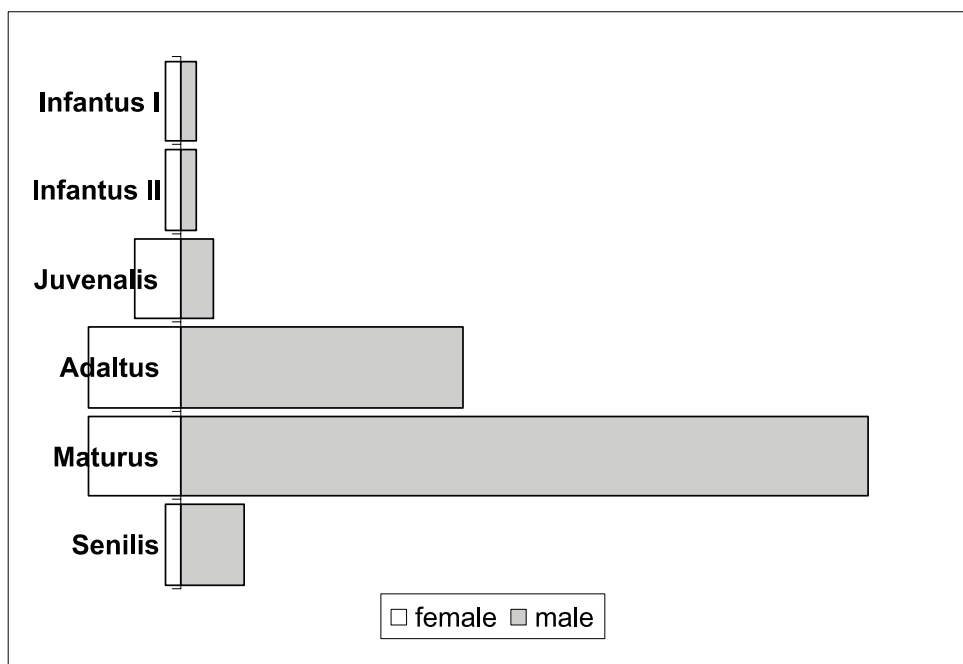


Рис. 3. Структура смертности курганных некрополей начала бронзового века

Некрополи всех периодов бронзового века Урала достаточно хорошо изучены (в том числе и с привлечением данных смежных наук). Они сильно различаются по количеству сооружений, числу могильных ям, составу погребенных, атрибутике и трудозатратам. Далее нами использованы в основном количественные данные по наиболее крупным некрополям ряда культур³⁰. Во всех возможных случаях они дополнены сведениями по поло-возрастному составу покойных, полученными профессиональными археологами.

Для *начала бронзового века* (ямная общность) даже наиболее крупные некрополи представлены небольшим числом насыпей (около 10), часто весьма разных по размеру. Часть погребений выявлена в одиночных курганах, в том числе и значительных размеров (до 5 м высотой). За редким исключением индивидуальное погребение является единственным на подкурганном пространстве. Среди покойных резко преобладают взрослые мужчины (рис. 3)³¹. В составе погребального инвентаря (который есть далеко не во всех случаях) металлические инструменты и оружие, повозки, керамика, атрибуты металлургической специализации и пр. Количество, состав и атрибуты погребенных прямо свидетельствуют о селективном варианте формирования некрополей. Налицо очевидная разнородность системы обрядности, которая только отчасти объясняется внутренней эволюцией.

Абашевская культура Урала в силу объективных и субъективных причин практически не обеспечена антропологической информацией. Можно обратиться только к количественной характеристике некрополей. Максимальное число курганов (26) обнаружено в Старо-Ябалаклинском могильнике, количество могильных ям — 56³². В среднем некрополе их гораздо меньше. Организа-

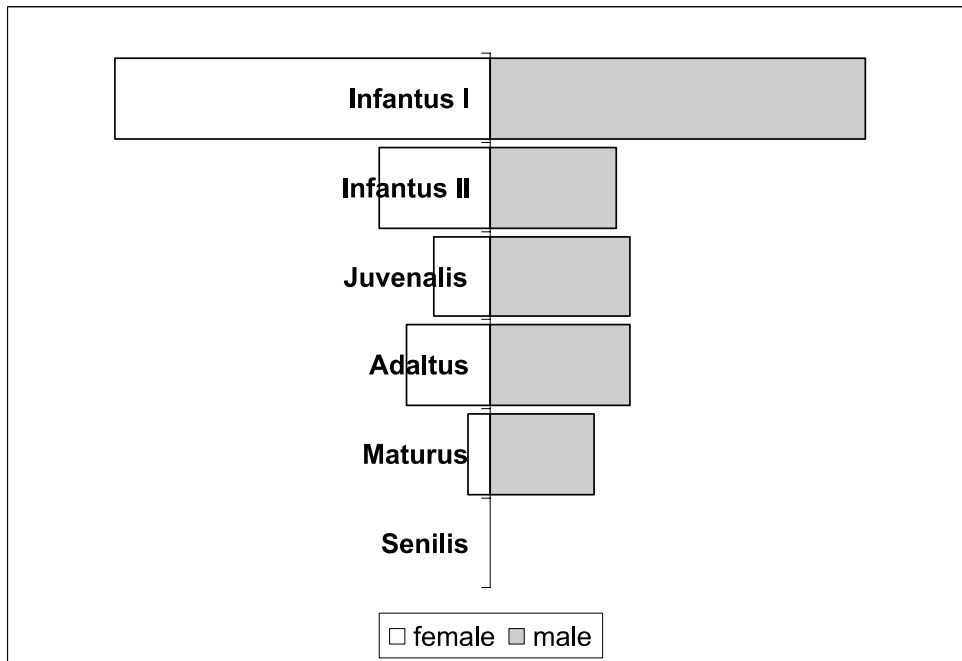


Рис. 4. Структура смертности синташтинских курганных некрополей

ция внутрикурганного пространства не позволяет уверенно диагностировать центральные (или основные) могилы. Обычно детские усыпальницы (выделяемые по размерам) локализованы на периферии.

Размеры могил говорят об индивидуальном, максимум парном характере погребения, т.е. число покойных даже на самом большом памятнике не превышает 60-70 человек. Курганы не отличаются крупными размерами и, видимо, можно говорить о сопоставимых трудозатратах в пересчете на каждое взрослое погребение. Состав инвентаря довольно однообразен и кроме керамики включает небольшое количество металлических и каменных изделий (в основном украшения). Не известны предметы, обычно определяемые как атрибуты статуса или ранга, практически нет и следов производственной специализации³³.

Абашевские поселения также относительно невелики по площади и имеют не более 3-4 построек, различающихся по размеру. По составу находок, размеру и интерьеру строений предполагается наличие специализации. Она могла быть одним из оснований для выделения В. С. Горбуновым хозяйственно-культурных центров, вокруг которых интегрированы 2-3 уровня поселенческих памятников и некрополи³⁴. Однако даже самые большие поселения служили местом обитания немногим более 100 человек³⁵. Сопоставление двух цифр — числа одновременно живущих и количества похороненных — формально позволяет вычислить длительность существования памятников. При уровне смертности в 4% (что, скорее всего, выше естественного) самый большой некрополь (в 70 человек) должен бы сформироваться менее чем за 20 лет³⁶. Есть серьезные сомнения в том, следует ли рассматривать эту цифру как реальный срок даже наиболее крупных поселений (на этих и других памятниках вероятно существование

и наземных построек). Думается более выверенной будет версия селективного принципа формирования курганного могильника.

Синташтинская погребальная обрядность представлена многомогильными курганами в составе относительно небольших некрополей³⁷. Количество погребенных составляет менее 150. В составе покойных почти все поло-возрастные категории (рис. 4), в том числе более 50% детей³⁸. Обрядность характеризуется сложной вариативной практикой обращения с умершими, акцентированным противопоставлением центра и периферии, небольшим численным преобладанием мужчин, развитой практикой жертвоприношений животных, обильным вещевым инвентарем и т.д. Сопоставление предполагаемого числа жителей укрепленных поселений и количества похороненных прямо свидетельствует в пользу наличия посмертного отбора. Его основания не вполне отчетливы, но многое говорит в пользу элитного характера курганной ингумации. В ритуальной сфере визуализированы также профессиональные и семейно-брачные отношения.

Синташтинские поселения — укрепленные, с плотной застройкой и значительным числом помещений (до 60)³⁹ — не имеют, однако, отчетливых признаков дифференциации по имущественному или профессиональному признаку. Несмотря на разницу в оценке числа обитателей отдельного поселения, специалисты сходятся во мнении о весьма высоком уровне концентрации населения — от 1000 до 4000 человек⁴⁰. Надо ли говорить, что если бы все погребались в одном месте и по одному обряду, цифра в 200 покойных была бы достигнута за 5 лет (!).

Срубно-алакульский период. Не имея возможности привести данные с максимальной полнотой, ограничимся констатацией: действительно крупные (по числу курганов и погребенных) могильники относятся только к срубно-алакульскому периоду. Именно в это время в числе похороненных представлены все (или почти все) возрастные когорты, а соотношение полов близко нормальному (рис. 5).

Срубные могильники — наиболее массовое явление по числу курганов и погребений в них. Наиболее крупным является уже упомянутый Старо-Ябалаклинский некрополь с 80 курганами, 156 могильными ямами и примерно двумястами покойными⁴¹. Остальные некрополи, в том числе все зауральские⁴² насчитывают около двух десятков насыпей (в среднем около 10). Организация курганного пространства (если таковая прослеживается) подчинена линейному или круговому принципу. Но выделить «главные» погребения затруднительно. Срубный ритуал на ранних этапах существования культуры предусматривал некоторые категории находок и черты обрядности, часто определяемые как статусные⁴³. Однако в абсолютном большинстве случаев речь идет о стандартизированной позе, инвентаре, интерьере могилы и пр. Немногочисленные примеры женских гарнитуров украшений часто связываются с влиянием восточных соседей.

Столь же широко как могильники представлены и срубные поселения⁴⁴. Хотя они исследованы раскопками в недостаточной степени, сумма данных может быть представлена следующим образом. Площадь срубных поселений варьирует в значительных пределах, однако действительно крупных (более 10000 кв. м)

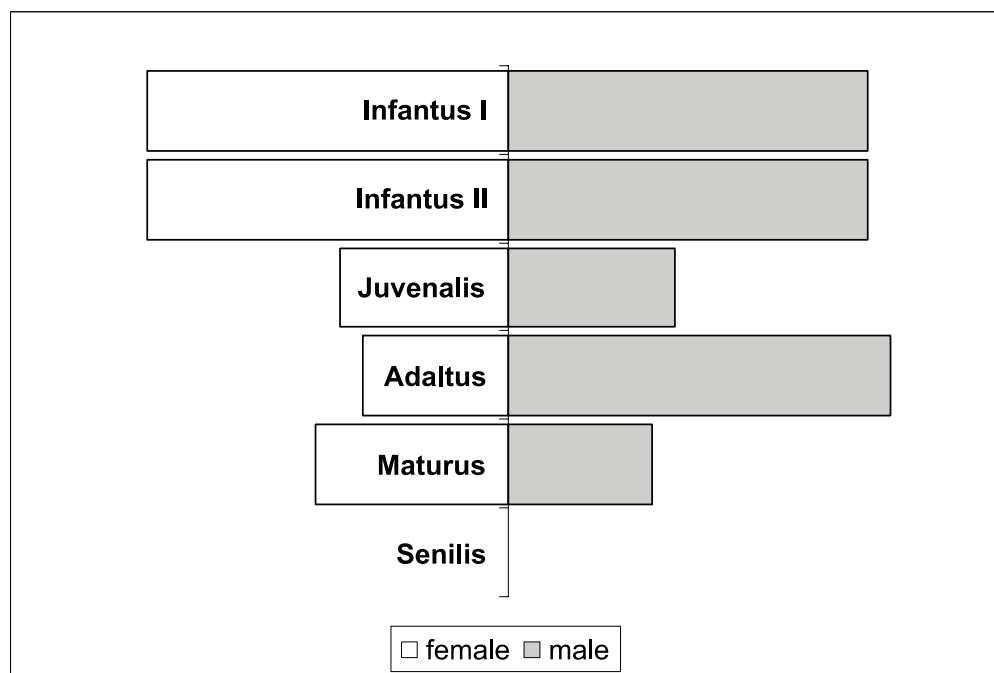
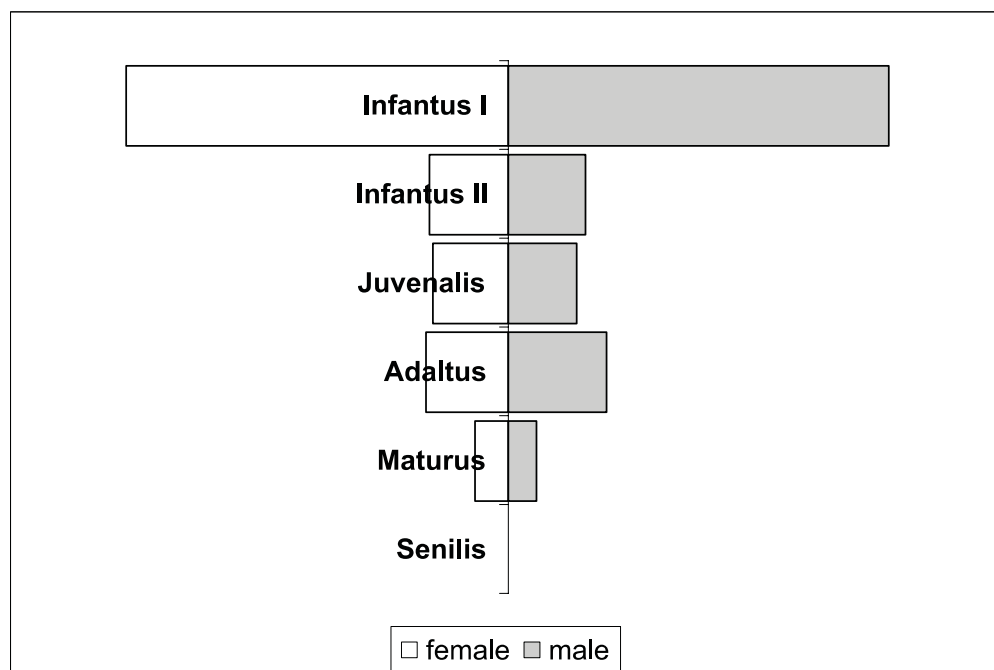
**I****II**

Рис. 5. Структура смертности срубных (I) и алакульских (II) курганных некрополей

очень немного, прочие имеют существенно меньшую площадь либо вообще представлены местонахождениями керамики. Различия в площади и насыщенности культурного слоя и составе находок стали основанием для предположения о формировании хозяйственно-культурных центров, два из которых исследованы достаточно подробно — Береговской и Тюбятский микрорайоны⁴⁵. Эти центры, по мнению автора концепции, имели в составе крупное поселение со следами металлургической и иной деятельности, ряд поселений незначительной площади и некрополи. Несмотря на многолетнюю историю изучения количества изученных раскопками строений очень скромное — около трех десятков. Разведочные данные фиксируют наличие жилищных впадин только для каждого третьего памятника. В пределах одного поселения их число не превышает пяти, да и то с оговоркой о возможной одновременности⁴⁶. Часть построек возводились как полуземлянки, другие сооружались наземными⁴⁷. Наземные строения могли быть и срубными, что и обусловило отсутствие котлованов. Никакой системы в их расположении в пределах поселений не зафиксировано. Судя по разнице в размерах (от 15 до 300 кв. м), строения прямоугольной и квадратной форм различались не только конструктивно, но и функционально, нередко сочетаясь в пределах одного комплекса. Ярчайшим примером специализированного поселения горняков и металлургов является Горный I⁴⁸, однако имеются и другие.

Применение методики, описанной выше, к срубным материалам связано с трудностью анализа поселенческих материалов в части исчисления количества обитателей. Приходится ориентироваться на усредненные данные о площади построек (100 кв. м.) и предельное их количество в рамках одного памятника (5), что дает количество одновременно живущих менее 150 человек⁴⁹. Сопоставление с наиболее крупным некрополем этих показателей дает период формирования некрополя около 40 лет, что кажется не вполне реалистичным. Скорее всего, проблема состоит в принятой нами завышенной цифре числа обитателей поселения.

Алакульская обрядность имеет черты эпохального сходства со срубной, но выглядит менее гомогенной. Правда, это впечатление отчасти определяется обликом ее ранней фазы. Количество насыпей несколько меньше в сравнении со срубным, но есть примеры крупных некрополей (Алакуль, Чистосебяжский, Лисаковский)⁵⁰. Однако доля многомогильных комплексов значительно выше и, как следствие, число погребенных близко срубному. Хотя масштабы некрополей и поселений, видимо, сопоставимы, алакульские курганы обладают чертами внутренней организации (центр-периферия с «противопоставлением» взрослых и детей). Представлены основные поло-возрастные структуры, хотя семейно-брачные более наглядны за счет парных погребений. Последние продолжают традицию предшествующего времени, но есть и парные детские могилы. Если для срубной общности имеются яркие примеры производственной специализации поселений (Горный I, Мосоловское), то для алакульской ее выявить затруднительно и для поселений и для погребений. Говоря об алакульских поселениях, можно отметить, что их площадь в сравнении со срубными несколько больше, особенно в степной зоне.

Подсчет количества обитателей, как в предшествующих случаях, затруднен полифункциональностью построек. В усредненном варианте цифра будет варь-

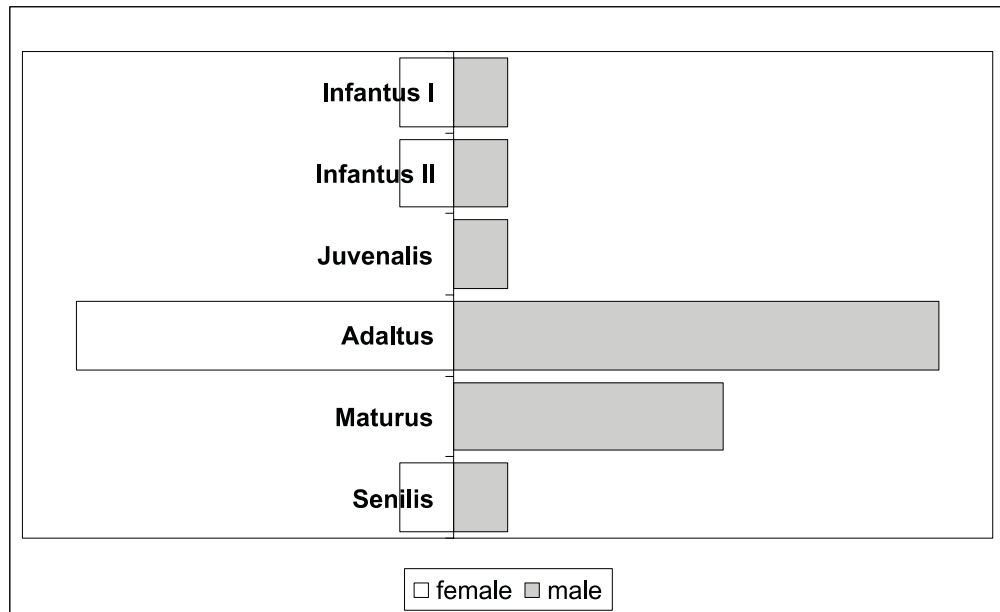


Рис. 6. Структура смертности могильников финала бронзового века

ировать в пределах 200–250 человек в 10–12 постройках. «Ограбление» большинства взрослых погребений⁵¹ затрудняет подсчет числа похороненных в курганах. Ориентироваться приходится в основном на количество курганов и могил. В Чистослебяжском могильнике около 80 насыпей, в среднем содержащих по 4 могилы. Из 320 могил около половины — индивидуальные детские захоронения. Об остальных можно только догадываться, но есть примеры до 8 покойных⁵². Полагаю, средняя цифра в 3 человека не будет сильно завышенной. Итого количество покойных составляет около 640 человек. Приняв все тот же естественный уровень смертности 4%, уясним, что условный коллектив в 100 человек сформирует некрополь примерно за 160 лет. Результат, по крайней мере, для крупных могильников, выглядит достаточно реалистично и можно сделать вывод, что в отношении большинства покойных использована традиция курганного захоронения. Косвенно это заключение подтверждается наличием внутренней эволюции обрядности в пределах крупных некрополей. Прямое подтверждение эта гипотеза получила в ходе реализации дендрохронологического проекта на могильнике Лисаковский. В результате длительность существования некрополя определена минимум в 120 лет⁵³.

Финал эпохи бронзы обеспечен информацией о погребальной обрядности в основном в Зауралье и только в ранней фазе этого периода⁵⁴. Для предуральской части региона можно упомянуть только межовский могильник Красногорский I⁵⁵, в остальных случаях речь идет о единичных погребениях⁵⁶. Впрочем, и для Зауралья комплексов крайне мало. Тем не менее, четко фиксируется изменение порядка формирования некрополей по всем основным позициям: количество курганов и покойных, атрибутика и пр. В нашем распоряжении только единичные (парные) курганы небольшого размера с 1–3 могильными

ямами. Большая часть похороненных принадлежит к взрослой когорте обоего пола (рис. 6). Дети встречаются единично и только в сопровождении взрослых. Инвентарь ограничивается посудой и украшениями.

К сожалению, поселения Зауралья в большинстве своем обследованы разведочно, хотя и представлены в большом количестве⁵⁷. Среди них имеются и достаточно крупные по числу и площади постройки⁵⁸, хотя насыщенность культурного слоя сильно варьирует. Стоит ли говорить, что сопоставление «демографии» некрополей и поселений в данном случае абсолютно бессмысленно. Межовские поселения Предуралья изучены несколько лучше: для долговременных памятников составляют до 5000 кв. м, а число построек, как правило, одна-две⁵⁹. Площадь некоторых из них превышает 300 кв. м. При таких показателях вряд ли число одновременно проживающих на одном поселении было более 200 человек.

Сопоставление моделей и их интерпретация

Для оценки изменений, происходивших в ритуальной практике на протяжении эпохи бронзы, обратимся к диаграммам предельной численности курганов и покойных в пределах некрополя (рис. 7). Эти объективные показатели наглядно демонстрируют динамичность картины, которая с позиций формальной логики может трактоваться как колебания численности коллективов. Такой вывод, на наш взгляд, по меньшей мере, поверхностен, особенно в свете аномалий структуры смертности. Более соответствует действительности предположение об изменении принципов посмертной селекции покойных⁶⁰.

Однако в течение бронзового века это не было единственным направлением трансформации системы погребальной обрядности — варьируют практически все основные показатели. И это несмотря на то, что исследователи сходятся во мнении о родственности населения Южного Урала в течение этого периода⁶¹. Если в некоторых случаях все-таки можно говорить о миграционном сценарии трансформации, то для других этого заподозрить никак нельзя. Сопоставляя модели в хронологическом порядке, мы получим следующую картину.

Начальный этап бронзового века демонстрирует решительное преобладание индивидуальных захоронений взрослых мужчин, часть которых снабжена «дорогостоящими» наборами артефактов и монументальными сооружениями. Синташтинские могильники, без серьезных оговорок признаются местами упокоения элиты благодаря захоронениям лошадей, колесниц, вооружения и пр. К тому же, они явно не соответствуют демографии поселений. Еще в меньшей степени этому соответствуют завершающие века эпохи бронзы, которые располагают единичными примерами захоронений почти исключительно взрослых. Следует ли рассматривать прослеженный тренд в качестве отражения «социальной деэволюции»⁶², т.е. упрощения социальной структуры и снижения роли элиты в жизни общества от начала бронзового века к финалу?

Ответ на этот вопрос вряд ли может быть сведен к простой формуле. Кажется очевидным, что характер социума претерпел серьезные изменения на протяжении эпохи бронзы, что проявилось и в демографии⁶³ и в характере расселения. Для ямной КИО суждения вряд ли могут быть надежными, хотя и очевидно, что мобильность существования обычно коррелирует с относительно

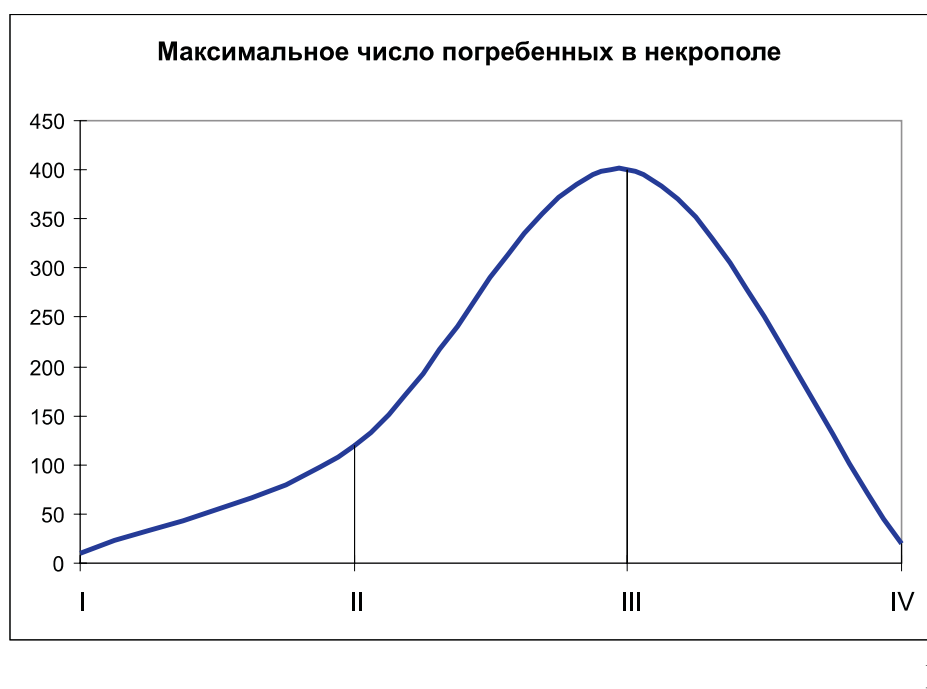
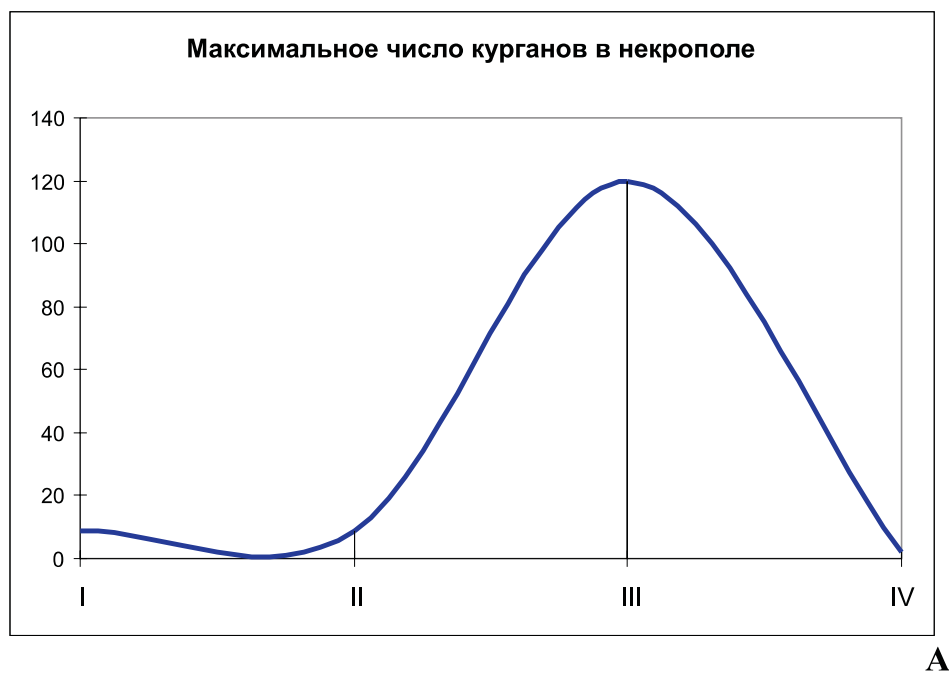


Рис. 7. Колебания предельной численности курганов (А) и покойных (Б) на протяжении бронзового века (Южный Урал): I — начало эпохи бронзы; II — абашевско-син-таштинский период; III — срубно-алакульский период; IV — финальная бронза

невысоким порогом численности. Эта гипотеза хорошо согласуется с предположением об использовании в основном биоресурсов речных долин⁶⁴, поскольку тем самым сокращается экологическая емкость территории. Такое заключение, отнюдь не отрицает возможной интеграции ряда коллективов в ходе совместной деятельности (эксплуатация Каргалинского месторождения или сооружение наиболее крупных курганов). Вместе с тем, именно к начальному периоду бронзового века относятся наиболее монументальные погребальные сооружения бронзового века Урала, к тому же с индивидуальными захоронениями.

Следующий хронологический отрезок резко выделяется (особенно в части синташтинских и петровских комплексов) многочисленностью признаков социальной сложности и часто рассматривается в качестве ее «вершины», что воплощено и в погребальных памятниках, и в поселенческих с их высокой концентрацией (вероятно, периодической) людских ресурсов. На этом фоне срубно-алакульские традиции с их очевидной унификацией похоронных ритуалов выглядят парадоксально. Выделение вертикальной дифференциации для них возможно только по отдельным признакам обрядности и символам статуса, зато наглядно реализованы горизонтальные структуры. Еще скромнее представлены памятники межевско-саргаринского периода — ничего похожего на бегазы-дандыбаевские мавзолеи⁶⁵ на Урале нет.

Завершая этот краткий обзор, мы должны признать, что картина социальной динамики для бронзового века Урала не может быть описана в простой системе координат. Скорее следует рассматривать ее как многомерное пространство признаков⁶⁶, где экономическая составляющая процесса играла роль контура, в пределах которого функционировали разные модели. Сочетание исторических и экологических условий определяло преобладание тех или иных тенденций (централизация, сетевая стратегия, специализация и т.д.).

Напрашивается также вывод, что экономика жизнеобеспечения не оказывала прямого влияния на проявления иерархических структур в археологических памятниках. Негативность вывода в действительности открывает возможности поиска иных ответов на вопрос о причинах зафиксированного разнообразия. Варианты объяснительных гипотез могут быть разделены на два блока.

Первый предполагает, что на характер социальных отношений решающее влияние оказывали факторы, лишь косвенно связанные (или несвязанные вообще) с системой жизнеобеспечения: ритуальная деятельность, престижное потребление, включенность в систему внешних связей, военная обстановка, иные ситуативные факторы⁶⁷. Второй блок связан с характером имеющихся археологических материалов и подразумевает неполноту овеществления социальных структур, т.е. часть из них оказываются латентны благодаря упомянутому выше селективному принципу формирования некрополей либо отсутствию «необходимости» их отображения в ритуальной деятельности. К этой части ответа приемыкают и вариации *способов* манифестирования статуса — отбор индивидов для подкурганного варианта захоронения, атрибуты (различные для каждого из периодов), монументальность (сложность) конструкции), локализация покойного и иные особенности похоронной ритуальности.

Очевидно, что ответ на вопросы второго блока находится в наиболее трудной для реконструкции сфере идеологии. Прагматическая составляющая по-

гребальной обрядности ограничена необходимостью избавления от тела в санитарных целях⁶⁸. Для этого, конечно, вовсе не требуется сложная ритуальная деятельность, отголоски которой мы видим в погребальном памятнике. В решении обозначенных вопросов кажется полезным обращение к термину «социальное портретирование», под которым мы понимаем **символическое воплощение ключевых социальных ролей**. Примеры работ в этом направлении чаще встречаются в работах историков и лингвистов⁶⁹, что определяется характером источников. Обычно исследователи ориентированы на создание портрета путем выделения самого главного, опуская подробности, и считают реконструируемую картину объективной. Ю.И. Михайлов считает не менее интересной и важной проблему реконструкции способов и принципов портретирования, присущих конкретному этносу⁷⁰. Уяснение круга главных идей, сформировавших портрет социума, влечет за собой поиск причин их доминирования.

Очевидно, что в погребальном памятнике находят отражение разные социальные структуры⁷¹. В принципиальном плане они могут быть сгруппированы разными способами, поэтому обратимся к апробированному варианту дифференцирующих признаков В.С. Ольховского: пол и возраст; брачные отношения; ранг; имущественное положение; профессиональная принадлежность, религиозная⁷². Сопоставление погребальных памятников южно-уральского бронзового века по перечисленным позициям показывает, что для всех культур характерна невозможность четко выделить и обосновать признаки имущественного и религиозного вариантов дифференциации⁷³. Фрагментарно представлены свидетельства профессиональной специализации (в основном — металлургия и обработка металла; реже — военное дело) и соотносятся они только с ранними этапами бронзового века. Возрастные и гендерные структуры представлены на всех этапах, но документированы принципиально разными способами (путем отбора покойных для погребения в курганах; особенностями обращения с умершим; характерным инвентарем и пр.). Лишь для некоторых культур эти варианты манифестирования дублируются. Отношения семьи и брака наиболее наглядно отражены в разнополых парных погребениях, выявленных в родственных синташтинской, петровской и алакульской культурах, но имеется разница в способах упокоения детей. В ряде случаев брак заведомо был символическим, а сопровождающие дети не были биологическими потомками взрослых покойных. Наиболее разнообразно диагностируются атрибуты социального ранжирования (размещение в составе кладбища, инвентарь и жертвоприношения животных; конструкция сооружения и др.).

Краткий обзор со всей очевидностью демонстрирует значительное разнообразие диагностируемых социальных структур, воплощенное в разнородных археологических объектах и комплексах. Однако необходимо попытаться отделить жизненные реалии от воплощения представлений об идеале социума, т.е. разграничить *существующие* социальные отношения, *реальную* стратификацию и связи⁷⁴ с коллективными представлениями о собственной *идеальной* структуре. Полученные картины явно не будут демонстрировать полного совпадения, в связи с чем представляется актуальным использование методологического принципа дополнительности, предложенного Н.Бором для квантовой физики. Ныне этот принцип получил широкое распространение в разных науках, вклю-

чая гуманитарные. В археологии примеров его использования не слишком много⁷⁵ либо этот вариант изучения прямо не декларируется. Между тем данный подход способен существенно обогатить исследовательскую практику. Согласно принципу дополнительности для воспроизведения в знаковой системе целостного явления *необходимы* взаимоисключающие, дополнительные классы понятий. Таким образом, признается допустимым взаимоисключающее употребление двух языков, каждый из которых базируется на обычной логике⁷⁶. В соответствии с идеей Н.Бора разным областям знания присущи общие черты целостности, индивидуальности. Их отображение с помощью обычного человеческого языка — единственного средства коммуникации между индивидами — требует дополнительного способа описания, необходимость в котором возникает вследствие обязательности учета обстоятельств, которые делают однозначным применение наших первичных понятий⁷⁷.

В приложении к нашим материалам есть твердая уверенность, что картины социальной жизни, с точки зрения современного исследователя и носителей традиции, не совпадают, но в некотором отношении они кажутся взаимодополняющими, особенно в свете того обстоятельства, что вторые оказывали прямое влияние на облик археологического памятника, служащего источником исторической информации для ученых. Возвращаясь к вопросу о динамике социального портретирования в бронзовом веке, мы обязаны отметить несколько моментов. Очевидно, что на протяжении рассматриваемого периода принципы портретирования менялись неоднократно. В зависимости от внутреннего состояния социума и системы взаимодействий с окружающей средой (природной и культурной) на первый план в ритуальной деятельности выдвигались разные идеи — индивидуальное воплощение культурного героя, священный брак, военная доблесть и пр. Это отнюдь не обозначает, что иные социальные отношения и структуры отсутствовали вовсе, скорее следует подозревать, что они были латентны либо не фиксируются археологическими методами. Конкретизация состава этих идей и условий, обеспечивших их доминирование, для каждого из периодов — тема отдельного исследования, которое находится в самом начале пути⁷⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Достаточно обратиться к соответствующим разделам в монографических работах К. В. Сальникова (*Сальников К.В. Древнейшие памятники истории Урала. Свердловск, 1952; Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967*). Внимание авторов к обозначенным аспектам было обусловлено желанием сблизить выводы археологии и истории, что проявилось и в наименовании ряда работ (например, *Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири // МИА. 1949. Вып. 9*).
2. *Горбунов В.С. Бронзовый век Волго-Уральской лесостепи. Уфа, 1992; Горбунов В.С. Срубная общность Восточной Европы. Уфа, 2006; Обыденнов М.Ф., Домрачева М.Е. Очерки истории экономики и палеодемографии Урало-поволжского региона в древности. Уфа, 2005 и др.*
3. Имеются в виду работы, прежде всего, работы сторонников процессуализма: *Binford L. Archaeology as anthropology // American Antiquity. Vol.28. №2. Oct., 1962. P. 217–225; Carr C. Mortuary practices: their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants // Journal of Archaeological Method and*

- Theory. 1995. №2. P. 105–200; *Goldstein L. G.* One-dimensional archaeology and multidimensional people: spatial organization and mortuary analysis // *The Archaeology of Death*. Cambridge, 1981. P. 53–69; *Johnson A. L.* The Goals of Processual Archaeology // *Processual archaeology: exploring analytical strategies, frames of references, and cultural process*. Westport, London, 2004. P. 11–27; *Renfrew C.* Approaches to social archaeology. Cambridge, Mass., 1984. 430 p.; *Ucko P.J.* Ethnography and the archaeological interpretation of funerary remains // *World Archaeology*. 1969. №1. P. 262–290 и др.
4. Основная часть критики прозвучала из уст постпроцессуалистов (*Hodder I.* The “Social” in Archaeological Theory: An Historical and Contemporary Perspective // *A Companion to Social Archaeology*. Oxford, 2007. P. 23–42; *Hodder I., Hutson S.* Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge, 2003. 293 p.; *Parker Pearson M.* *The Archaeology of Death and Burial*. Texas, 2002. 250 p. и др.), которые, впрочем, не создали стройной альтернативной теории.
 5. *Епимахов А.В., Хэнкс Б., Рэнфрю К.* Радиоуглеродная хронология памятников бронзового века Зауралья // *РА*. 2005. № 4. С. 92–102.; *Hanks B.K., Epimakhov A.V., Renfrew A.C.* Towards a Refined Chronology for the Bronze Age of the Southern Urals, Russia // *Antiquity*. Vol.81. 2007. P. 353–367.
 6. Последний имеет две фазы, которые могут определяться как ПБВ III и IV (*Кузьминых С.В., Дегтярева А.Д.* Поздний бронзовый век // *Археология*. М., 2006. С. 251–256; *Епимахов А.В.* «Темные века» эпохи бронзы Южного Зауралья // *РА*. (в печати), однако, достоверными, а главное, надежно дифференцированными данными по каждой из них мы не располагаем.
 7. *Черных Е.Н., Авилова Л.И., Орловская Л.Б., Кузьминых С.В.* Металлургия в Циркумпонтийском ареале: от единства к распаду // *РА*. 2002. №1. С. 5–23; *Черных Е.Н.* Каргалы. Т.V: Феномен и парадоксы развития; Каргалы в системе металлургических провинций; Потаенная (сакральная) жизнь архаичных горняков и металлургов. М, 2007 и др.
 8. *Моргунова Н.Л., Кравицов А.Ю.* Памятники древнейшей культуры на Илеке. Екатеринбург, 1994; *Богданов С.В.* Эпоха меди степного Приуралья. Екатеринбург, 2004; *Черных Е.Н., Исто К.Дж.* Начало эксплуатации Каргалов: радиоуглеродные даты // *РА*. 2002. №2. С. 44–55 и др.
 9. Противоречия в реконструкции динамики природной среды особенно хорошо заметны при сопоставлении результатов работы по разным методикам (в основном, педологии и палинологии) (*Демкин В.А.* Палеопочвоведение и археология: интеграция в изучении природы и общества. Пушино, 1997. 213 с.; *Иванов И.В.* Динамика атмосферного увлажнения и эволюция почв аридной области умеренного пояса Севера Евразии в голоцене // *Почвенные процессы и пространственно-временная организация почв*. М., 2006. С. 7–34; *Лаврушин Ю.А., Спиридонова Е.А.* Основные геолого-палеоэкологические события конца позднего плейстоцена и голоцена на восточном склоне Южного Урала // *Природные системы Южного Урала*. Челябинск, 1999. С. 66–103; *Таиров А.Д.* Изменения климата степей и лесостепей Центральной Евразии во II–I тыс. до н. э. Материалы к историческим реконструкциям. Челябинск, 2003. 68 с.).
 10. Для Урала находки лошадей упоминаются только для Ближнецов и Герасимовки (*Кузьмина Е.Е.* Сложение скотоводческого хозяйства в степях Евразии и реконструкция социальной структуры общества древнейших пастушеских племен // *Материалы по хозяйству и общественному строю Южного Урала*. Уфа, 1981. С. 28).
 11. *Шишлина Н.И., Ван дер Плихт Й., Севастьянов В.С., Зазовская Э.П., Чичагова О.А.* К вопросу о поправке на резервуарный эффект и радиоуглеродной хронологии

- ямной культуры Северо-Западного Прикаспия // Проблемы изучения ямной культурно-исторической области. Оренбург, 2006. С. 112–114.
12. *Gayuchenko L.L.* Organic Remains from Fortified Settlements and necropolis of the «Country of towns» // Complex Societies of Central Eurasia from the 3rd to the 1st Millennium BC. Regional Specifics in Light of Global Models Vol. II (Journal of Indo-European Studies. Monograph Series 45). Washington, 2002. P. 400–416.
 13. *Антипина Е.Е.* Археозоологические исследования: задачи, потенциальные возможности и реальные результаты // Новейшие археозоологические исследования в России: К столетию со дня рождения В. И. Цалкина. М., 2004. С. 7–33 и др.
 14. *Косинцев П.А.* Типология археозоологических комплексов и модели животноводства у древнего населения юга Западной Сибири // Новейшие археозоологические исследования в России: К столетию со дня рождения В. И. Цалкина. М., 2004. С. 157–174 и др.
 15. *Зданович Д.Г.* Жертвоприношения животных в погребальном обряде населения степного Зауралья эпохи средней бронзы: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2005.
 16. *Гайдученко Л. Л., Зданович Д. Г.* Расчеты величин биомассы и поедаемой массы копытных в археологических исследованиях бронзы // Археологический источник и моделирование древних технологий. Челябинск, 2000. С. 45–72.
 17. Нами произведены расчеты для ряда поселений, по которым имеются данные. Например, для укрепленного поселения Аркаим доля КРС в мясном рационе повысилась до 75%, в то время как в составе костных остатков она составляла около 60% (*Косинцев П.А.* Костные остатки животных из укрепленного поселения Аркаим // Археологический источник и моделирование древних технологий. Челябинск, 2000. С. 20).
 18. *Матвеев А.В.* Новые данные о системе жизнеобеспечения черкаскульского населения Приисетья // Вестник археологии, антропологии и этнографии. №2. Тюмень, 2000. С. 129–131; *Гайдученко Л.Л.* Новый источник получения массовой информации об особенностях питания населения древности // Древняя керамика: проблемы и перспективы комплексного подхода. Челябинск, 2003. С. 71–76.
 19. *Privat K.* Preliminary report of paleodietary analysis of human and animal remains from Bol'shekaragansky kurgan 25 // Аркаим: некрополь (по материалам кургана 25 Большекараганского могильника). Кн. 1 / сост. Д.Г. Зданович. Челябинск, 2002. С. 166–171.
 20. В лесостепном Приуралье картина менее контрастная, хотя доля лошади также несколько увеличивается.
 21. *Лебедева Е.Ю.* Археоботаника и изучение земледелия эпохи бронзы в Восточной Европе // OPUS: Междисциплинарные исследования в археологии: сб. статей. М., 2005. Вып.4. С. 50–68.
 22. *Горбунов.* Бронзовый век... С. 16; *Зданович Г.Б.* Урало-казахстанские степи в эпоху средней бронзы: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Ижевск, 2002. С. 40.
 23. Остается, впрочем, открытым вопрос о том, каким образом восполнялась растительная часть диеты. Если для небольших подвижных коллективов достаточное количество продуктов вполне могло давать собирательство, то для стационарных поселений бронзового века такой уверенности у нас нет.
 24. *Зданович Г.Б., Батанина И.М., Левит Н.В., Батанин С.А.* Археологический атлас Челябинской области. Вып.1. Степь-лесостепь. Кизильский район. Челябинск, 2003. 240 с.
 25. *Епимахов А.В.* Атрибуты производственной специализации в погребальных памятниках Урала эпохи бронзы // Международное (XVI Уральское) археологиче-

- ское совещание: матер. междунар. конф. Пермь, 2003. С. 81–82.
26. Местное производство металла, видимо, не исчезает в срубно-андроновский период (что в частности подтверждается сохранением в срубной среде традиции захоронения кладов), но использование оловянных лигатур ставило его в определенную зависимость от внешних источников.
27. *Binford L.R.* Mortuary practices: Their study and their potential // *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practice*. Washington DC: Memoirs of the Society for American Archaeology. 1971. Vol.25. P. 6–28; *McHugh F.* Theoretical and quantitative approaches to the study of mortuary practice/ *BAR International Series 785*. Oxford, 1999 и др. Отечественная историография на данную тему также представлена в изобилии: *Массон В.М.* Исторические реконструкции в археологии. Самара, 1996. 102 с.; *Матвеева Н.П.* Реконструкции социальной структуры древних обществ по археологическим данным. Тюмень, 2007. С. 21 и др.
28. *Епимахов А.В., Ражев Д.И.* Тафокомплекс и социальная реальность: постановка проблемы // Социально-демографические процессы на территории Сибири (древность и средневековье). Кемерово, 2003. С. 24–28.
29. Здесь и далее мы ориентируемся в расчетах на наиболее крупные поселенческие и погребальные объекты. Именно по ним исчислены предельные демографические параметры, которые сопоставляются для разных типов памятников.
30. К сожалению, надеяться на полное выявление, а, в особенности, на точную культурно-хронологическую атрибуцию нераскопанных курганов и могильников не приходится. В этой связи здесь и далее нами использованы максимальные цифры для достоверных некрополей. Столь же сложным является вопрос о длительности функционирования конкретного памятника.
31. Здесь и далее в диаграммах количество детей (установление пола для которых традиционными антропологическими методами невозможно) условно принято равным для мальчиков и девочек.
32. *Горбунов В.С., Морозов Ю.А.* Некрополь эпохи бронзы Южного Приуралья. Уфа, 1991.
33. Имеющиеся примеры либо относятся к иной территории (*Халиков А.Х., Лебединская Г.В., Герасимова М.М.* Пепкинский курган (абашевский человек). Йошкар-Ола, 1966) либо их хронологическая позиция определяется как поздняя, вероятно, синхронная синташтинской – (*Халяпин М.В.* Погребение литейщика эпохи бронзы с территории степного Приуралья // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2005. Вып. 4. С. 203–217).
34. Эта схема, по мнению автора концепции, продолжала существовать и в последующий срубный период.
35. Если принять в качестве базовой цифру 3–4 кв. м площади жилища на человека (*Обыденнов, Домрачева*. Ук. соч. С. 199–200).
36. Для определения длительности существования некрополя нами использована преобразованная формула (*Обыденнов, Домрачева*. Ук. соч. С. 200)
 $T = KP : 4\% : KЖ$, где T – время функционирования могильника; $KП$ – количество похороненных; 4% – предельный уровень смертности; $KЖ$ – количество одновременно живущих.
37. *Епимахов А.В.* Южное Зауралье в эпоху средней бронзы. Челябинск, 2002.
38. *Ражев Д.И., Епимахов А.В.* Некрополи бронзового века: феномен многочисленности детских погребений // Экология древних и современных обществ. Тюмень, 2003. Вып. 2. С. 244–247.
39. *Зданович Г. Б.* Аркаим – культурный комплекс эпохи средней бронзы Южного Зауралья // РА. 1997. № 2. С. 47–62.

40. Епимахов А.В. Демографические аспекты социологических реконструкций (по материалам синташтинско–петровских памятников) // XIII Уральское археологическое совещание: тезисы докладов. Уфа, 1996. Ч. I. С. 58–60.
41. Горбунов, Морозов. Ук. соч.
42. См., например, Костюков В.П., Алаева И.П. Курганы эпохи бронзы у станции Система // Вестник ЧГПУ. Сер. 1: Исторические науки. Челябинск, 2004. Вып. 2. С. 5–56; Гаврилюк А.Г., Григорьев С.А., Марков С.С. Погребальные комплексы. Могильники Ак-Мулла I, Городищенское IX, Наровчатский II // Археология Южного Урала. Степь (проблемы культурогенеза). Челябинск, 2006. С. 85–147 и др.
43. Опираясь на выделение таких черт обряда и инвентаря В.В. Цимиданов для восточно-европейской части срубного ареала попытался обосновать выделение групп воинов, жрецов и пр. (Цимиданов В.В. Социальная структура срубного общества. Донецк: б. и., 2004. 204 с.). Для Урала такая работа еще не проделана, хотя вывод о высоком уровне контроля за идеологической сферой (и, как следствие, вывод о высоком уровне социальной дифференциации) в литературе уже представлен (Горбунов. Срубная общность...).
44. Горбунов. Бронзовый век...; Морозов Ю.А., Рутто Н.Г. Чишминское поселение срубной культуры на реке Уршак // Материалы по эпохе бронзы и раннего железа Южного Приуралья и Нижнего Поволжья. Уфа, 1989. С. 72–84; Обыденнов М.Ф., Обыденнова Г.Т. Северо-восточная периферия срубной культурно-исторической общности. Самара, 1992. 172 с.; Обыденнова Г.Т., Шутелева И.А., Щербаков Н.Б., Хохлова О.С., Ковалюх Н.Н., Скрипкин В.В. Некоторые результаты применения комплексного подхода при изучении памятника позднего бронзового века Башкирского Приуралья – Мурадымовского поселения // Труды II (XVIII) Всероссийского съезда в Суздале. М., 2008. Т. I. С. 435–438 и др.
45. Горбунов. Бронзовый век... С. 81–83; Обыденнов М.Ф., Горбунов В.С., Муравкина Л.И., Обыденнова Г.Т., Гарустович Г.Н. Тюбяк: поселение бронзового века на Южном Урале. Уфа, 2001. 159 с.
46. Обыденнов, Обыденнова. Ук. соч. С. 40, 47 и далее.
47. Морозов Ю.А. Проявление специализации производства в хозяйстве срубного населения Урала // Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала. Уфа, 1981. С. 57–67.
48. Каргалы. Т. II: Горный – поселение эпохи поздней бронзы: Топография, литология, стратиграфия: Производственно-бытовые и сакральные сооружения: Относительная и абсолютная хронология / сост. и науч. ред. Е.Н. Черных. М., 2002. 184 с.; Каргалы. Т. III: Селище Горный: Археологические материалы: Технология горно-металлургического производства: Археобиологические исследования / сост. и науч. ред. Е.Н. Черных. М., 2004. 320 с.
49. Эта цифра может оказаться завышенной за счет полифункциональности крупных построек (которые использовались не только в качестве жилья) и наличия специализированных производственных строений.
50. Сальников К.В. Курганы на озере Алакуль // МИА. Вып. 24. М., 1952. С. 51–71; Матвеев А.В. Первые андроновцы в лесах Зауралья. Новосибирск, 1998. 417 с.; Усманова Э.Р. Могильник Лисаковский I: факты и параллели. Караганда–Лисаковск, 2005. 232 с.
51. Корочкова О.Н., Стефанов В.И. О некоторых особенностях погребальной практики населения алакульской культуры в Зауралье // XIV Уральское археологическое совещание: тез. докл. Челябинск, 1999. С. 81–82; Нелин Д.В. «Ограбление» погребений эпохи бронзы: проблема интерпретации // Бронзовый век Восточной Ев-

- ропы: характеристика культур, хронология и периодизация: матер. междунар. науч. конф. «К столетию периодизации В. А. Городцова бронзового века южной половины Восточной Европы». Самара, 2001. С. 317–321.
52. *Матвеев*. Ук. соч.
53. Благодарю авторов публикации (Panyushkina I., Mills B.J., Usmanova E.R., Li Cheng. Calendar Age of Lisakovsky Tember Attributed to Andronovo Community of Bronze Age in Eurasia // *Antiquity*. In press) за возможность ознакомиться с работой до выхода в свет.
54. *Епимахов*. «Темные века»...
55. *Горбунов В.С., Обыденнов М.Ф.* Курганный могильник эпохи поздней бронзы в Южной Башкирии // СА. 1984. №4. С. 150–162.
56. *Обыденнов М. Ф.* Поселения древних скотоводов Южного Приуралья. Вторая половина II тыс. до н. э. Саратов, 1991. С. 119.
57. Опыт сплошного обследования (*Зданович, Батанина, Левит, Батанин*. Ук. соч.) убеждает, что многие из площадок обжигались многократно, поэтому культурная идентификация по результатам обследования чревата неточностями.
58. *Малютина Т.С., Зданович Г.Б., Петрова Л.Ю.* Поселение Берсуат XVIII // Археология Южного Урала. Степь (проблемы культурогенеза). Челябинск, 2006. С. 148–167; *Vinogradov N.B., Yepimachov A.V.* From a Settled Way of Life to Nomadism. Variants in Models of Transition // *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements Eurasian Bronze and Iron Age/ BAR International Series 890*, 2000. P. 41–45.
59. *Обыденнов*. Ук. соч. С. 52.
60. *Епимахов, Ражев*. Ук. соч.; *они же*. Тафокомплекс и социальная реальность (по материалам синташтинских памятников) // Вестник ЮУрГУ. Сер. Социально-гуманитарные науки. Челябинск, 2003. Вып. 2. С. 29–32; *Епимахов А.В.* Понятие социальной комплексности и возможности его применения к археологическим данным бронзового века // XVII Уральское археологическое совещание. Екатеринбург-Сургут, 2007. С. 137–139 и др.
61. Во всяком случае для ряда звеньев хронологической последовательности периодов (особенно в отношении андроновской общности (семьи) такой тезис никем не оспаривается (*Кузьмина Е.Е.* Откуда пришли индоарии. Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М., 1994. 464 с.; *Матвеев А.В.* Лесостепное Зауралье во II–I тыс. до н.э.; автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 2000. 50 с. и др.).
62. *Koryakova L.N.* Social Trend in Temperate Eurasia during the Second and First Millennia BC // *Journal of European Archaeology*. 1996. №4. P. 243–280.
63. В данном случае мы ориентируемся, скорее, на реконструкцию численности по материалам поселений.
64. *Шилов В.П.* Модели скотоводческих хозяйств степных областей Евразии в эпоху энеолита и раннего бронзового века // СА. 1975. №1. С. 5–16.
65. *Евдокимов В.В., Варфоломеев В.В.* Эпоха бронзы Центрального и Восточного Казахстана. Караганда, 2002. 138 с.
66. *Кортаев А.В., Крадин Н.Н., Лыниша В.А.* Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 24–83.
67. Ранее нами предлагалось объяснение взлета социальной сложности (хорошо реализованной в ритуальной деятельности) начальной фазой освоения производящих форм хозяйства (*Епимахов А.В.* Анализ долгосрочных тенденций развития экономики и социальной структуры населения Урала эпохи бронзы // РА. 2003. №1. С. 83–90). Близкая версия генезиса традиции укрепленных поселений недавно была высказана Н.Б. Виноградовым (*Виноградов Н.Б.* Культурно-исторические

- процессы в степях Южного Урала и Казахстана в начале II тыс. до н.э. (памятники синташтинского и петровского типа): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2007. С. 41–42 и Д. Энтони (*Anthony D.W.* The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton, 2007). Последний использовал концепцию фронта в качестве универсальной объяснительной модели.
68. *Ольховский В.С.* Погребальная обрядность (содержание и структура) // РА. 1993. №1. С. 78–93; *Смирнов Ю.А.* Лабиринт: морфология преднамеренного погребения. М., 1997 и др.
 69. *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия. М., 1990. С. 3; *Сафронов В.А.* Индоевропейские прародинны. Горький, 1989. С. 135.
 70. *Михайлов Ю.И.* Мироззрение древних обществ юга Западной Сибири (эпоха бронзы). Кемерово, 2001. С. 4–5.
 71. *Ольховский В.С.* Погребальная обрядность и социологические реконструкции // РА. 1995. №2. С. 85–98; *он же.* Обычай и обряд как формы традиции // РА. 1997. №2. С. 159–168; *McHugh F.* Ук. соч.; *Parker Pearson M.* Ук. соч. и др.
 72. *Ольховский В.С.* Погребальная обрядность... С. 89–90.
 73. Следует, впрочем, помнить, что прямому изучению за редким исключением достаточно явное меньшинство умерших.
 74. Сама возможность сколь-нибудь полной реконструкции социальных структур собственно археологическими методами ставится под сомнение некоторыми авторами (*O'Shea J.* Social configurations and the archaeological study of mortuary practices: a case study // *The Archaeology of Death.* Cambridge, 1981. P. 51).
 75. *Антонова Е.В.* Об останках животных в памятниках Бактирийско-Маргианского археологического комплекса (БМАК) // Центральная Азия: источники, история, культура: Мат. Междунар. науч. конф., посвященной 80-летию доктора исторических наук Е.А. Давидович и действительного члена Академии наук Таджикистана, академика РАЕН, доктора исторических наук Б.А. Литвинского (Москва, 3–5 апреля 2003 г.). М., 2005. С. 103–117.
 76. *Руднев В.* Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2001. 608 с./ <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt>
 77. *Алексеев И.С.* Принцип дополнительности // Методологические принципы физики. История и современность. М., 1975. <http://psylib.org.ua/books/aleki01/index.htm>
 78. *Епимахов А.В.* Принцип дополнительности и социологические реконструкции в археологии // Россия между прошлым и будущим: исторический опыт национального развития: матер. всеросс. науч. конф., посвященной 20-летию Института истории и археологии УрО РАН. Екатеринбург, 2008. С. 75–80.

BRONZE AGE OF THE SOUTHERN URALS: ECONOMIC STABILITY AND SOCIAL DYNAMICS

A.V. Epimakhov

The article is devoted to a comparison made on economic and social trends of the Southern Urals Bronze Age. The life-support economy had not undergone radical changes. The system of the social relations looks quite contradictory due to distinctions in the models of burial rites. There are two groups of explanations to this contradiction. According to the first there were real changes of social structure. According to the second one the key ideas determined the shape of a burial site and demonstration of the social status had varied during the period.



СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

© 2009

С.Г. Боталов

КОЧЕВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЕВРАЗИИ

Как известно, за длительный период существования самого термина цивилизация (с XVIII века) был создан обширный ряд признаков и определений. В отношении древних цивилизаций одним из первых Ф. Энгельс предложил особый ряд признаков и критериев, который впоследствии существенно развил и дополнил в середине прошлого столетия Г. Чайлд. Его составили десять основных признаков: города, монументальные строения, налоги, интенсивная экономика, в т.ч. торговля, выделение ремесленничества, письменность, зачатки науки, развитое искусство, социальная дифференциация. После длительной дискуссии по данному вопросу этот список был унифицирован до трех системообразующих признаков: архитектура, города и письменность, получивших названия как индикаторы Чайлда-Клакхолма¹.

Принципиально данная триада была принята и получила дальнейшие разработки и в отечественной теории цивилизаций Н.Я. Данилевским, В.М. Массоном, Л.Н. Гумилевым, Л.С. Васильевым, Э.В. Сайко, Н.Я. Мерпертом, Н.Н. Крадиным и др. с определенным запозданием во времени, в силу непопулярности цивилизационного подхода в советской историографической практике.

Особым направлением развития этого понятия среди российских исследователей, вероятно, следует выделить его характеристику исторического движения — стадийности². Н.Я. Мерперт³, разрабатывая в целом положение В.М. Массона, приходит к знаковому заключению, что понятие «цивилизация» может рассматриваться именно как этап в длительном развитии конкретных регионов ойкумены, население которых достигло определенного уровня духовно-морального состояния общества и выработало основные направления его социального, организационного, культурного, этического развития, определяемые наряду с материальным прогрессом суммой духовных принципов общежития и взаимодействия.

Понятие «Кочевая или степная скотоводческая цивилизация» не так давно стало активно употребляемо в среде кочевниковедов и востоковедов⁴. Хотя справедливости ради заметим, что одним из первых эту дефиницию употребил в своей известной книге «Постижение истории» Арнольд Тойнби в первой половине прошлого столетия. В целом оценивая хозяйственно-культурные преимущества кочевой цивилизации над земледельческой, он отмечает «Номадизм был более выгоден экономически, чем земледелие. Здесь напрашивается опре-

деленная параллель с промышленным производством. Если земледелец производит продукцию, которую он может сразу же и потреблять, кочевник, подобно промышленнику, тщательно перерабатывает сырой материал, который иначе не годится к употреблению. Земледелец выращивает злаки, которые сам и потребляет. Кочевник пользуется естественными выпасами, скудная и грубая растительность которых непригодна для человека, но приемлема для животных. Человек же получает молоко и мясо животных, использует их шкуры для одежды».

Восторженно отзываясь о физических и нравственных качествах кочевника, А. Тойнби приводит особый символ высшего христианского идеала, почерпнутый из жизни «номадической цивилизации» — образ «доброго пастыря»⁵. Однако при этом анализ этого общества вынуждает автора прийти к выводу, что кочевая цивилизация является «застывшей», а кочевники — это общество, у которого «нет истории».

Действительно, на определенной стадии развития человеческих сообществ, взаимодействующих на гигантских просторах Евразийского степного вмещающего пространства (по Л.Н. Гумилеву), их интеграция достигает такого качества и степени своей социальной и межэтнической консолидации, что вынуждает развиваться и взаимодействовать многочисленные сообщества по правилам законов единой социальной системы. Учитывая различия в объеме, характере, содержании, вкладываемые в современное понятие цивилизации, мы сочли возможным применения его в контексте межэтнических сообществ, различаемых по географически-дифференцированному пространству, исторически определенному месту, социокультурному и хронологическому различию⁶.

В этом смысле нам наиболее импонирует определение Фернана Броделя, где цивилизация — это «пространство», «культурный ареал», «создание культурных характеристик и феноменов».

Таким образом, отталкиваясь от культурологического и стадийного представления в определении Цивилизации в целом и Кочевой цивилизации в частности далее мы вынуждены обратиться к наиболее сложнейшему вопросу — установление собственно критериев выделения этого понятия. На первый взгляд может показаться логичным соотнести критерий триады Чайлда-Клакхолма. Однако этот путь, вероятнее всего не будет в полной мере продуктивным или требует особого подхода в интерпретации основных критериев. На этот счет весьма точное наблюдение было высказано А.М. Буровским в одной из статей, посвященной степной скотоводческой цивилизации «даже самые объективные и доброжелательные историки и культурологи будут сравнивать скотоводческие и земледельческие общества, исходя из критериев и оценок, выработанных при изучении земледельческих обществ. Это естественно — других критериев и представлений просто нет»⁷.

Тем не менее, занимаясь разработкой вопросов дефиниций цивилизации, формационного развития, стадийности и типологии кочевого общества, Н.Н. Крадин, на наш взгляд, пришел к весьма важным результатам. Анализируя ранее существующие и современные критерии исторического процесса и соотнося их с теорией номунизма, автор приходит к выводу, что кочевничество представляет из себя не только своеобразную мегацивилизационную целост-

ность, имеющую ряд (пять) типологических вариантов, но и социально-экономическую формацию с особым экзополитарным способом производства, основанном на внешнеэксплуататорской деятельности, а в кочевых сообществах в той или иной степени развитости существовали уклады всех известных доиндустриальных способов производства (включая и феодальный), хотя ни один из них не играл ведущей принципиальной роли⁸. Из этого следует, что понятие кочевая цивилизация Евразии может разрабатываться исходя из ранее существующих критериев анализа исторического процесса. Однако особенности этого типа цивилизаций и специфики общественно-экономической формации вынуждают нас взглянуть на ранее выделенные категории и дефиниции под особым углом.

Объектом предлагаемого исследования являются теории и дефиниции определения «Кочевая цивилизация Евразии» (далее КЦЕ). Ее вмещающее пространство — степная Евразия. Время функционирования — «Эпоха переселения народов». Хотя здесь следует сделать существенную оговорку. Несмотря на общепринятую традицию начинать Великое Переселение со II в.н.э. (нашествие алан и переселение готов из Скандинавии в лесостепную и степную Европу)⁹, это понятие мы склонны трактовать широко: как движение народов Евразии с древнейшего периода (X-VIII вв. до н.э.) до позднего средневековья.

Такая широкая трактовка Великого переселения народов поднимает еще один вопрос важный для контекста исследования. С какого этапа истории нумизматики уместно говорить об этом определении в масштабе кочевой цивилизации Евразии. Как известно, говоря о степной скотоводческой цивилизации А.И. Мартынов вводит эту дефиницию для самых ранних кочевых сообществ скифо-сакского и сарматского мира I тыс. до н.э. При этом данные сообщества рассматриваются автором в сравнительном контексте с первичными цивилизациями¹⁰. Я полагаю применение именно этого термина (первичная кочевая цивилизация) для периода древних кочевников вполне правомерна и следует в локально-типологическом членении кочевых цивилизаций, предложенных Н.Н. Крадиным¹¹. Однако понятие «Кочевая цивилизация Евразии» в определенной мере носит более широкий и стадийный смысл. Возможно ли локальные первичные кочевые цивилизации рассматривать в контексте Евразийского единства, вероятнее всего нет. Думается, возникновение цивилизаций древних кочевников может отражать этап или процесс становления основных системообразующих элементов КЦЕ.

Конечным результатом этого периода становления явилось не только создание первых континентальных Кочевых Империй — Хунну и Великих Тюркских Каганатов, но и окончательное сложение особой системы взаимодействия и взаимообусловленности историко-культурного развития степных сообществ, для которой предложено определение «*кочевая цивилизация Евразии*». Ее характерные черты и особенности развития сегодня требуют особой разработки.

Как нам представляется, важной стороной этого явления, оконтурившее континентальный масштаб, является то, что, вероятнее всего, именно после переселения гуннов в Европу, многочисленные перемещения и перегруппировки кочевых сообществ происходили в определенной взаимосвязанности и взаимообусловленности. Особенно ярко это проявляется после формирования Тюрк-

ских империй. Хотя это далеко не все проявления КЦЕ. Поражает чрезвычайная культурно-политическая мобильность кочевых социумов, способных не только совершать миграционные рейды или беспрестанные набеги в пределах гигантских территорий степной ойкумены, но и молниеносно (с исторической точки зрения) возводить города и ставки в степных оазисах Казахстана, в предгорьях Кавказа, Балкан, на берегах Волги, Дона и Дуная. И, наконец, еще одним проявлением факта возникновения КЦЕ явилось всеобщее внедрение рунического письма как в среде кочевой элиты, так и широко среди рядового населения.

Анализ культурных, хозяйственно-экономических, социальных и идеологических признаков различных кочевых сообществ подсказывает нам, что на определенных этапах развития кочевые суперобщности в разной мере отвечают основным признакам вышеобозначенной «цивилизационной триады».

Так сегодня становится вполне очевидным, что культово-мемориальная архитектура сибирских и европейских скифов, монгольских и забайкальских сюнну, тагаро-таштыкских племен Минусы, хуннские и тюркские пантеоны Монголии и урало-казахстанских степей и др. по объему трудозатрат и архитектурно-технологическому оснащению в определенном мере соответствует нормам мировой монументальной архитектуры. Что касается письменности и возникновения кочевнических (варварских) городов, то эти явления в системе кочевых сообществ появляются на определенном этапе ее существования. Данная стадильность была тонко подмечена С.А. Плетневой, как четыре основные фазы (стадии) развития¹². Однако, на наш взгляд, они отражают не столько процесс развития социумов, а некие эпизоды их хозяйственно-культурной и социально-политической адаптации. Этот аспект в большей мере иллюстрирует именно адаптивный характер этого особого типа цивилизаций. Так, к примеру, процесс оседания кочевников и появление городов, представляемый как финальная стадия существования кочевого сообщества, на самом деле вероятнее всего отражает наступление благоприятного этапа экологической, социально-политической и экономической адаптации. В этом случае основным объектом производства и критерием этно-социальных приоритетов остается кочевое хозяйство, однако историко-политические реалии вынуждают кочевую элиту создавать ставки-города, впоследствии обрастающие торгово-ремесленным посадом. При этом продуктивность и мобильность именно КЦЕ в период наиболее эффективного ее функционирования были беспрецедентны. Это вытекало, прежде всего, из высокой степени рентабельности самого кочевого скотоводческого производства, а также фактически невероятной для оседлых объединений степени социо-этнической интеграции. Это, в конечном счете, сказывалось на социальной и экономической мобильности и эффективности данных обществ. Так, многочисленные «варварские» города, стремительно возникшие в поясе Евразийских степей и их оазисного и лесостепного пограничья, в короткое время превращались в крупнейшие урбанистические центры, по мощности далеко обходя столицы оседлых цивилизаций. Они своеобразным ожерельем опоясали контуры степного участка Великого Шелкового пути — основной цивилизационной коммуникации, возникновение которой и определило начало существования самой КЦЕ. Неслучайно появление большинства городов этого ареала

(Суяб, Испиджаб, Тараз, Кулан, Аспара и др.) падает именно на время Западно-Тюркского каганата. Степной или северный участок Великого Шелкового пути начинает функционировать именно в начале существования Западно-Тюркского каганата. Это четко засвидетельствовано в хронике, сообщающей о прибытии согдийского купца Маниаха в Константинополь от Тюркского кагана в 569 году для обсуждения маршрута Шелкового пути через Предкавказье, Северный Прикаспий и Приаралье¹³. Хотя здесь стоит признать, что эти центры в равной степени стремительно возникают и столь же неожиданно способны затухать и исчезать с исторической карты регионов. Вероятно в этом также отразилась та особая черта КЦЕ, которой является беспрецедентная мобильность и адаптивность этой социально-экономической системы.

В этой части своих построений вынуждены признать, что предложенная точка зрения расходится с представлением о роли города в истории кочевых сообществ, предлагаемая Н.Н. Крадиным. По его мнению, города в степи появляются исключительно с завоеванием кочевников оседлых земледельческих обществ и последующим включением их в состав политических образований. По этому принципу им построен основной алгоритм взаимодействия между кочевой и земледельческой цивилизациями, который собственно и предусматривает три типа кочевых империй. В первом случае кочевники и земледельцы не составляли ни единой взаимосвязанной экономической системы, ни тем более единого политического организма (державы сунну и сяньби, жужаньский, аварский, тюркский, уйгурский каганаты, ранняя Скифим, Приазовская Болгария). Кочевые империи второй модели характеризуются тем, что кочевая и оседлая подсистемы составляют единый политический организм, однако между их экономическими системами отсутствует тесная связь (Золотая Орда, империя Юань). Империи третьего типа создавались после того, как номады завоевывали земледельческое общество и перемещались на его территорию. Соответственно, кочевое ядро и земледельческо-городское население входили в состав одного социального организма (парянское и кушанское государства, поздняя Скифия, Табо Вей, империи Сельджуков, Караханидов, Ильханов, Ляо, Дунайская и Волжская Болгарии)¹⁴.

Думается понятие кочевнический или варварский город, которое мы вводим в контексте с КЦЕ — это особое специфическое явление Евразийской степи. На наш взгляд, оно более многопланово нежели локальное или стадияльное проявление взаимодействий оседлого и кочевого населения, и требует своего особого рассмотрения. В нашем случае ограничимся лишь заключением, что кочевнические города действительно появляются на определенной стадии развития кочевой цивилизации и существуют в пределах периода, когда сохраняется объективная необходимость в целом комплексе хозяйственно-экономических и социально-культурных потребностей самой кочевой цивилизации, а не только как явления экзополитического способа производства в кочевнических сообществах.

Подводя итог вышесказанному, следует определить следующее:

Кочевая цивилизация Евразии — это общество с производящей формой экономики, развитой идеологией, способной стимулировать ее постоянное поступательное развитие, эффективное функционирование и воспроизводство со-

циокультурной системы, способной поддержать высокую степень мобильности, коммуникабельности и адаптивности сообщества, определенной степени развития урбанизационной культуры, а также сложившейся и широко распространенной письменной традиции среди ее основных социальных слоев и групп. Основные этапы ее развития происходят в рамках Евразийского степного пространства и примыкающих к нему территорий предгорий, плоскогорий, лесостепей и полупустынных оазисов.

Основные исторические фазы развития КЦЕ вероятнее всего можно представить следующим образом:

1-я фаза (VII–VI вв. до н.э. — I–III вв. н.э.) — первичных кочевых цивилизаций, когда происходит возникновение ее составляющих черт и сложение как континентальной системы на стадии древних кочевников. В этот период формируются первые кочевые союзы племен, устанавливается пастбищно-кочевая система, происходят множественные миграции и перегруппировки населения в пределах степного коридора, осуществляющие своеобразную апробацию будущего интегрируемого пространства. Складываются первые кочевые империи.

2-я фаза (IV–VIII — XIII–XIV вв.), знаменующая собственно возникновение и последующее развитие КЦЕ. Она падает на рубеж хунно-гуннского и раннетюркского периода — время первых Кочевых Империй и появления кочевнического города. В этот период все перемещения внутри макро- и микро-регионов евразийских степей и прилегающих районов носят в определенной степени упорядоченный или взаимосвязанный характер. Массовые миграции сменяют циклические нашествия и набеги. Тюркская: орхонская, енисейская, таласская, хазарская, болгарская и др. тамго-руническая письменная традиция смогла охватить то многодиалектное разнообразие кочевых народов сложившейся цивилизации и стать в ряде случаев государственной письменностью¹⁵.

Своего пика эта фаза достигает вероятнее всего к XIII–XIV вв. с формированием Монгольской империи и существованием ее кочевых государств (Орд).

3-я фаза (XV–XVII вв.), которая ознаменовалась распадом основных структурных элементов системы, гео-культурной локализацией и обособлением кочевых социумов, множественными спорадическими миграциями и перемещениями внутри микро- и макрорегионов. Разрушается система политических, культурных и торговых коммуникаций.

Вслед за А. Тойнби, говорившим о кочевой цивилизации как застывшей и не имеющей истории, Н.Н. Крадин также приходит к выводу о тупиковом характере развития кочевой формации. Причиной того явился примитивный уровень технологических производственных сил, неспособных конкурировать с новыми технологиями и организацией труда¹⁶.

В этой связи мы нашли вполне правомерным верхний рубеж существования КЦЕ определить новым временем, когда по образному выражению Ф. Броделя «Порох и пушки одержали верх над их (кочевников) быстротой».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Массон В.М.* Первые цивилизации. Л., 1989. С. 6–7.
2. *Сайко В.* Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слома // *Цивилизация. Восхождение и слом:*

- структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003. С. 5.
3. *Мерперт Н.Я.* О некоторых аспектах понятия «цивилизация» // Древности Юга России: памяти А.Г. Атавина. М., 2008. С. 192-197.
 4. Степная цивилизация Восточной Евразии. Т. 1. Древние эпохи. Астана, 2003. С. 3-7; *Мартынов А.И.* О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н.э. // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 284-292; *Буровский А.М.* Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // Цивилизации. Вып. 3. М., 1995. С. 151-179; *Крадин Н.Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 164-179; *Шаисламов А.Р.* Кочевая цивилизация: проблемы поиска и разработки научных критериев // Вестник ЧелГУ. 2007. № 18. С. 105-110.
 5. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. Режим доступа: <http://lib.ru/HISTORY/TOYNBEE/history.txt>
 6. *Сайко В.* Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слома // Цивилизация. Восхождение и слом: структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003. С. 16.
 7. *Буровский А.М.* Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 151-179.
 8. *Крадин Н.Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 164-179.
 9. *Боталов С.Г.* Великое переселение народов // Уральская историческая энциклопедия. Екатеринбург, 2000. С. 111.
 10. *Мартынов А.И.* О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н.э. // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1989. С. 284-292; *Мартынов А.И.* Первичные цивилизации и скифо-сибирский мир (система взаимоотношений) // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий: сб. науч. ст. Барнаул, 1999. С. 115-118.
 11. *Крадин Н.Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 166.
 12. *Плетнева С.А.* Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. М., 1982.
 13. *Мамлеева Л.А.* Становление Великого шелкового пути в системе трансквилизационного взаимодействия народов Евразии // Vita Antiqua, 2-1999. С. 53-61.
 14. *Крадин Н.Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 164-179.
 15. *Кызласов И.Л.* Рунические письменности евразийских степей. М., 1994.
 16. *Крадин Н.Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 178.

NOMADIC CIVILIZATION OF EURASIA

S.G. Botalov

The article is devoted to studying and developing the notion of the "nomadic civilization of Eurasia" (NCE). Laying ground for main definitions of this notion the author came to the conclusion that the nomadic civilization of Eurasia is a society with the productive form of economy, developed ideology that is able to stimulate its steady growth and development as

well as effective functioning and reproduction of the social and cultural system. This kind of social and cultural system, in its turn, can support a high degree of mobility, communicative and adaptation skills of the community. The nomadic civilization of Eurasia is also characterized by the urban culture developed to a certain degree as well as the fully formed and widely spread among the main social groups and layers tradition of writing. The main stages of its development took place within the borders of the Eurasian steppe territory and the neighbouring submountain, highland, forest-steppe and semi-deserted oasis areas.

The main historical stages of the NCE development could most probably be presented in the following way:

1st stage (7th – 6th centuries BC – 1st – 3rd centuries AD) of the proto nomadic civilizations when the constituent features were formed and NCE appeared as a continental system during the ancient nomadic period.

2nd stage (4th – 8th – 13th – 14th centuries) actually witnessed the appearance and further development of the NCE. It took place between the Xiongnu-Hun and the early Turkic period which was the time of the first Nomadic Empires and the appearance of the nomadic city as a phenomenon. This is the period when all the displacements within the macro and micro regions of the Eurasian steppe and bordering areas were all more or less arranged or interconnected.

3rd stage (15th – 17th centuries) was marked by the decay of the system's foundational structural elements, the geo-cultural localization and the insulation of nomadic societies, multiple sporadic migrations and displacements within micro and macro regions. The system of political, cultural and trade migrations was destroyed at this stage.

© 2009

В.П. Костюков

ИРАНСКИЙ ПОХОД ХУЛАГУ: ПРЕДЫСТОРИЯ

Иранская кампания, проведенная во второй половине 1250-х гг. как общеимперское мероприятие, была одной из самых крупных военных операций монголов. Ее осуществление позволило окончательно подчинить монгольской власти большую часть Западной Азии — от Хорасана и Кухистана до Сирии, причем какое-то время успехи монголов, казалось, предвещали всему исламскому миру печальную участь, постигшую Хорезм, Волжскую Булгарию, Рум, Аббасидский халифат и исмаилитское государство Хуршаха. В конечном счете, это завоевание оказало огромное влияние не только на историю и культуру Ирана и соседних областей, но и на политическое состояние Монгольской империи, предопределив один из двух главных внутренних конфликтов, разорвавших ее на несколько враждующих владений.

Ход кампании благодаря обстоятельным повествованиям, в первую очередь, Джувейни и Рашид-ад Дина, а также Бар Эбрея, Киракоса Гандзакеци, Вардана, Сайфи и других историков известен во многих подробностях. Гораздо хуже освещена источниками ее предыстория, что серьезно затрудняет выяснение

причин, вызвавших длительную вражду Толуидов и Джучидов. В литературе высказаны самые разные соображения относительно событий, прервавших состояние *concordia fratrum* между Джучидами и Толуидами и ввергнувших улусы Берке и Хулагу в кровопролитную междоусобную борьбу. Все они базируются на рассказах персидских и египетских историков, однако у тех и других, несомненно, были важные мотивы для небеспристрастного отбора информации, касающейся начала иранской кампании¹. В данной статье автор попытается привлечь некоторые дополнительные материалы, которые, как представляется, способны помочь лучше понять интересы главных руководителей империи и их политику накануне активизации наступления в Иране.

Решение о покорении «отдаленных восточных и западных краев» было принято, согласно Джувейни и Рашид-ад Дину, на «великом» курултае или же вскоре после него². Большинство исследователей полагают, что речь идет о курултае 1251 г., утвердившем на престоле Мункэ, другие считают его специальным съездом Чингизидов, состоявшимся в 1252 г. или весной 1253 г.³ Более вероятно, что вопрос о возобновлении масштабных кампаний в Иране и Китае в общих чертах обсуждался в рамках курултая 1251 г., а конкретные решения относительно их ведения принимались администрацией Мункэ по окончании протокольных торжеств и отъезда делегатов. Сделать такой вывод позволяет, во-первых, то обстоятельство, что в сочинениях Джувейни и Рашид ад-Дина эпитет «великий» прилагается только к тому курултаю, который передал императорскую власть в дом Толуя. Во-вторых, участники курултая 1251 г., как позволяют судить некоторые данные Джувейни⁴ и «Юань ши»⁵, пребывали в Монголии, по меньшей мере, до начала 1252 г., и, сомнительно, чтобы оставались какие-то причины и возможности для повторения столь же грандиозного мероприятия в 1253 г., тем более что реализация плана ввода новых армий в Китай и Иран, по Джувейни, началась уже в 1252 г.⁶ В «Юань ши» о следующем после избрания Мункэ курултае сообщается под 1254 г.⁷, а старт новых военных кампаний на востоке и на западе этот источник датирует, в целом, близко к Джувейни. Более подробно мероприятия, связанные с завершением покорения Ирана, изложены в «Юань ши». Согласно этому источнику, в начале 1252 г. Кит-Буга получил приказ покорить Мулахидов (именно: захватить крепость Гирдкух)⁸. В седьмом месяце того же года это распоряжение было повторено, одновременно Хулагу получил приказ покорить «Западные страны» и «Страны Султана»⁹. В шестом месяце 1253 г. вновь последовало повторение приказа — Хулагу и прочим принцам и нойонам было предписано вести войска на захват Багдада и других стран¹⁰. Следует согласиться с В. Абрамовски, что в данном случае первое упоминание «приказа» фиксирует время принятия решения о проведении кампании, а второе — начало его исполнения¹¹.

Вторжение в Иран, как его описывают Джувейни и Рашид ад-Дин, являлось, по существу, партнерским предприятием Толуидов и Джучидов: Хулагу сопровождал его младший брат Субэдэй, а со стороны Бату во главе туменов поставили царевичей Кули, Балакана и Татара. Из других представителей «Золотого рода» на высокие командные должности назначили только Чагатаида Тегудера и Бука-Темура, брата правительницы Улуса Чагатая, Ургана-хатун¹². Поскольку целью кампании являлось окончательное включение завоеванных земель в

состав империи, участвующие в ней войска отправлялись в поход с семьями и имуществом¹³, т.е. все они относились к соединениям, в монгольской терминологии определявшимся как *таньма* или *тама*. Было приказано, чтобы, «из всех дружин Чингиз-хана, которые поделили между сыновьями, братьями и племянниками [его], на каждые десять человек выделили бы по два человека, не вошедших в счет, и передали бы в инджу Хулагу-хану, чтобы они отправились вместе с ним и служили бы здесь. В силу этого все, назначив [людей] из своих сыновей, родичей и нукеров, отправили их вместе с войском на службу Хулагу-хану»¹⁴. Кроме того, Хулагу передавались войска Байджу и Даир-бахадур, действовавшие в Иране и на границе с Индией. Первые контингенты, направлявшиеся в Иран, покинули Монголию осенью 1252 г. (по «Юань ши») или весной 1253 г. (по Джувейни). Выступление в поход войска под предводительством Хулагу и «Юань ши», и Джувейни относят к осени 1253 г. Успешное выдвижение войска к границам Ирана обеспечивалось масштабными инженерными работами (очистка и ремонт дорог, строительство мостов и наведение переправ), суровыми запретами на использование пастбищ и огромным налогом, возложенным на «все земли»¹⁵. Шествие армии совершалось осмотнительно и неспешно¹⁶. Хулагу не выступал «пока жара немного не спала», а тронувшись в путь, то и дело останавливался на отдых, пережидал холода на удобных зимниках, спасался от летней жары на горных пастбищах, устраивал многодневные приемы и празднества, так что на левый берег Амударьи его армия перешла только в начале января 1256 года, т.е. более чем через 2 года после выступления из Монголии¹⁷.

По Джувейни и Рашид-ад Дину, поход с самого начала протекал в строгом соответствии с планом, и ничто, кроме сложных природных условий да смерти упомянутого выше Субэдэя, случившейся близ Самарканда в разгар 40-дневной пирушки, не омрачало неторопливого марша. Однако некоторые детали официальных повествований склоняют к мысли, что как раз в это время отношения между Толуидами и Джучидами серьезно осложнились, и продолжение уже начавшегося похода напрямую зависело от развития возникшего конфликта. Во-первых, внимание привлекает сообщение Рашид-ад Дина о негласном намерении Мункэ утвердить предназначенные к завоеванию страны за Хулагу. Мункэ, говорит Рашид-ад Дин, втайне приняв это решение, «для вида» приказал брату, завершив «те важные дела», вернуться в свои становища¹⁸. Конечно, это довольно неожиданное откровение Рашид-ад Дина, поддерживающее тезис о давно замеченных у Хулагу «державных признаках», прежде всего, должно продемонстрировать предрешенность возвышения Хулагу. Но доверять ему, видимо, можно, хотя бы потому, что, доказывая легитимность Хулагу, Рашид-ад Дин вынужденно жертвует репутацией Мункэ, выставляя его человеком двоедушным и неблагодарным к близким родственникам, которым он был обязан трон¹⁹. Абсолютно ясно, что лицемерное повеление Хулагу вернуться предназначалось для ушей главного компаньона Толуидов — Бату и было призвано замаскировать их действительные намерения. Надо полагать, поход не мог начаться прежде, чем Толуиды и Джучиды достигли согласия в принципиально важных вопросах: в чем распоряжении окажутся те или иные области и как будут делиться доходы с них. И судя по тому, что среди руководителей на-

чавшегося в то же время наступления на Китай не было никого из потомков Джучи (как не было и войск, набранных на территории Улуса Джучи), значительная часть военных ресурсов Джучидов сосредоточивалась на завоевании Ирана. Общий баланс сил в империи, размер вклада в успех иранской кампании²⁰ и известное распоряжение Чингиз-хана о векторе военных усилий Джучи и приращения территории его улуса давали Бату как материальные, так и юридические основания для притязаний на контроль над всей Западной Азией. Джучидам достались, в целом, не слишком доходные земли, и, естественно, их манил Иран с его многочисленными городскими центрами (гораздо более богатыми, нежели города Европы) и удобными пастбищами, вроде прославленных степей Бадгыз и Мугана²¹.

Во-вторых, удивление вызывает беспрецедентная неспешность продвижения армии Хулагу к границам Ирана. Она вопиюще противоречит главным принципам монгольской военной доктрины, не выдерживает никакого сравнения со сроками ранее осуществленных походов на запад и как-то странно соседствует в тех же официальных источниках с обвинениями в медлительности и потере темпа, которые Мункэ предъявлял Хубилаю, а Хулагу — Байджу.

Б. Шпулер видел причину вялого течения похода в том, что Хулагу приходилось устраивать многочисленные празднества, принимать монархов, прибывавших засвидетельствовать свою лояльность, а также многочисленных посланников и наместников²². По мнению Дж.М. Смита, величественно-спокойный характер марша Хулагу обусловила реальная грандиозность выступления монголов: с воинами в Иран отправились и члены их семейств (в общей сложности 750-900 тыс. человек) вместе со всем скарбом и стадами животных, а мелкий рогатый скот, как полагает исследователь, не способен преодолевать больше 3-4 миль в день²³. Даже если бы это было так²⁴, разъяснение Дж.М. Смита оставляет без ответа вопрос, что принуждало боеспособную армию, идущую по собственной территории и направлявшуюся в замиренную страну, где имперские чиновники готовились снабдить ее всем необходимым, двигаться со скоростью овечьих отар. Резонно предположить, что живописное повествование о выходе армии Хулагу в Иран, изображающее его одновременно и как героическую борьбу с природой и как не лишенный приятностей пикник, призвано скрыть истинную причину задержки похода.

Весьма правдоподобное разъяснение искомой причины дает ал-Омари. Со ссылкой на шейха ал-Исфгани он пишет, что снарядившийся в поход Хулагу вынужден был целых два года простоять в бездействии за Амударьей вследствие запрета Бату. Это сообщение, как видно, в хронометрическом аспекте полностью согласуется с информацией персидских летописцев. Инициатором запрета, сообщает тот же источник, был Берке, будто бы обратившийся к Бату с такой гневной тирадой: «Мы возвели Менгукана, и чем он воздает нам за это? Тем, что оплачивает нам злом против наших друзей, нарушает наши договоры, презирает нашего клиента и домогается владений халифа, т.е. моего союзника, между которым и мною происходит переписка и существуют узы дружбы. В этом есть нечто гнусное»²⁵.

Не исключено, что процитированное заявление было вложено в уста Берке из понятной симпатии к хану, немало поспособствовавшему сохранению неза-

висимости Египта. Хотя все мамлюкские авторы, а также Джузджани выдают Берке за человека, очень серьезно относившегося к своим религиозным обязательствам, форма, в которую облечены его ламентации, представляется несколько искусственной. Так мог и даже должен был высказаться добрый мусульманин, но вряд ли такая жалоба подошла Чингизиду, ибо она вступала в категорическую оппозицию завещанному Чингиз-ханом обращению с «мятежниками», т.е. любыми странами и народами, не признавшими монгольский сюзеренитет²⁶. Берке, как известно, был одной из центральных фигур курултая 1251 г., его распорядителем, и, несомненно, был причастен к запуску иранской кампании. Кроме того, при жизни Бату судьба Аббасидов еще не была предрешена²⁷, и, как свидетельствуют источники, у халифа была возможность заключить мир с монголами на вполне сносных условиях. Согласно Рашид ад-Дину, Мункэ, наставляя Хулагу перед походом, прямо требовал: «Ежели халиф багдадский соберется служить и слушаться, не обижай его никоим образом...»²⁸. Тем не менее, достаточно серьезных оснований для сомнений в искренности Берке и его сострадательности к единоверцам нет, как нет сомнений в том, что в условиях подготовки завоевания, стратегия которого предполагала активное использование религиозного фактора, борьба в стане Чингизидов тоже могла приобретать религиозную окраску²⁹.

Как будет показано ниже, очень вероятно, что ал-Омари располагал достоверной информацией, и, действительно, именно позиция Берке в течение какого-то времени препятствовала осуществлению иранского проекта Мункэ. Впрочем, независимо от того, кто, как и с какой целью препятствовал Толуидам, опасения Джучидов утратить контроль над иранскими областями, очевидно, были беспочвенным. Целый ряд фактов косвенно свидетельствует о том, что действия Мункэ, касающиеся управления походом и его конечных целей, отличались от первоначальных планов, одобренных Джучидами на курултае.

В первую очередь заслуживает внимания засвидетельствованный в «Юань ши» под 1252 г. запуск не одной, а двух кампаний на западе. Относительно первой решение было принято в начале 1252 г. Это время, как показано выше, совпадает с вероятными сроками окончания курултая, и, надо думать, оно хорошо вписывается в естественный ход курултая, когда его участники, покарвав несогласных с воцарением Мункэ и обеспечив внутренний мир, на заключительных заседаниях сочли целесообразным обратиться к планам подчинения отдаленных стран и наказания «мятежников». Одобренная курултаем кампания на западе в качестве непосредственной цели предусматривала уничтожение исмаилитского государства. Поскольку армия, в то же самое время готовившаяся к вторжению в Китай, формировалась целиком из резерва в восточных областях империи³⁰, резонно предположить, что армия, предназначенная для войны в Иране, должна была набираться преимущественно в западных областях. Она была введена в Иран позже 12-тысячного корпуса Кит-Бути, но раньше, чем армия Хулагу. Свидетельством тому является туманное замечание Джувейни о джучидских царевичах Балакане и Тутаре, якобы шедших «впереди» Хулагу. Поскольку помимо сообщения Рашид ад-Дина о вторжении войск Балакана и Тутара в Иран через «Дербент Кипчакский»³¹, аналогичная информация есть у Киракоса³², замечание Джувейни может означать лишь одно: джучидские туме-

ны оказались в Иране прежде войска Хулагу. На это указывает рассказ Сайфи о попытке расположившихся в Бадгызе Джучидов подчинить своей власти Шамс-ад-дина Курта³³. Обычно конфликт между Шамс-ад-дином и джучидскими принцами датируют 1258 г., однако, как замечает П. Джексон, этому противоречат хорошо документированная дата смерти участника этого инцидента, систанского владетеля Али ибн Масуда (апрель 1255 г.), а также тот факт, что Кит-Буга в то время был обязан выполнять приказы Балакана и Тутара. П. Джексон полагает более вероятным временем конфликта 1255 г.³⁴, и эта дата находит подтверждение у Рашид ад-Дина: в сентябре 1255 г., когда Хулагу расположился близ Самарканда, первым к нему поспешил явиться именно мелик Герата³⁵.

Лишь осенью 1252 г. Мункэ принял решение о запуске второй кампании на западе — под руководством Хулагу. Это сообщение «Юань ши» подтверждает Джувейни: «вначале он [Мункэ — В.К.] отправил Хубилая в восточные земли, включающие государство Китаев, а затем в 650 году [13 марта 1252 — 2 марта 1253] начал устраивать дела другого своего брата — Хулагу и поручил ему завоевание западных областей»³⁶. Отразившуюся в «Юань ши» дату косвенно подтверждает и другое сообщение Джувейни, согласно которому эмир Аргун осенью 1252 г. получил повеление вернуться в Иран³⁷. Весьма вероятно, что именно предоставленный Аргуном доклад об экономической и политической ситуации на Среднем Востоке³⁸ сыграл ключевую роль в вызревании решения Мункэ передать управление монгольской администрацией и армией в Иране руководителю, приказы которого не рискнул бы нарушить ни один чиновник и ни один военачальник.

Сложившаяся к середине XIII в. система улусов «великих князей-царевичей, которые управляют уделами» (*ulus medekyn ky'yt*)³⁹, и покоренных земледельческих областей, в которых распоряжались командующие войсками, наместники и даругачи, формально подчинявшиеся Великому хану, но часто бывшие ставленниками улусных владетелей либо действовавшие в своих собственных интересах, очевидно, была признана Мункэ неудовлетворительной. И если он, действительно, с самого начала наступления на империю Сун намеревался передать Китай в удел Хубилаю как *ильхану*⁴⁰, то создание нового улуса на Среднем Востоке было задачей еще более настоятельной. После падения государства Сельджукидов Иран являл собой арену ожесточенной борьбы множества атабеков, шахов, меликов, султанов и эмиров — предводителей тюркских, курдских и арабских племен, безнаказанно грабивших и разорявших земледельческое и ремесленное население и ввергнувших регион в состояние глубокого кризиса. Монгольские завоевания 1220-1250-х годов не только увеличили масштабы насилия и разрушений, но и усугубили анархию, добавив к непрекращающейся борьбе местных династий острые конфликты между представителями Каракоума и «великих князей-царевичей». В этих условиях задачи укрепления монгольского господства на завоеванных территориях и более эффективной их эксплуатации требовали изменения существующей модели управления. Действенной мерой, способной радикально изменить политическую ситуацию в Иране и мобилизовать его ресурсы для завершения покорения «отдаленных» западных стран, могло стать назначение главнокомандующим принца из правящего дома.

И по личным качествам, и по статусу в чингизидской иерархии Хулагу был, несомненно, наиболее подходящим кандидатом на роль главного представителя императора, способного усмирить любого врага империи.

Разумеется, наделение Хулагу такого рода полномочиями нельзя было реализовать без согласия Джучидов, и можно не сомневаться, что получить его было не просто. Во-первых, назначение Хулагу следовало за аналогичным назначением Хубилая и не могло восприниматься иначе как попытка изменения баланса сил в пользу Толуидов. Во-вторых, если назначение Хубилая само по себе вряд ли серьезно обеспокоило Джучидов, поскольку в принципиальном плане ничего не меняло в их весьма опосредованных связях с Китаем, то появление в Иране Хулагу представляло собой прямую угрозу влиянию, которое они небезуспешно укрепляли в правление Угэдэя и позже, когда должность Чормана была передана Байджу⁴¹. Даже если власть Бату в Иране до 1248 г. была, действительно, номинальной⁴², ситуация, возникшая после смерти Гуюка, в целом, весьма благоприятствовала установлению Джучидами контроля над наиболее важными областями Ирана⁴³. Назначение Хулагу неизбежно ограничивало полномочия Байджу, который, как убедительно показал П. Джексон, был «человеком Бату»⁴⁴, и других агентов Джучидов в Иране, и ставило под сомнение достигнутые Джучидами успехи и возможность их дальнейшего укрепления в Иране.

Джучиды не ошибались в оценке вероятных последствий назначения Хулагу, и подтверждение тому можно найти у Джузджани, в двух местах своего сочинения поясняющего, что результатом похода Хулагу должно было стать создание нового улуса для Хулагу и его наследников⁴⁵. В противоположность цитируемому выше сообщению Рашид ад-Дина, которое можно воспринимать критически на том основании, что это информация *post factum* и ее возможной целью являлось оправдание случившегося, сообщение Джузджани относится к тому времени, когда статус юго-западной окраины империи еще не определился. На вопрос, мог ли Джузджани, писавший свой труд в Дели, иметь достоверные сведения о секретных планах Мункэ⁴⁶, следует ответить положительно. В 1260 г. Хулагу отправил в Делийский султанат посольство с заверениями в своем миролюбии⁴⁷. Имея в виду, что примерно в это же время он начал пользоваться титулом «ильхан»⁴⁸ и для обоснования легитимности своих притязаний мог ссылаться только на волю недавно умершего Мункэ, наиболее вероятным источником информации для Джузджани следует считать членов этого посольства. Другим каналом, по которому к Джузджани поступила информация о былых намерениях Мункэ передать Иран во владение своего брата, могло быть посольство Берке, прибывшее в Дели в том же 1260 г.⁴⁹

Несмотря на легко прогнозируемые возражения Джучидов, осенью 1253 г. Хулагу был отправлен в поход⁵⁰. Тем самым Мункэ осуществлял данное ему Ясой монаршее право самостоятельно определять, что есть благо империи. Хотя выступление армии Хулагу можно расценить не только как проявление уверенности Каракорума в правильности принятого решения, но и демонстрацию силы, само по себе оно еще не означало, что Мункэ готов перевести возникшие разногласия в плоскость военной конфронтации. Джучиды и Толуиды, незадолго до того уничтожившие конкурентов и обеспечившие себе господ-

ствующее положение в империи⁵¹, несомненно, не были заинтересованы в обострении конфликта. Открытый разрыв Толуидов с Джучидами являлся бы очевидным поражением политики внутренней консолидации, которая воплотилась в избрании великим ханом Мункэ, и грозил союзникам непредсказуемыми последствиями. Вместе с тем интересы внутренней консолидации империи требовали, чтобы Джучиды не только декларативно, но и на деле признали верховенство Мункэ⁵².

Инициатива в начавшейся игре принадлежала Мункэ, и первым его ходом стало выдвижение войска Хулагу. Разумеется, в случае полной неуступчивости Бату Мункэ мог под благовидным предлогом отозвать Хулагу с поста командующего, но, как представляется, руководство Хулагу кампанией в Иране для Мункэ не являлось предметом торга, тем более, что в его распоряжении имелись и другие средства давления на своих партнеров. Примером попытки «экономического» прессинга может служить известная история об отказе Мункэ удовлетворить просьбу Бату выдать «для покупки жемчуга» 10 тысяч слитков серебра⁵³ (что показательно, изложенная в «Юань ши» непосредственно за сообщением о том, что в 6-й месяц 1253 г. Хулагу был дан приказ выступить для захвата «Багдада Халифа»)⁵⁴. Мункэ не только урезал испрашиваемую сумму на 90% и распорядился зачесть выданное в счет выплачиваемой Джучидам доли с имперских доходов, но и весьма ядовито намекнул на безнравственность такого рода просьб со стороны человека, препятствующего новым завоеваниям и пополнению казны⁵⁵. Словесные выпады против Бату этим не ограничились: согласно «Юань ши», Мункэ в речи, обращенной к потомкам умершего в 1253 г. нойона Мангэсара (Мункасара), так сказать, публично подверг сомнению заслуги Джучидов в завоевании Дашт-и Кыпчака, приписав лично себе честь разгрома династийного кыпчакского племени ольбери⁵⁶. Заодно в анналы были внесены, что, управившись с кыпчаками, Мункэ, как никто другой, отличился при завоевании Руси: «Дошли до города Рязань (Елецань). (Мункэ) лично дрался врукопашную. Разрушили ее (Рязань)»⁵⁷.

Одновременно Мункэ, как сообщается в «Юань ши» под тем же 1253 г., приказал *битикчи* Берке сделать перепись в русских землях⁵⁸. По мнению Б. Шпулера, названный чиновник должен был всего лишь обеспечить набор рекрутов в формирующиеся для войны в Иране тумены⁵⁹. Хотя цель миссии *битикчи* определена иероглифом, имеющим значение «набирать людей в солдаты»⁶⁰, сам по себе факт отправления Мункэ своего доверенного лица во владения самого старого и уважаемого Чингизида, которому, к тому же, он больше, чем кому-либо другому, был обязан своим возвышением, вызывает вопросы. Как правильно заметил Е.И. Кычанов, «вместо благодарности Мункэ послал своего человека в русские земли, фактические владения Бату, произвести поборы»⁶¹. Действительно, если бы задачей *битикчи* являлся набор войска, следовало было бы ожидать одновременное упоминание в «Юань ши» чиновников, отправленных с тем же поручением и в другие имперские владения. Поскольку упоминается посыльный только в русские княжества, кажется более вероятным, что Мункэ вознамерился сделать ревизию налогообложения Руси и взять его под свой контроль, лишив Бату незаконных, с точки зрения центральной власти, доходов⁶². В свете предположения об избирательном и карательном характере миссии *би-*

тикчи Берке становится понятным, почему она провалилась. О неисполнении поручения Мункэ можно судить по молчанию русских летописей, обычно крайне болезненно откликавшихся на все фискальные проявления «ига»⁶³. Более того, как можно понять из сообщения Джувейни, Бату запретил имперским чиновникам проводить перепись не только в русских землях, но и в Закавказье. К разрешению проблемы был спешно подключен эмир Аргун. По словам Джувейни, эмиру Аргуну пришлось поручить продолжение оздоровления налогообложения в Иране своим подчиненным, а сам он «тем временем отправился ко двору Бату, чтобы *уладить кое-какие дела* (выделено мною — В.К.), и ходжа Наджм ад-Дин сопровождал его от орды Бату. Дела эти были рассмотрены сообразно указу Менгу-каана и его собственному толкованию. Затем он отправился через Дербент в Грузию, Арран и Азербайджан и завершил работу по проведению переписи, введению *купчура* и оценке величины налогов, после чего выехал в Ирак»⁶⁴. Результаты миссии Аргуна можно расценить как определенный компромисс: судя по сообщению Киракоса, перепись в Закавказье в 1254 г. была проведена Аргуном совместно с чиновниками Бату⁶⁵.

К этому же времени относятся свидетельства ведения переговоров и некоторых практических шагов к преодолению кризиса, содержащиеся в отчете Вильгельма де Рубрука и рассказе Киракоса Гандзакеци о поездке в Монголию царя Малой Армении Гетума I. Первое, что привлекает внимание в поведении Толуидов и Джучидов — умение сторон скрыть от посторонних глаз наличие каких-либо трений между ними. Брат Вильгельм, наблюдатель весьма проницательный, не увидел никаких признаков кризиса, отмечая дух солидарности и доброжелательности в отношениях как самих Бату и Мункэ, так и их подданных, и особо подчеркивая, что во владениях Мункэ людям Бату оказывают почет, пожалуй, даже больший, чем людям Мункэ в землях Бату⁶⁶. Единственный «сбой» — маленький, но весьма выразительный — обнаруживается в описании первого приема францисканской миссии. Тогда Мункэ в лучших традициях монгольской политической культуры начал речь торжественной прокламацией: «Как солнце распространяет повсюду лучи свои, так повсюду распространяется владычество мое и Бату», однако, будучи в состоянии опьянения, скоро забыл о продолжении публичной демонстрации единства и с пьяной ревностью «окончил свои слова тем, что ему не понравилось, что мы прибыли к Сартаку раньше, чем к нему»⁶⁷.

Один из наиболее важных промежуточных результатов переговоров отразился в том фрагменте отчета Вильгельма де Рубрука, где после довольно едкой оценки приверженности Сартака христианству он пишет: «У Бату есть еще брат, по имени Берка [Jerqa], пастбища которого находятся в направлении к Железным Воротам, где лежит путь всех Саррацинов, едущих из Персии и из Турции; они, направляясь к Бату и проезжая через владения Берки, привозят ему дары. Берка выдает себя за Саррацина и не позволяет есть при своем дворе свиное мясо. Тогда, при нашем возвращении, Бату приказал ему, чтобы он передвинулся с того места за Этилию к востоку, не желая, чтобы послы Саррацинов проезжали через его владения, так как это казалось Бату убыточным»⁶⁸. Новым владельцем земель, отобранных у Берке, стал Сартак, что явствует из следующих строк: «Аланы на этих горах все еще не покорены, так что из каждого

десять людей Сартаха двоим надлежало караулить горные ущелья, чтобы эти Аланы не выходили из гор для похищения их стад на равнине, которая простирается между владениями Сартаха, Аланами и Железными Воротами»⁶⁹. Расположение владений Берке к востоку от Волги непосредственно после смерти Бату косвенно подтверждается рассказом Джузджани о злонравии Сартака, который при возвращении из Каракорума в Сарай, «приближаясь к своему дяде Берка-хану, ...свернул с дороги и не пошел к своему дяде»⁷⁰.

Переход осенью 1254 г. северокавказских кочевий от Берке к Сартаку не всегда учитывается даже при обсуждении административного устройства Золотой Орды, между тем, он служит, как минимум, указанием на условность и территориальную нестабильность многих джучидских улусов. Однако в данном случае больший интерес вызывает мотивация перемещения Берке за Волгу. Объяснение, которое предоставил Вильгельму де Рубруку кто-то из его информаторов, недостаточно правдоподобно. Ведь Берке был не безвестным тысячником, которого из мелочно меркантильных побуждений отправляют в заволжскую пустыню, а одним из старейших на тот период Чингизидов, деятелем имперского ранга, незадолго до того обеспечившим утверждение Мункэ на престоле⁷¹. Летом 1252 г., если сообщение «Юань ши» правильно понято, Мункэ щедро вознаградил Берке за оказанные услуги, предоставив ему, единственному из Джучидов, личное ленное владение — Грузию⁷². Конечно, неприкасаемых персон в империи, можно сказать, никогда не было, но все же для удаления Берке с Северного Кавказа требовалась более важная причина. «Убыточность» проживания Берке на пути следования мусульманских посольств заключалась, надо полагать, не в упущенных дарах (если такого рода вызов со стороны Берке и имел место, то ответ был избран чрезмерно радикальный), а в результатах посольских усилий, прилагавшихся к тому, чтобы найти в Берке защитника и покровителя мусульман. Не следует забывать, что в распоряжении Берке могли быть значительные военные силы⁷³, так что его инакомыслие делало проблематичным выход войск Балакана и Татара в Закавказье через Дербент.

Разумеется, в отсутствие дополнительных материалов возможны и другие объяснения передислокации Берке на восток от Волги. К примеру, допустимо расценить ее как демонстрацию готовности к решительным действиям. Армия Хулагу находилась у джучидских границ, и переброска туменов Берке в западноказахстанские степи могла внушить большее уважение к позиции Бату. Однако, поскольку переговоры со стороны Джучидов вел Сартак, предпочтение следует отдать первой версии: участие Улуса Джучи в иранской кампании признавалось необходимым, и перемещение Берке на восток было даже не столько знаком прекращения не одобряемых Толуидами контактов с исламскими государствами, сколько мерой, обеспечивающей беспрепятственный ввод джучидских туменов в Закавказье. Удаление с Северного Кавказа мусульманина Берке, у которого искали заступничества уstraшенные военными приготовлениями единоверцы «из Персии и из Турции», и передача его владений, соседствовавших с христианскими государствами, Сартаку, кроме того, создавали более благоприятные условия для розыгрыша в предстоящей войне конфессиональной карты.

Хотя Вильгельм де Рубрук не имел посольских полномочий, Бату все же отправил его к Мункэ, более того — вслед за францисканцами он снарядил в Каракорум своего секретаря с неким поручением «в устроении дел при дворе Мангу»⁷⁴. Помимо прочего этот секретарь вез Мункэ грамоту Бату, в которой утверждалось, будто бы король Франции ищет «войска и помощи от Сартаха против Саррацинов»⁷⁵, и брату Вильгельму пришлось приложить немалые усилия, чтобы уверить Мункэ в том, что письмо Людовика IX к Сартаку было лишь проявлением любезности.

В то же самое время Бату вызвал царя Малой Армении Гетума I, весьма заинтересованного в сотрудничестве с монголами. В описании путешествия Гетума в Каракорум имеются данные, косвенно указывающие на то, что обсуждение иранских дел между Толуидами и Джучидами вступило в завершающую стадию, поэтому оно заслуживает детального рассмотрения. Прежде всего следует Вначале Гетум явился в Карс к Байджу, а оттуда — в ставку Бату на Волге. Здесь он встречался с Бату и с Сартаком⁷⁶, после чего был отправлен к Мункэ. Как рассказывает Киракос Гандзакец, «его послали в долгий путь на тот берег Каспийского моря к Мангу-хану. Отправившись в путь от них шестого числа месяца марери — тринадцатого мая, переправившись через реку Айех, они прибыли в Ор, расположенный на полпути между [местопребыванием] Батыя и Мангу-хана. Переправившись через реку Ертич, они вступили в страну Наимана, [потом] поехали в Каракитай и достигли Татаристана четвертого числа месяца гори — тринадцатого сентября — и в день праздника воздвиженья креста были представлены Мангу-хану, восседавшему во всем величии своей славы»⁷⁷.

Сугубая лапидарность описания поездки Гетума от Бату к Мункэ, а также некоторые отличия в разных переводах рассказа Киракоса⁷⁸ позволяют предложить два варианта проделанного Гетумом пути. Волгу и Монголию в то время соединяли два главных тракта. Как разъясняет М. Иванин, «один из них северный или летний, должен был идти близ нынешнего почтового пути, пролегающего от Самары к Оренбургу; оттуда, перейдя Урал, путь этот мог пролегать близ нынешней северной части Оренбургской линии, далее на рр. Тобол и Ишим, по южную сторону оз. Зайсана и потом несколько севернее Чугучака в Монголию. Другой путь был южный или зимний, по которому ехал Плано Карпини»⁷⁹. Использование северного маршрута давало существенный выигрыш во времени. Джованни дель Плано Карпини ехал от Бату к Гууюку южным трактом, несмотря на летнее время (с 8 апреля по 22 июля), вероятно, потому что система ямов на северном маршруте еще не была отлажена, и затратил на дорогу три с половиной месяца⁸⁰. Вильгельм де Рубрук начальную часть пути ехал северным трактом, а затем свернул на южный. Он выехал от Бату 15 сентября и прибыл к Мункэ 27 декабря, при этом его путешествие прерывалось 12-дневным ожиданием секретаря Бату в Каялыке, т.е. в дороге он был ровно три месяца⁸¹. Обратный путь от Каракорума к ставке Бату Вильгельм де Рубрук проделал по северному тракту и затратил на дорогу всего 2 месяца и 10 дней.

Два ориентира на пути Гетума к Мункэ, *Айех* и *Ертич*, уверенно определяют как реки Урал и Иртыш. Менее ясен топоним *Ор*, между тем он имеет важное значение для уточнения маршрута Гетума. Большинство исследователей склоняются к мнению, что весь путь от Волги до Каракорума Гетум ехал север-

ным трактом. *Ор* в таком контексте ныне чаще всего понимается как река *Орь*⁸². Ранее это мнение разделял и автор, обращая внимание, в первую очередь, на расположение в устье Ори крупнейшего в Восточном Дашт-и Кыпчаке могильника золотоордынского времени, сформировавшегося, по всей видимости, у крупного яма⁸³. Однако следует признать, что отождествление *Ора* с *Орью* имеет серьезные изъяны: во-первых, оно плохо согласуется с указанием источника на срединное положение *Ора* относительно Сарая и Каракорума⁸⁴, во-вторых, вышеупомянутый могильник (Новокумакский) располагается при впадении Ори в Урал, т.е. собственно на берегу Урала. Эти противоречия заставляют вернуться к мнению Ю.Г. Клапрота и М.И. Броссе о вероятном местоположении *Ора* где-то вблизи Тарбагатая⁸⁵ и гипотезе Е. Бретшнейдера о возможной идентичности местности *Ор* и «земли Органум»⁸⁶, которую Вильгельм де Рубрук обнаружил где-то в районе р. Или⁸⁷. Как полагал Г. Юл, «земля Органум» появилась в отчете брата Вильгельма по недоразумению: имя правительницы дома Чагатая Урганы-хатун путешественник принял за название страны⁸⁸.

Правомерность отождествления местности *Ор* с улусом Чагатая косвенно подтверждает Гетум Патмич (Гайтон), называя столицей монгольского императора, в которую прибыл армянский царь, Алмалык⁸⁹. Этот город, находившийся неподалеку от современной Кульджи, являлся резиденцией правительницы Улуса Чагатая. Но если Гетум проезжал через Улус Чагатая, это означает, что он либо все свое путешествие в Каракорум совершил по южному тракту, либо, что более вероятно, двигаясь по северному тракту, примерно на середине пути оставил движение на восток и повернул на юг в область Восточного Семиречья. Причину изменения маршрута можно видеть только в одном — в это время на горных пастбищах во владениях Урганы-хатун летовал Хулагу⁹⁰. Необходимость переговоров с ним, после переговоров с Бату и Сартаком, по всей видимости, и обязывала Гетума направиться во владения Чагатаидов.

Посещение Гетумом на пути в Каракорум Хулагу, на мой взгляд, удовлетворительно объясняет тот загадочный факт, что он провел в пути четыре или даже несколько более четырех месяцев⁹¹. Столь долгое путешествие, определенно, не соответствует возможностям летней ветви тракта, соединявшего Улус Джучи и Каракорум. П. Пеллио, полагавший, что Гетум проехал весь путь северным трактом, объяснил вдвое меньшую скорость его путешествия, сравнительно с путешествием Вильгельма де Рубрука, многочисленностью кортежа, сопровождавшего армянского царя. В подтверждение исследователь привел сравнительный расчет времени, которое понадобилось Гетуму, чтобы достичь ставки Мункэ от того места, где о нем при возвращении к Бату услышал Вильгельм де Рубрук. Последний к тому времени был в 20 днях пути от Каракорума, а Гетуму от точки пересечения его маршрута с маршрутом брата Вильгельма пришлось ехать к Мункэ еще 43 дня⁹². С этими расчетами можно было бы согласиться, если бы не замечание Вильгельма Рубрука о существовании для иностранных визитеров в Каракорум обязательной обходной дороги, удлинявшей последний участок пути перед столицей империи не менее чем на 15 дней⁹³. По всей видимости, Гетуму не удалось избежать путешествия по окольной дороге, о чем косвенно свидетельствует упоминание в его подорожнике Каракитая после Иртыша и страны Найманов.

Брат Вильгельм, так и не дождавшись в Каракоруме Гетума, около 10 июля отправился в обратный путь: «Проехав 20 дней, я услышал новости про царя Армении, что он в конце августа проехал навстречу Сартаху, двинувшемуся к Мангу-хану со стадом крупного и мелкого скота, с женами и малолетками, однако большие дома его остались между Этилией и Танаидом. Я ходил на поклон к Сартаху и сказал ему, что охотно остался бы в земле его...»⁹⁴. Ранее автор, отмечая недостаточную ясность процитированного фрагмента, но, в целом, полагаясь на аутентичность перевода⁹⁵, находил особо знаменательной повторную встречу между Сартаком и Гетумом, состоявшуюся незадолго до прибытия армянского царя к Мункэ. Она должна была убедительно свидетельствовать, что именно Сартаку было поручено завершение переговоров с Толуидами⁹⁶. Но, если роль Сартака как главного представителя Джучидов на переговорах, в целом, несомненна, эпизод, отразившийся в рассказе брата Вильгельма, должен быть пересмотрен. Сартак отправился на восток со своим двором и стадами вслед за Гетумом, в силу чего его новая встреча с царем Армении после посещения последним Хулагу представляется трудноосуществимой технически; и уж тем более маловероятно, чтобы Гетум, направившись к Сартаку в конце августа, уже 13 сентября мог прибыть к Мункэ⁹⁷. Поэтому следует согласиться с выводом П. Пеллио о целесообразности возвращения к той версии рассказа, которую можно найти в переводе, сделанном еще в начале XVII в. С. Пэчесом (Samuel Purchas)⁹⁸: «Когда мы проехали 20 дней, я услышал новость про царя Армении, что он проследовал ко двору Мангу. В конце августа я встретился с Сартаком, двинувшимся к Мангу-хану со стадом крупного и мелкого скота, с женами и малолетками...»⁹⁹.

Пробыв в ставке Мункэ 50 дней, Гетум 1 ноября отправился в обратный путь, описанный Киракосом Гандзакеци гораздо подробнее. На этот раз путешествие совершалось по южному маршруту: «...первого ноября, [царь] выехал от них и на тридцатый день прибыл в Гумсгур, [оттуда] он поехал в Перпалех, [затем] в Пешпалех... Затем вступили они в Туркестан, оттуда — в Екопрук, Динкапалех и Пулат и, пройдя через Сут-Гол и Молочное море, прибыли в Алуалех и Иланбалех; затем, переправившись через реку, называемую Илансу, перевалив через отроги Таврских гор, прибыли в Далас и явились к брату Мангу-хана, Хулагу, получившему в удел страны Востока. Потом, повернув с запада на север, поехали в Хутухчин, Пергант, Сухул-хан, Уросо-хан, Каикант, Хузах, т.е. Камоц, в Хундахойр и Сгнах, т.е. к горам Харчух [откуда происходят сельджуки], которые берут начало в Таврских горах, доходят до Парчина и здесь кончаются. Оттуда они поехали к Сартаху, сыну Батыя, который собирался к Мангу-хану. Оттуда они отправились в Сгнах и Савран, который очень велик, [затем] в Харчух и Асон, в Саври и Отрар, Зурнух и Дизак. Оттуда на тридцатый день они достигли Самарканда, [затем] Сарипула, Кермана и Бухары»¹⁰⁰. Из приведенного рассказа следует, что, возвращаясь от Мункэ, Гетум должен был вновь ехать к Хулагу, находившемуся тогда в Даласе, т.е. в нынешнем Таразе¹⁰¹. Поставив в известность Хулагу об итогах переговоров с Мункэ и, видимо, получив инструкции относительно участия в предстоящей войне, Гетум отправился дальше. Двигаясь вдоль хребта Каратау, он добрался до Сыгнака и оттуда отправился к Сартаку, кочевавшему где-то неподалеку на присырдарьинских зи-

мовках. После этой встречи с Сартаком, состоявшейся, ориентировочно, в феврале 1255 г., Гетум, не навещая Бату¹⁰², направился домой. По пути он заехал в Сисиан к Байджу, очевидно, для передачи распоряжений Хулагу, поскольку Байджу сразу же после встречи с Гетумом, «взяв военачальников, пошел на встречу Хулагу, брату Мангу-хана, который шел на Восток»¹⁰³. Известно, что возвращение Гетума из Каракорума заняло 8 месяцев, следовательно, Байджу был уведомлен о необходимости явиться к Хулагу в середине 1255 г. Это уведомление означало, что иранский проект, наконец, готов сдвинуться с мертвой точки, что, как известно, и произошло в начале января 1256 г.

Все вышеизложенное убедительно показывает, что в 1254–1255 гг. главным переговорщиком со стороны Джучидов был Сартак, причем важность и срочность переговоров требовали, чтобы его кочевая ставка занимала срединное или иное оптимальное для активного диалога положение между ставками Бату, Мункэ и Хулагу. Неспешное кочевание Сартака примерно в течение года — с середины 1254 до середины 1255 гг.¹⁰⁴, украшенное всеми признаками челночной дипломатии, являлось одним из важнейших узлов «дистанционного» курултая, на котором принималось окончательное решение о судьбе иранского похода. Только этим можно объяснить, что Сартак, согласно многим источникам, якобы упорно двигавшийся к Мункэ с лета 1254, так и не смог осуществить свое намерение вплоть до смерти Бату, которая случилась, как полагают исследователи в конце 1255 г. или в начале 1256 г. (и в любом случае не раньше лета 1255 г.). Ключевые решения относительно размещения и целей монгольских войск в Иране были приняты зимою 1254–55 гг., когда ставки Хулагу и Сартака располагались в непосредственной близости, что позволяло в сравнительно короткие сроки устранить имеющиеся разногласия и достичь согласия по наиболее важным вопросам.

Главным результатом завершившихся к лету 1255 г. переговоров стало согласие Джучидов на то, чтобы руководство всеми монгольскими силами в Иране было передано Хулагу. При этом полномочия Хулагу ограничивались исключительно военной сферой. Как отмечает Т. Оллсен, в начале кампании не заметно никаких признаков особого статуса Хулагу. Как и его предшественники, в качестве главнокомандующего он действовал в строгом соответствии с детальными инструкциями Мункэ. Даже его главные военачальники назначались императором из числа своих личных слуг. Тот же самое имело место и в гражданской администрации, где Мункэ назначил главу регионального управления и многих из его подчиненных, и прикомандировал к ставке Хулагу собственных агентов. Со своей стороны, Хулагу, кажется, принимал эти условия с надлежащим тактом, и всегда делал все возможное, чтобы незамедлительно извещать царствующего брата обо всех важных делах, вроде результатов военных операций, раздела добычи и дипломатических инициатив¹⁰⁵. Отступления от предоставленного мандата, в которых центральная власть замечала попытку узурпировать принадлежащие ей права, как это видно из инцидента, виновником которого в 1257 г. стал Хубилай, жестко пресекались¹⁰⁶.

Какое значение Мункэ придавал благоприятному исходу затянувшегося конфликта с Джучидами, можно судить по курултай, устроенному незамедлительно после окончания переговоров. Этот курултай в «Юань ши» описывается

как событие начала 1256 г.; согласно Джувейни, он состоялся в 653 г.х. [10 февраля 1255 — 29 января 1256 г.]; Рашид ад-Дин не называет его дату, но по контексту (курултай состоялся после того, как Хубилай вернулся из похода к Мункэ, и перед тем, как в месяце мухаррам 653 г.х. [10 февраля — 11 марта 1256 г.], Мункэ принял решение лично участвовать в походе на Южный Китай) можно понять, что он проходил в конце 1255 — начале 1256 г. Джувейни упоминает о курултае лишь в связи с тем, что в нем участвовал Сартак¹⁰⁷. В «Юань ши» курултай описывается как продолжительное праздничное мероприятие: «Хан собрал князей и вельмож в урочище Орболгэту и угощал их два месяца; потом щедро награждал золотом и материями, каждого по достоинству. И притом учинили постановление о ежегодной награде князьям деньгами и хлебом¹⁰⁸. Сообщение Рашид ад-Дина тоже заставляет думать, что курултай был проведен как большое торжество: «...Менгу-хан устроил курилтай в местности ..., которая находится в середине Могулистана. А это то самое место, где Кутула-каан, когда ему удавалось одержать какую-то победу, так плясал под одним деревом со своими нукерами, что в земле образовалась яма»¹⁰⁹.

Символический выбор места проведения курултая, его подчеркнута пиршественный и дистрибутивный характер, а также отсутствие значимых проблем, решению которых он мог послужить, заставляют думать, что единственным поводом к нему явилось разрешение серьезного конфликта между Толуидами с Джучидами, угрожавшего единству и жизнеспособности империи. Параллельно с пиршествами в Монголии столь же масштабное празднество состоялось в Мавераннахре¹¹⁰. Ритуальное значение пиров, организованных Хулагу, достаточно рельефно проявилось в том, что они продолжились, несмотря на смерть Субэдэй-огула и известие о смерти «другого брата» Хулагу¹¹¹.

В обмен на согласие оставить Хулагу во главе действующей на Среднем Востоке армии Джучиды, по всей видимости, получили ярлык на владение теми областями к югу от Кавказа, в которых Аргун проводил перепись совместно с чиновниками Бату — Арраном, Арменией, Грузией и Азербайджаном. Существование такого ярлыка свидетельствует Абдуллах Кашани, по словам которого хан Узбек, направляя в месяце джумада 712 г.х. (октябрь 1312 г.) к ильхану Олджайту своих послов, требовал возвращения «всего, что является нашим по ярлыку Мункэ-каана»¹¹². Передача Сартаку части имперских владений засвидетельствована в труде армянского историка Вардана: «В 1256 г. умер Бату, великий властелин севера. В том же году сын его, Сардах, был отравлен своими братьями, возбужденными завистью, ибо Сардаху передал отец власть свою с присовокуплением к тому же владений Мангу-хана»¹¹³.

О переходе власти в Улусе Джучи к Сартаку подробно сообщает Киракос: «И вот в начале 705 (1256) года армянского летоисчисления умер Батый — главный военачальник севера, а сын его Сартак находился в пути, ибо он направлялся к Мангу-хану. Он не возвратился домой, чтобы похоронить отца, а продолжал свой прежний путь. Это очень обрадовало Мангу-хана, который вышел навстречу [Сартаху], возвеличил его и воздал ему великие почести: передал ему власть отца его — командование всеми войсками, а также [владение] всеми покоренными им (Батыем) княжествами; затем назначив его вторым [человеком государства] и дав право издавать указы, как властелин, отпустил его восвоя-

си»¹¹⁴. Как следует из этого сообщения, Сартак не только был утвержден главою Улуса Джучи, но и унаследовал статус покойного отца, как второго лица в государстве. Вряд ли в планы Мункэ входило сохранение привилегированного положения Улуса Джучи, но, видимо, заслуги Сартака в достижении компромисса заставили его на время отложить наведение порядка в стане своих старших родичей.

Фактическое разделение империи на два улуса было абсолютно неприемлемым для правителя, среди достоинств которого сам Бату особенно выделял то, что он «знает ясы Чингисхана и обычаи Каана и следует им»¹¹⁵. Джучиды после смерти Угэдэя, несомненно, представляли главную угрозу единству империи. Как верно замечает П.Джексон, отдаленное расположение улуса Джучи само по себе давало Джучидам возможность широкой практической автономии. В продолжительном интеррегнуме после смерти Угэдэя они постарались эту возможность реализовать сполна. И, хотя избрание Гуюка явилось серьезным вызовом их притязаниям, попытка Гуюка подчинить мятежный улус не удалась, при этом позиции Джучидов в Западной Азии еще более усилились. Однако отсрочка, которую они обеспечили себе в 1248-1251 гг., оказалась сравнительно краткой. Организация иранской экспедиции во главе с Хулагу явилась очередным вызовом положению Джучидов, с которым им, в конечном счете, пришлось смириться¹¹⁶.

Утверждение Хулагу руководителем иранской кампании было важным, но не последним шагом Мункэ в реформировании системы управления империей. Его план укрепления государства заключался в том, чтобы, по возможности, выровнять статус земель *тама* и *улусов*. Для этого он намеревался, с одной стороны, поставить земли *тама* под контроль авторитетных администраторов, коими, в условиях Монгольской империи, могли быть только представители «Золотого рода», в лояльности которых Мункэ мог не сомневаться, с другой, ослабить самовластие владельцев сохранившихся улусов путем активного внедрения института регентства. Имея в виду вторую часть плана, нельзя не обратить внимание на подозрительную одинаковость обстоятельств, позволивших Каракоруму подчинить улусы Чагатая и Джучи. На курултае 1251 г. «...Менгу-каан передал царство Каре на основании ранее сделанного завещания. Он удостоил Кару всевозможных милостей и отправил его домой. На обратном пути неотвратимый час не дал ему вернуться в *орду*. И тогда Менгу-каан передал царство его сыну, а поскольку последний был еще ребенком, он вложил ключи правления в руки Оркины, вдовы Кары»¹¹⁷. То же самое и в Улусе Джучи: «И когда Сартак прибыл, Менгу-каан принял его с величайшей добротой, выделив его среди равных; и он отпустил его с такими богатствами и сокровищами, которые подобали такому великому царю. Не успел он достичь своей орды, доехав лишь до..., как отправился вслед за своим отцом. Каан послал своих эмиров утешить его жен и братьев; и он приказал, чтобы Боракин-хатун, которая была старшей женой Бату, издавала бы приказы и занималась воспитанием Улагчи, сына Сартака, пока он не станет взрослым и не займет место своего отца»¹¹⁸. Не удивительно, что Джузджани, изложив версию смерти Сартака, прославляющую мистическое могущество ислама, привел и другую, гораздо более правдоподобную: «Некоторые рассказывали так: заметив на челе Сартака

признаки возмущения, Менгу-хан тайком подослал доверенных людей, которые отравили проклятого Сартака, и он сошел в ад»¹¹⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Jackson P.* The Dissolution of the Mongol Empire // *Central Asiatic Journal*. 1978. Vol.22. P.188-191.
2. «...Повелитель Лица Земли, Менгу-каан узрел в характере своего брата Хулагу признаки властности и обнаружил в его занятиях тягу к завоеваниям. Поэтому на великом курултае, после того как он прочно утвердился на троне ханства и его внимание не занимали более дела корыстных и завистливых, он обратил свои мысли к покорению отдаленных восточных и западных краев» (*Ата-Мелик Джувейни*. Чингисхан. История завоевателя мира. М., 2004. С.441). «Когда наступил второй год после великого курултая, упрочения на престоле государства и окончания дел врагов и друзей, августейшие помыслы были сосредоточены на завоевании отдаленных городов мира, востока и запада» (*Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т.П. М.; Л., 1960. С.144). «После большого курултая он [Менгу-каан — В.К.] послал Кубилай-каана в пределы Хитая и в упомянутые края и назначил для него войско, а Хулагу-хана, с согласия всех родичей, нарядил в Иранскую землю...» (*Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т.П. М.; Л., 1946. С.23).
3. Так, по мнению Е.И. Кычанова, состоявшийся в 1253 г. к северу от реки Онон «вновь связанный с престолонаследием» курултай «подвел итоги борьбы с заговорщиками» из числа потомков Угэдэя и Чагатая, и «очень возможно, что и Бату присутствовал на нем»; на этом курултае «всем великим князьям были розданы щедрые подарки», но Бату «очевидно, остался недоволен тем, что получила Золотая Орда», о чем свидетельствует его просьба к Мункэ «разрешить произвести для своей казны закупки жемчуга и 10 тыс. динов серебра» (*Кычанов Е.И.* Сведения из «Истории династии Юань» («Юань ши») о Золотой Орде // *Источниковедение Улуса Джучи (Золотой орды)*. От Калки до Астрахани. 1223-1556. Казань, 2002. С.40).
4. По Джувейни, *хаким* Иранских земель эмир Аргун отправился «на великий курултай» в месяце джумада II 649 г.х. [21 августа — 18 сентября 1251 г. н.э.]. Достигнув Тараза, он узнал добрую весть о восшествии Мункэ на престол, и, мужественно преодолевая трудности зимнего путешествия, явился ко двору 20 сафар 650 г.х. [2 мая 1252 г. н.э.], «уже после того, как курултай был окончен и все царевичи разъехались по домам» (*Джувейни*. С.367-368, 432). В изложении Рашид ад-Дина, эмир Аргун «...в месяце джумада II 649 г.х. [21 августа — 18 сентября 1251 г. н.э.] направился в столицу Менгу-каана, чтобы присутствовать на курултае. Когда он туда прибыл, царевичи и эмиры, устроив курултай, [уже] разъехались, а Менгу-каан стал заниматься устройством дел государства. Представившись [государю] на второй день своего прибытия, первого [числа] месяца мухаррама 650 г.х. [14 марта 1252 г. н.э.], он доложил об отсутствии налогового учета в областях Ирана и был отмечен милостями» (*Рашид ад-Дин*. Т.П. С.149). В этих сообщениях, несмотря на разную дату прибытия, ясно прописано, что Аргун отправился из Ирана в начале осени 1251 г. и прибыл в ставку Мункэ весной 1252 г., вскоре после отъезда участвовавших в курултае Чингизидов. Между тем Б. Шпулер, ссылаясь на Рашид ад-Дина, датировал приезд Аргуна в Каракорум августом/сентябром 1251 г., а к 14 марта 1252 г. отнес его прием новым императором (*Spuler B.* Die Mongolen in Iran. Berlin, 1985. S.43-44). Представляется маловероятным, чтобы чиновник такого ранга, экстраординарный эксперт по иранским

- делам, ждал аудиенции полгода. Аргун, несомненно, был вызван в Каракорум в качестве главного консультанта и организатора подготовительных мероприятий к вводу в Иран новых контингентов имперских войск. Он получил полномочия управлять до прихода Хулагу большей частью монгольских владений в Западной Азии — «Хорасаном, Мазендераном, Индией, Ираком, Фарсом, Керманом, Лу-ром, Арраном, Азербайджаном, Грузией, Мосулом и Алеппо» — и осенью 1252 г. отбыл к месту службы (*Джувейни*. С.432-433, прим.155). В аналогичном списке Рашид ад-Дина нет Индии, но прибавлены Армения, Рум и Диярбекр (Рашид ад-Дин. Т. II. С.140-141).
5. Джувейни, рассказывая об отъезде участвовавших в курултае принцев, отмечает, что «они находились в веселом и счастливом расположении духа, получив щедрые подарки и всевозможные знаки расположения, доброты и благоволения, а кроме того, каждый из них был отмечен особо». Персонально из получивших подарки Джувейни упоминает только сыновей Угэдэя Кадана (Кадагана) и Мелика, которым Мункэ «дал по орде из числа принадлежавших Каану и подарил им находящихся в них женщин...» (*Джувейни*. С.430). В «Юань ши» приводится более пространственный список награжденных, включающий, помимо Кадана и Мелика, также Берке, Хайду и других принцев: «1252. ...Im Sommer weilte [der Kaiser] in Ho-lin[Kara]-qorum. Er teilte den Prinzen ihr jeweiliges Gebiet [als Lehen] zu: Ho-tan (Qadan) wurde mit dem Gebiet von Pieh-shih-pa-li (Bišbaliq) [belehnt], Mieh-li (Melik) mit [dem Gebiet] des Yü-yeh-erh-ti-shih (Irtiś), Hai-tu (Qaidu) mit dem Gebiet von Hai-ya-li (Qayaliq), Pieh-erh-ko [Berke] mit dem Gebiet von Ghu-erh-chi [*Kurji]...» (*Abramowski W.* Die chinesischen Annalen des Mongke: Übersetzung des 3. Kapitels des Yuan-shi // Zentraasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. 1979. No.13. S.20). Награждение, как следует из перевода В. Абрамовски имело место летом 1252 г.; П. Пеллиу, также ссылаясь на данные «Юань ши», приводит несколько иную дату — принцы, участвовавшие в интронизации Мункэ, были отосланы в свои владения (в том числе Берке — в «свою» Грузию) в первом месяце 1252 г., т.е. в период между 12 февраля и 11 марта (*Pelliot P.* Notes sur l'histoire de la Horde d'Or. Oeuvres posthumes. Vol.II. Paris, 1949. P.50).
 6. «Кед-Бука Бавурчи отправился в путь первым в середине месяца джумада I 650 года [июль 1252], чтобы начать расправу с еретиками» (*Джувейни*. С.432). Хулагу начал пиршества по случаю предстоящего похода с весны 1253 г., и «наконец 24 шаабан 651 года [19 октября 1253] с сулящим удачу попутным восточным ветром он выступил...» (*Джувейни*. С.443).
 7. «В этом году хан собрал князей по западную сторону Хухунора и принес жертвы небу, солнцу, луне и горам» (*Бичурин Н.* (о. Иакинф). История первых четырех ханов из дома Чингисова // История монголов. М., 2005. С.213). «Im diesem Jahr rief [der Kaiser] die Prinzen zu einer Versammlung im Westen von K'o-k'o-nao-erh [Köke-nôr]. Danach brachte er auf dem Jih-yüeh-shan dem Himmel ein Opfer dar» (*Abramowski W.* Die chinesischen Annalen des Mongke. — S.23). «Юань ши» сообщает также, что Мункэ вызывал к себе князей в 1253 г., но это было собрание с ограниченным кругом участников, привлеченных Мункэ к обсуждению проступка Йеку, старшего сына Джучи-Касара (*Abramowski*. Op. cit. S.22; *Бичурин*. Ук. соч. С.210).
 8. «Im Frühjahr im 1. Monat begab [der Kaiser] sich in das Gebiet von Shih-hui. Er sandte den Ch'i-tu-pu-hua (Ket-buqa) zum' Angriff auf die Festung Cie-erh-tu-ch'ieh (Gird-kuh) von Mo-lai» (*Abramowski*. Op. cit. S.20).
 9. «Im Herbst im 7. Monat erhielt Hu-pi-lieh (Qubilai) den Befehl, Tali anzugreifen; der

- Prinz t'u-erh-hua Sa-li sollte Shen-t'u angreifen, Ch'ieh-ti-pu-hua (Ket-buqa) sollte gegen Mo-li-hsi ziehen, Hsü-lieh (Hülegü) sollte die Westlande und die verschiedenen Länder des Sultan unterwerfen (*Abramowski. Op. cit. S.21*).
10. «Im Sommer im 6. Monat befahl [der Kaiser] dem Prinzen Hsü-lieh-wu (Hiilegü), dem Wu-liang-ho-tai (Uriangqadai) und anderen, das Heer zum Angriff auf das Baghdad des Qalifen und andere Staaten in Hsi-yü zu führen. Weiter befahl er dem T'a-t'a-eih-tai (Tartartai) Sa-ü (Sali) tu-lu-hua und anderen die Staaten Hsin-tu-szu (Hindus), Ch'ieh-shih-mi-erh (Kašmir) u.a. anzugreifen (*Abramowski. Op. cit. S.22*).
 11. *Abramowski. Op. cit. S.10*.
 12. *Джувейни. С.441*.
 13. Об этом свидетельствует размах инженерных работ на пути движения армии Хулагу (*Джувейни. С.442*) и джучидских войск (*Киракос Гандзакец. История Армении. М., 1976. С.228*). Магакия и Киракос поясняют, что войска, вошедшие в Армению, передвигались «на телегах и колесницах» (*История монголов инока Магакии, XIII века. М., 1871. С.26; Киракос Гандзакец. С.228*), а рассказывая о разгроме джучидского корпуса, Киракос отмечает, что мужчины спасались, бросив жен, детей и имущество (*Киракос Гандзакец. С.237*). Рашид ад-Дин, перечисляя сыновей Кули, добавляет, что они прибыли в Иран с отцом, будучи малолетними (*Рашид ад-Дин. Т.II. С.70*). Судя по упоминанию в источниках, повествующих об иранской кампании, джучидских царевичей Ногая и Ала-Темура, сыновья и, вероятно, племянники сопровождали в походе также Тутара и Балакана (*Костюков В.П. «Железные псы» Батуидов (Шибан и его потомки в войнах XIII в.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск. 2008. №1. С.71*).
 14. *Рашид ад-Дин. Т.III. С.23*.
 15. *Джувейни. С.442*.
 16. «Царь [Хулагу — В.К.] продвигался очень медленно, впереди шли Балагай и Тутар, остальные поспешали справа и слева. Они шли то по летним, то по зимним дорогам...» (*Джувейни. С.443*).
 17. *Джувейни. С.442-444; Рашид ад-Дин. Т.III. С.24-25*.
 18. *Рашид ад-Дин. Т.III. С.24*.
 19. Сколько-нибудь существенную роль Джучидов в воцарении Мункэ отрицает Т. Олсен, но без должной аргументации. Вывод, что Толуиды не нуждались в чьей-либо помощи, чтобы посадить Мункэ на трон, исследователь обосновывает некритически воспринятым известием Рашид ад-Дина о передаче Чингиз-ханом Толую и его потомкам чуть ли не всей монгольской армии (*Allsen Th.T. Mongol Imperialism: The Policies of Grand Qan Mongke in China, Russia and the Islamic Lands 1251-1259. Berkeley, 1987. P.58*).
 20. Численность монгольской армии, отправленной Мункэ в Иран, источники оценивают по разному. Согласно Магакии, монголы ввели в Иран 7 туменов, т.е. 70-тысячную армию (*История монголов инока Магакии. С.25*), такую же цифру называет Натанзи (*Amitai-Preiss R. Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281. Cambridge, 1995. P.15*). В «Родословии тюрков» утверждается, что войско Хулагу насчитывало 120 тысяч человек (*Shajarat al-atrâk. Genealogical Tree of the Turks and Tatars. London, 1838. P.213*). По Джувейни, Хулагу было выделено «в два раза большее войско», чем Хубилаю, но численность войска Хубилая он не называет (*Джувейни. С.432*), согласно же Рашид ад-Дину, с Хубилаем «в Хитай отправилось восемьдесят туманов войска» (*Рашид ад-Дин. Т.II. С.156*). Последняя цифра, несомненно, сильно преувеличена. Согласно расчетам Н.Ц. Мункуева, Хулагу получил 27800 воинов (1/5 часть от 139000), к ним в Иране присоединились еще 40000 воинов Чормагана, отправленных сюда в начале правления Угэдэя

- (Мункуев Н.Ц. Заметки о древних монголах // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970. С.372). Другие попытки более или менее точно исчислить монгольскую армию в Иране опираются на учет упомянутых в источниках монгольских военачальников и допущение, что каждый из них командовал туменом. Такого рода подсчеты дают численность от 70 тысяч (Spuler B. Die Mongolen in Iran. S.334; Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М., 1978. С.232) — до 150-170 тысяч человек (Smith J.M. Mongol Manpower and Persian Population // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1975. No.18. P.274-278; Amitai-Preiss. Op. cit. P.15), в последнем случае предполагается, что со временем к армии Хулагу присоединились ранее введенные войска и рати местных правителей, так что ее численность выросла до 300 тысяч человек. При любом способе подсчета можно считать несомненным, что джучидский контингент в Иране составлял не менее половины от общего числа введенных войск и был существенно больше тех номинальных 30 тысяч, которыми обычно оперируют исследователи, характеризуя джучидские войска как «вспомогательные». Анализ изложения хода иранской кампании в «Сборнике летописей» обнаруживает очевидное стремление Рашид ад-Дина затушевать вклад Джучидов в ее успешное завершение (Костюков В.П. «Железные псы» Батуидов. С.59-70). Джучидский контингент, определенно, не ограничивался теми условными тремя туменами, что вели с собой Кули, Балакан и Татар (Рашид ад-Дин определяет в один тумен только войско Кули). Армянские источники среди руководителей войск, прибывших из Улуса Джучи, называют Кадагана (Киракос Гандзакец. С.228; История монголов инок Магакии. С.32). П. Джексон идентифицирует его с *хорчи* Кадаганом, арестовавшим и доставившим к Бату Ильчигада, а позже участвовавшим в захвате Багдада и Майфарикина (Jackson P. The Dissolution of the Mongol Empire. P.221). Еще до начала похода джучидские подразделения действовали в Иране в составе имперской армии под командованием Никудера. О том, что первоначальная численность джучидских войск значительно превышала 30 тысяч, можно судить хотя бы по тому, что, когда они по приказу Хулагу подверглись беспощадному истреблению (История монголов инок Магакии. С.32), в пределы Улуса Джучи сумели вырваться 12 тысяч человек (см.: Grigor of Akner's «History of the Nation of Archers». Previously attributed to Maghak'ia the Monk // <http://rbedrosian.com.ga2.htm>), в Египет — не менее 1300 человек, а остатков тумена Кули, ушедших в Афганистан и соединившихся там с корпусом Никудера, хватило на то, чтобы овладеть областью Газны и Бамьяна.
21. Sinor D. The Mongols in the West // Journal of Asian History. 1999. Vol.33. No.1. P.37. Джузджани, излагая обстоятельства, при которых императорский престол занял Мункэ, приписывает Бату незаинтересованность в Иране. В ответ на предложение возглавить Монгольскую империю Бату якобы сказал: «Мне и брату моему Берка принадлежит уже в этом крае (т.е. Дашт-и Кипчаке) столько государств и владений, что распоряжаться им (краем) да вместе с тем управлять областями Китая (Чин), Туркестана и Ирана (Аджем) невозможно» (Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений. Т.П. М.; Л., 1941. С.16). Но неудобства управления Ираном и Туркестаном из ставки Джучидов были едва ли большими, чем неудобства управление ими из Каракорума. Кроме того, ожесточенная борьба монгольских наместников в Иране в 1230-40-х годах, в которой хорошо просматривается столкновение интересов Угэдэидов и Джучидов (см., напр.: Jackson P. The Dissolution of the Mongol Empire. P.212-217; Почекаев Р.Ю. Батый. Хан, который не был ханом. М., 2006. С.174-177), и существенное расширение сферы влияния Джучидов в Иране и,

- особенно, в Туркестане после возведения на трон Мункэ свидетельствуют о том, что Иран и Туркестан не были безразличны для Бату. О расположении, площади и ресурсах летних и зимних пастбищ Ирана см.: *Smith J.M. Mongol Nomadism and Middle Eastern Geography: Qishlaqs and Tumens // The Mongol Empire and Its Legacy. Leiden, 2000.*
22. *Spuler B. Die Mongolen in Iran. S.45.*
 23. *Smith. Op. cit. P.40.*
 24. Рашид ад-Дин свидетельствует противоположное: Хулагу отправился в поход, «оставив на месте обозы» (*Рашид ад-Дин. Т.III. С.24.*).
 25. *Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. Т.I. СПб., 1884. С.246.* Наличие связей между халифом и Берке подтверждает Джузджани, отмечая, что Берке после паломничества в Бухару «отправил доверенных лиц к халифу» и что он «дважды или более облачался в почетные одежды, (присланные ему от) халифа еще при жизни брата его Бату-хана» (*Tabakat-i-Nasiri: A general history of the Muhammadan Dynasties of Asia. By Maulana Minhaj-ud-Din Abu-l-Umar-i-'Usman [Juzjani]. Vol.I-II. New Delhi, 1970. P.1285; Тизенгаузен. Т.II. С.17.*).
 26. *Halperin Ch. The Kipchak Connection: The Ilkhans, the Mamluks, and Ayn Jalut // Bulletin School of Oriental and African Studies, University of London. 2000. Vol.63. P.231.*
 27. Как замечает П. Джексон, ни один источник не называет завоевание Халифата начальной целью похода Хулагу (*Jackson P. The Dissolution of the Mongol Empire. P.224.*).
 28. *Рашид ад-Дин. Т.III. С.24.*
 29. Следует заметить, что отнесение начала правления Берке к 1256 г. или к 1257 г. со всей остротой ставит вопрос, предпринял ли он какие-нибудь меры для защиты своих единоверцев в Иране, будучи правителем могущественного улуса. Ведь допуская, что *ака* Берке стал главою Улуса Джучи до начала 1258 г., придется заключить, что он, по меньшей мере, безучастно взирал на «христианский джихад» и усердие джучидских туменов в разгроме Багдадского халифата. Надо думать, в указанный период у Берке не было возможности влиять на политику Улуса Джучи, и он получил ее только после падения Багдада.
 30. Армию Хубилая, как сообщает Рашид ад-Дин, Мункэ сформировал «сплошь из монголов и джавкут», а «Джавкут состоит из Китая, Тангута, Джурдэнэ и Суленка» (*Рашид ад-Дин. Т.II. С.145-146, 156.*).
 31. «Орда отправил через Хорезм и Дехистан своего старшего сына Кули с одним туменом войска, а Бату послал через Дербенд Кипчакский Балакана, сына Шейбана, и Тутара, сына Мингкадара, сына Бувала, седьмого сына Джучи-хана, чтобы они, прибыв, стали подкреплением войску Хулагу-хана, служили ему» (*Рашид ад-Дин. Т.II. С.81.*).
 32. «Выступили также с неисчислимыми войсками некоторые родственники его [Хулагу] из улуса Батыя и Сартаха и, пройдя через Дербентские ворота, пришли сюда. Это были знатные люди, стоявшие во главе государства. Вот их имена: Балахай, Тутхар, Гули, которых мы сами видели; это были внуки Чингис-хана, и их называли сыновьями бога» (*Киракос Гандзакец. С.227.*).
 33. Правитель Герата, Систана и Балха Шамс-ад-дин, утвержденный в своей должности Мункэ, отверг требования Балакана и Тутара обеспечить реквизиции, которые традиционно налагались на подвластную ему область в пользу Улуса Джучи. Балакан приказал Кит-Буге захватить Шамс-ад-дина, но последний разбил войско Кит-Буги и, ускользнув от новой попытки ареста, прибыл к Хулагу с жа-

- лобой на действия Джучидов (*Allsen Th. T. Culture and Conquest in Mongol Eurasia. Cambridge, 2004. P.53*).
34. *Jackson P. The Dissolution of the Mongol Empire. P.222-223.*
35. «...[Хулагу и его войско — *В.К.*] в месяце ша'бане лета 653 [IX 1255] расположились у Самарканда на луговьях Кани-гиль. ...На той же остановке был осчастливлен честью встречи раньше других меликов Ирана мелик Шамс-ад-дин Курт и отличен разного рода милостями и пожалованиями» (*Рашид ад-Дин. Т. III. С.25*).
36. *Джувейни. С.441.*
37. Джувейни указывает точную дату: 20 рамадана 650 г. [24 ноября 1252], но, как отмечает Дж. Бойл, эта дата, вероятно, ошибочна, и отъезд Аргуна, в действительности, состоялся в августе-сентябре 1252 г. (*Джувейни. С.432-433, 666, прим.155*).
38. «Император приказал расследовать положение земель и народа... Тогда эмир Аргун сделал устный доклад о беспорядке в финансах и нехватке поступлений от налогов, вызванной бесконечной чередой незаконных поборов и толпой грубых ельчи и сборщиков налогов; и признал и подтвердил недостатки, причиной которых был беспорядок в делах, который, в свою очередь, был вызван условиями настоящего времени. Менгу-каан тогда приказал всем присутствовавшим садрам собраться вместе и найти способ облегчить участь народа и так управлять страной, чтобы жизнь бедняков стала легче, а земли вновь процветали» (*Джувейни. С.368-369*).
39. *Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольский обыденный сборник. Т. I. М.; Л., 1941. §270.*
40. *Jackson P. From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States, c. 1220-c. 1290 // The Mongol Empire and Its Legacy. Leiden-Boston-Köln, 2000. P.29.*
41. О представителях Улуса Джучи в Иране в 1220-1240 годах см.: *Jackson P. The Dissolution of the Mongol Empire. P.212-220.*
42. *May T. Chormagan Noyan: The First Mongol Military Governor in the Middle East. Bloomington, 1996. P.52-54.*
43. В первую очередь Джучидов привлекал Азербайджан, и не только удобством пастбищ и богатством городов. Через территорию Азербайджана пролегла одна из главных трасс южного ответвления Великого шелкового пути. Владение Азербайджаном обеспечивало Джучидам практически полный контроль над основными торговыми коммуникациями, связывавшими Запад и Восток (*Али-Заде А.А. Борьба Золотой Орды и государства Ильханов за Азербайджан // Известия АН АзССР. 1946. №5. С.31-34; Малышев А.Б. Золотая Орда и Иран: политические, экономические и культурные связи // Нижнее Поволжье и Исламская республика Иран. Исторические, культурные, политические и экономические связи. Саратов, 2004. С.80-81*).
44. *Jackson. The Dissolution of the Mongol Empire. P.216-219.* В отечественной историографии отношения Бату и Байджу иногда характеризуются как последовательно враждебные (см. напр.: *Почекаев Р.Ю. Батый. М., 2006. С.178-182*). На самом деле, в источниках нет сведений, которые бы прямо свидетельствовали о каком-либо соперничестве между ними. Более того, полагая Байджу врагом Бату, невозможно объяснить, как ему удалось избежать расправы, учиненной Бату над своими противниками после смерти Гуюка, и получить должность Ильчигада, которого Гуюк посылал в Иран как раз для противодействия влиянию Бату. Показательно также, что вскоре после провозглашения Хулагу ильханом Байджу разделил печальную судьбу джучидских военачальников, воевавших в Иране.
45. «When they placed Mangu Khan upon the throne, he conferred the dominion of Iran and 'Ajam upon his yunger brother, Hulaku...» (*Juzjani. P.1215*). «When Mangu Khan,

- son of Tuli, ascended the throne, he dispatched Hulaku into countries of Iran and 'Ajam, and assigned those territories to him» (Juzjani. P.1226).
46. *Morgan D.* The Mongols. New York, 1988. P.148.
 47. Juzjani. P.856-863.
 48. Имя Хулагу появляется на монетах еще при жизни Мункэ, но без какого-либо титула и всегда под именем или титулом Великого хана, но уже в 658 г.х. (18 декабря 1259 — 6 декабря 1260), т.е., возможно, уже спустя 5 месяцев после смерти Мункэ, Хулагу начинает чеканить монеты, на которых его имя сопровождается титулом «ильхан» (*Allsen Th.T.* Changing Forms of Legitimation in Mongol Iran // *Rulers from the Steppe. State Formation on the Eurasian Periphery.* Los Angeles, 1991. P.226-227).
 49. Juzjani. P.1293.
 50. Эту дату указывает Джувейни. Согласно «Юань ши», как отмечено выше, выступление Хулагу состоялось летом 1252 г., а согласно Рашид ад-Дину — «осенью года барса, выпавшей на месяц зи-л-джджэ лета 651 [I-II (sic!) 1254]» (*Рашид ад-Дин.* Т.III. С.24).
 51. Особо тесные отношения между Джучидами и Толуидами иногда объясняют тем, что старшие жены Джучи и Толуя, Биктутмиш-фуджин и Соркуктани-беки, были родными сестрами — керейтскими принцессами, дочерьми брата Он-хана, Джакамбу (см., напр.: Howorth Н.Н. *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century: Part 2. The So-Called Tartars of Russia and Central Asia. Div.1.* London, 1880. P.79, где он называет Бату племянником Соркуктани-беки; *Jackson P.* The Dissolution of the Mongol Empire. P.196). Но, если Соркуктани-беки, действительно, была «матерью четырех влиятельных сыновей, которые также, как и четыре сына Чингиз-хана, были на положении четырех столпов государства» (Рашид ад-Дин. Т.II. С.103), то сыновей Биктутмиш-фуджин (в «Му'изз ал-ансаб» — Никутимиш-фуджин) источники не называют. Не исключено, что она была бездетной. Согласно наиболее полным данным о женах Джучи, содержащимся в «Му'изз ал-ансаб», Саркаду-хатун из племени кунгират была матерью Орды и Исана (Орда-Эджена?), Ука-фуджин из племени кунгират — матерью Бату, Султан-хатун из племени иман — матерью Берке, Беркеджара и Буды, Канбар — матерью Шибана и Джилавуна, Кубикай-хатун из племени кирайит — матерью Танкута; Бувал и Тука-Тимур родились от наложниц — Карачин-хатун и Кагри-хатун (Му'изз ал-ансаб. История Казахстана в персидских источниках. Т.III. Алматы, 2006. С.38-39).
 52. Джузджани, объясняя причины отказа Бату от трона в пользу Мункэ, приписывает Бату следующее заявление: «Лучше всего вот что: дядя наш Тули, младший сын Чингиз-хана, умер в молодости и не воспользовался царством, так отдадим царство сыну его и посадим на престол царский старшего сына его. Менгу-хана. Так как на престол посажу его я, Бату, то на самом деле владыкою буду я» (*Тизенгаузен.* Т.II. С.16; Juzjani. P.1179-1181).
 53. «According to M.Nyacinthe, 110 million silver roubles in value...» (*Howorth.* Op. cit. P.92).
 54. «Князь Башу прислал Тобця просить у хана 10 тысяч слитков серебра (около 110 тысяч рублей серебром) на покупку жемчуга. Хан дал только тысячу слитков и при случае сказал: «Если таким образом расточать сокровища, приобретенные Чингисом и Угэдэем, то чем будем награждать князей? Князь должен основательно обдумать это. Это серебро назначено на выдачу наград за настоящий и будущий год» (*Бичурин.* Ук. соч. С.211). «Der Prinz Pa-tu (Batu) schickte den T'o-pi-ch'a (*Tobčar), das kaiserliche Reiselager aufzusuchen, mit der Bitte, [ihm] Perlen und Silber

- [im Wert] von zehntausend ting abzukaufen. Der Kaiser gab ihm nur tausend ting und liess [Batu] durch einen Erlass wissen: «Wenn der Besitz von T'ai-tsu (Činggis Qan) und T'ai-tsung (Ögedei) auf diese Weise vergeudet wird, womit sollen dann die Prinzen ausgezahlt werden? Ihr solltet dies genau prüfen. Dieses Silber entspricht der Summe der jährlichen Zuwendungen, die von nun an [an Euch?] gezahlt werden» (*Abramowski. Op. cit. S.22*).
55. Т. Оллсен, критикуя точку зрения В.В. Бартольда, согласно которой Бату в правление Мункэ имел широкие привилегии и по степени влияния не уступал императору, включил это сообщение в ряд аргументов, свидетельствующих о безусловной подчиненности Бату. По его мнению, реакция на просьбу Бату наглядно отражает ненависть Мункэ к расточительству и очень напоминает критику, которую он часто адресовал своим чиновникам (*Allsen Th.T. Mongol Imperialism. P.58*).
 56. *Allsen Th.T. Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga-Ural Region, 1217-1237 // Archivum Eurasiae medii aevi. 1983. No.3. P.20.*
 57. *Кычанов. Ук. соч. С.39.*
 58. В 1253 г. хан «отправил Бицик-беркэ сделать исчисление народа в России» (*Бичурин. Ук. соч. С.210-211*). «Den pi-ch'e Pieh-erh-co (Berke?) sandte er zur Volkszählung nach Wo-lo-szu (Russland)» (*Abramowski. Op. cit. S.22*).
 59. *Spuler B. Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223-1502. Wiesbaden, 1965. S.31.*
 60. К. д'Оссон переводил *битикчи* как «чиновник департамента финансов» (*commis du fisc*) (*D'Ohsson C. Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz Khan jusqu'a Timour Bey ou Tamerlan. T.IV. Amsterdam, 1835. P.371*); согласно Е. Бретшнейдеру, общее значение термина *битикчи* в Монгольской империи — «секретарь» (*Bretschneider E. The Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. Vol.II. London, 1910. P.80*).
 61. *Кычанов. Ук. соч. С.40-42.*
 62. Джувейни весьма деликатно — под видом похвалы щедрости Бату — намекает на его расточительность и пренебрежение интересами имперской казны: «Его щедрость была безмерна, а его терпимость безгранична. Правители всех стран и монархи со всех сторон света и все остальные приходили к нему; и до того как их подношения, которые копились веками, успевали убрать в казну, он раздавал их монголам и мусульманам и всем присутствующим, и не смотрел много это было или мало. И купцы из разных стран приносили ему всевозможные товары, и он брал все, и увеличивал цену в несколько раз против начальной. И он дал денег султанам Рума и Сирии и вручил им ярлыки; и ни один из тех, кто приходил к нему, не ушел, не достигнув своей цели» (*Джувейни. С.184*).
 63. Приступить к реализации задуманной в 1253 г. переписи населения русских земель Мункэ удалось только в 1257 г., после смерти Сартака, когда в Улусе Джучи, по выражению ал-Карши, «правление перешло к хаканам» (*Джамал ал-Карши. ал-Мулхакат би-с-сурах. История Казахстана в персидских источниках. Т.I. Алматы, 2005. С.120*). Эта перемена в отношениях между центральной властью и Улусом Джучи засвидетельствована в «Юань ши» сообщением о назначении Мункэ даруги в русские земли: «В 9-й месяц выступил в поход на южную войну; Китата, сына ханского зятя Ринциня, назначил в должность даругация в Россию и пожаловал ему триста лошадей и пятьсот овец» (*Бичурин. Ук. соч. С.218*). В переводе В.Абрамовски даруга Китай прямо назван наместником: «Im 9. Monat zogen die Truppen in den Kampf nach Süden. [Der Kaiser] ernannte den Sohn des kaiserlichen Schwiegersohns La-chen (Najin), [namens] Ch'i-t'ai (*Kitai) zum ta-lu-hua-ch'ih (daruyači) und sandte ihn als Statthalter nach Wo-lo-szu (Oros, Russ-

- land). Überdies schenkte er ihm 300 Pferde und 5000 Schafe» (*Abramowski. Op. cit. S.26*). Перепись населения на Руси иногда датируют зимой 1254/1255 г., ссылаясь на Ипатьевскую летопись, хотя в ней в начале записи под 1254 годом содержится ясное указание на ошибочность этой даты: «В лето 6762 (1254). Наста в Татарех новый царь Улавич или Занабек, от него же посланы быша численици на всю Московскую землю, иже изочтоша всех душ в земле Московской, ради дани; и поставиша повсюду своих Татар тысячники, сотники и десятники» (Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т.II. СПб., 1843. С.342). Имя порученца Мункэ, назначенного в русские княжества в 1253 г., появляется в летописях только пять лет спустя, в записи событий 1258-1259 гг.: «В лето 6766. Бысть число от Татар на всей Русской земли, в 21 лето царства Татарского, Берька и Касачеи (Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. ПСРЛ. Т.XVI. СПб., 1889. С.53); «В лето 6767. ...Тое же зимы приехаша окааннии сыроядци Татарове Беркай и Касачик, и с женами своими), и иных многое множество, и бысть мятеж велик в Новгороде, и по волостем много зла учиниша, беручи туску оканном Татаром» (Летопись по Воскресенскому списку. ПСРЛ. Т.VII. СПб., 1856. С.162).
64. *Джувейни. С.373*. Рашид ад-Дин оценивает итоги поездки Аргуна в Улус Джучи, естественно, еще более позитивно: «Исправив дела в Иране, он [Аргун — *В.К.*] согласно указу направился вместе с Надж-ад-дином Килябади через Дербенд Кипчакский в столицу Бату. Он произвел перепись в этой стране и установил «карари», определенные налоги и по-прежнему был правителем государства до прибытия Хулагу-хана» (*Рашид ад-Дин. Т.II. С.149-150*).
 65. «Итак, в 703 (1254) году армянского летоисчисления Мангу-хан и великий военачальник Батый послали *востикана* по имени Аргун (получившего еще повелением Гиуг-хана должность главного сборщика царских податей в покоренных странах) и еще одного начальника из рода Батыя, которого звали Тора-ага, со множеством сопровождающих их лиц провести перепись всех племен, находившихся под их властью. И те, получив такой приказ, отправились во все страны исполнить [поручение]. Добрались они до Армении, Грузии, Агванка и окрестных областей» (Кирикос Гандзакеци. С.221). Анонимный автор грузинского «Хронографа» о проведении переписи Аргуном рассказывает как об инициативе Бату: «В ту пору произошло следующее: потому как *каэн* Бато, что был величайшим среди всех *каэнов*, соизволил высчитать и переписать все страны. Он и разыскал некоего человека, из рода оирдов по имени Аргун, правотворца и праворечивого и глубоко сметливого и разумника избранного. Его и отправил он по всей подвластной ему державе — Русь, Хазаретию, Овсетию, Кивчакию, до (самого) Мрака, и на Восток до Чина и Хатаети, чтобы высчитать и установить всадников и воинов, (способных) идти в поход с *ноинами*, великих и малых, в соответствии с их *улупой*, что суть подношения путникам, цена коням и вьюкам. Как только упорядочил он державу Бато, (этот) отослал его в Каракорум к *каэну* Кубилу, дабы он навел у себя порядок руками Аргуна» (Анонимный грузинский «Хронограф» XIV века. Вып.1. Текст. М., 2005. С.77).
 66. *Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993. С.110*.
 67. Там же. С.124-125.
 68. Там же. С.102.
 69. Там же. С.165.
 70. *Тизенгаузен В.Г. Т.II. С.19*.
 71. Согласно рассказу Джувейни и Рашид ад-Дина, Берке, вместе с Тука-Тимуром представлявший на курултае Улус Джучи, пожаловался Бату на саботаж со сторо-

- ны потомков Угэдэя и Чагатая. Ответ Бату был категоричен: «Ты его посади на трон, всякий, кто отвратится от ясы, лишится головы». Берке успешно справился с ролью распорядителя курултая, и в знак уважения к нему доставляемый к пиршеству скот «резали по предписанию мусульманского закона» (*Джувейни*. С.407-415; *Рашид ад-Дин*. Т. II. С.131-133).
72. *Abramowski*. Op. cit. S.20; *Pelliot P.* Notes sur l'histoire de la Horde d'Or. P.50. Ввиду отсутствия дополнительной информации вряд ли есть сколько-нибудь убедительный ответ на вопрос о том, какими соображениями руководствовался Мункэ, передавая в 1252 г. мусульманину Берке христианскую Грузию, которой, как показали последующие события, была уготована важная роль в иранской кампании (см. напр.: Анонимный грузинский «Хронограф» XIV века. С.56-59, 71). Учитывая роль Бату и Берке в возвышении Мункэ, можно предположить, что это пожалование было, в известной степени, вынужденным и в той ситуации отражало не столько щедрость Мункэ или его «геополитические» планы, сколько претензии и запросы Джучидов.
73. По утверждению Джужджани, при достижении Берке возмужалости «в войско его были назначены все мусульмане, находившиеся в стане Туши-хана. ...Все войско его состояло из 30 000 мусульман, и в войске его была установлена пятничная молитва» (Тизенгаузен В.Г. Т. II. С.16-17). Ал-Омари сообщает, что Бату, возложив на Берке миссию возведения на трон Мункэ, дал под его начало «100 000 всадников, из храбрецов (?) армии» (*Тизенгаузен В.Г. Т. I. С.245*).
74. *Гильом де Рубрук*. С.110-111.
75. Там же. С.119-120.
76. Встречу Гетума с Сартаком подтверждает Вильгельм де Рубрук, замечая, что его спутники, оставшиеся при дворе Бату, погибли бы, «не будь царя Армении, доставившего им великое утешение и поручившего их вниманию самого Сартака» (*Гильом де Рубрук*. С.164).
77. *Кирикос Гандзакеци*. С.223.
78. Перевод Д.Б. Аргутинского-Долгорукого: «Царь ...отправился ...к Бату и Сардаху, бывшему Христианской веры. Он принят был ими с большими почестями, которые препроводили его в отдаленнейший путь, за Каспийское море к Мангу-Хану. Мая 13 переехал он реку Аех и вступил в Гор, который, находится на половине пути от Бату к Мангу-Хану, потом через Иртыш вошел в землю Айманскую, 4 сентября прибыл в Харахатай, и пройдя Татарию, 14 сентября, в праздник Воздвиженья честнаго Креста, увидел Хана-Мангу, в великой славе сидящего» (*Аргутинский-Долгорукий Д.Б.* Путешествие Армянского царя Гетума к Бату (Батью) и к Мангу-хану в лето армянского счисления 703 и 704 // *Сибирский вестник*. 1822. Вып. XIX. С.100). Перевод Е.Бретшнейдера: «They set off on the 13th May 1254. After passing the river *Ayekh*, they arrived at *Or*, which is half way between Batu and Mangu Khan (i.e., between their respective residences). Thence they proceeded to the river *Ertich* (Irtysh), entered the country of *Naiman*, and then arrived at *Khara Khetay*. On the 13th of September Hethum reached *Tataristan* (Mongolia); and on the day of the consecration of the cross (September 14) had an audience with Mangu Khan, the splendid and glorious lord» (*Bretschneider E.* The Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. Vol. II. London, 1910. P.167-168). Перевод Р. Бедросяна (с критического текста, изданного в 1961 г. в Ереване К.А. Мелик-Оганджанияном): «Those who departed [from Batu] left on the sixth of the month of Marer, and on the thirteenth of May crossed the Ayex [Ural] river and came to Or which is midway between Batu and Mongke-Khan. Then crossing the Ert'ich [Irtysh] river they entered the Nayiman [Naiman] country. They came to Xaraxeta [Khara-Khita] and crossed into T'at'arstan

- on the fourth of the month of Horhi, the thirteenth of September on the celebration of the feast of the Cross, and they saw Mongke-Khan seated in venerable glory» (Kirakos Ganjakets'i's «History of the Armenians», transl. R. Bedrosian // <http://rbedrosian.com.kg12.htm>).
79. *Иванин М.* О военном искусстве при Чингисхане и Тамерлане. Алматы, 1998. С.236.
 80. *Джиованни дель Плано Карпини.* История монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993. С.63, 65.
 81. *Гильом де Рубрук.* С.107, 111, 119.
 82. Мнение о возможности отождествления термина *Ор* с рекой Орь впервые было высказано, кажется, Г.И. Спасским и Д.Б. Аргутинским-Долгорукиком (*Аргутинский-Долгорукий*. Ук. соч. С.127-128), а затем повторено К.П. Паткановым (История монголов по армянским источникам. Вып.2. СПб., 1874. С.127-128, прим.31) и Л.А. Ханларяном (*Киракос Гандзакец*. С.308). Следует отметить, что Дж. Бойл в этой части своего перевода опускает слово *Ор*, в примечании ссылаясь на вывод Э. Дюларье, согласно которому вместо «неотождествляемого Ор или Хор» здесь нужно видеть «несколько отклоняющееся от нормы использование относительного местоимения *or*» (*Boyle J.A.* The Journey of Hetum I, King of Little Armenia, to the court of the Great Khan Mongke // *The Mongol World Empire, 1206-1370*, ed. by John A. Boyle, Variorum Reprints, 1977. P.180).
 83. *Костюков В.П.* О Сартаке или Где решалась судьба Ирана // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2005. Вып.4. С.286.
 84. Последнему условию не отвечает также предложенная А.Г. Юрченко интерпретация Ора как Ургенча (Христианский мир и «Великая Монгольская империя»: Материалы францисканской миссии 1245 года. СПб, 2002. С.274-276).
 85. *Klaproth J.H.* Aperçu des entreprises des Mongols en Arménie dans le XIII-e siècle // *Nouveau Journal Asiatique*. Т.ХII. 1833. P.278; *Histoire d'Arménie*, par le Vartabied Kirakos de Gantzac, — «Deux Historiens arméniens». St.-Pbg., 1870. P.177.
 86. *Bretschneider.* Op. cit. Vol.I. P.167, n.461.
 87. *Гильом де Рубрук.* С.111.
 88. *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*, transl. & ed. Henry Yule. New edition, revised by Henri Cordier. Vol.IV. London, 1916. P.161. Несомненно, лишь на созвучии основывалось предположение Дж.Р. Форстера, согласно которому «земля Органум» — это монгольский хартланд Эргунэ-кун (*Travels of W. de Rubruquis, about 1253* // *A General History and Collection of Voyages and Travels, arranged in systematic Order* by R.Kerr. Vol.I. Edinburgh, 1811. P.207, n.6). Гипотеза Г. Юла была поддержана Е. Бретшнейдером (*Bretschneider.* Op. cit. Vol.I. P.114, n.285), А.И. Малеиным, Н.П. Шастиной (*Гильом де Рубрук.* С.212, прим.157). Но возможно и другое объяснение. Как известно, в XIV в. Улус Чагатая европейские авторы именовали «Срединной империей» (*Imperium Medium*) (*Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*, transl. & ed. Henry Yule. New edition, revised by Henri Cordier. Vol.III. London, 1914. P.85, n.3). Не исключено, что это обозначение Чагатайских владений являлось калькой тюркского названия, имевшего хождение в Монгольской империи, и в таком случае, в его основе правомерно искать слова, дающие искомое начало (*orta, ortu* — середина; *ortun* — средний; *örgin* — трон, ставка правителя) (Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.371, 388).
 89. История монголов по армянским источникам. С.129; *History of the Tartars [The Flower of Histories of the East]*, comp. by Het'um the Armenian of the Praemonstratensian Order // <http://rbedrosian.com.hetum3.htm>. На европейских картах XIV в.

- Алмалык (*Armaloc, Gôbalek*) по-прежнему обозначался как столица *Imperium Medium* (Cathay and the Way Thither. Vol.III. P.85, n.3; *Bretschneider*. Op. cit.Vol.II. P.37-38).
90. Джувейни. С.443.
91. Как видно из приведенных выше вариантов переводов, все они едины в дате прибытия Гетума к Мункэ, но разнятся в дате отъезда: согласно одним, 13 мая Гетум покинул ставку Бату, согласно другим, в этот день он уже пересек Яик. Вильгельм де Рубрук затратил на дорогу от Итиля до Яика 12 дней (*Гильом де Рубрук*. С. 107).
92. *Pelliot P. Mélanges sur l'Époque des Croisades. Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. T.XLIV. Paris, 1951. P.50.
93. *Гильом де Рубрук*. С.119.
94. Там же. С.163.
95. А.И. Малеин следовал традиционной версии перевода. Точно так же это место отчета брата Вильгельма изложено в переводе В.В. Рокхилла: «When I had ridden XX days I got news of the king of Harmania; he had passed there at the end of August, going to meet Sartach, who was on his way to Mangu Chan with his flocks and herds, his wives and children though his big dwellings had been left behind between the Etilia and the Tanais, I paid my respects (to Sartach) and told him that I would right willingly stay in his country...» (The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-1255, as narrated by himself, with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine. Transl. & ed. by W.W. Rockhill. London, 1900. P.255).
96. *Костюков В.П.* О Сартаке или Где решалась судьба Ирана. С.286, 289.
97. П. Пеллио дефектность рассматриваемого фрагмента видел в анахронистическом противоречии: по его мнению, невероятно, чтобы Вильгельм де Рубрук через 20 дней после отъезда из Каракорума, т.е. 31 июля, мог услышать, что Гетум проехал к Сартаку в конце августа (*Pelliot P. Mélanges sur l'Époque des Croisades*. P.49). Но противоречивость здесь кажущаяся. Как упомянуто выше, брат Вильгельм, достигнув Каялык, вынужден был прервать путешествие и 12 дней ждать секретаря Бату, т.е. был осведомлен о его приезде за 12 дней, а будучи в Каракоруме, уже знал о предстоящем прибытии Гетума. Эти факты, как представляется, говорят о функционировании в империи помимо ординарной ямской службы системы экстренного фельдъегерского или иного оповещения, аналогичной той, которую наблюдал в Юаньском Китае Марко Поло, и благодаря которой, в частности, «когда великий хан узнал, что Николо и Маффео возвращаются, выслал им навстречу за сорок дней» (Книга Марко Поло. М., 1955. С.50, 121-122).
98. *Pelliot*. Mélanges sur l'Époque des Croisades. P.51-52.
99. «When we had travelled twenty days, I heard that the king of Armenia had passed by on his journey to the court of Mangu. In the end of August I met with Sartach, who went to Mangu, accompanied by his wives and children, and with flocks and herds...» (Цит. по: *Travels of W. de Rubruquis, about 1253*. P.252).
100. *Киракос Гандзакец*. С.224.
101. Вильгельм де Рубрук отмечает, что этот город располагался во владениях Бату примерно в шести днях езды от «среды людей Мангу-хана». Тараз особенно интересовал брата Вильгельма, поскольку в нем находились немцы, «рабы Бури». Облегчение судьбы пленников являлось одной из главных целей его поездки к монголам, однако к тому времени «Мангу перевел их, с позволения Бату, к востоку на расстояние месяца пути от Таласа, в некий город, по имени Болат, где они копают золото и делают оружие» (*Гильом де Рубрук*. С.110). Это сообщение можно расценить как пример сотрудничества, продолжавшегося, несмотря на возникшие разногласия.

102. К Бату Гетум отправил священника Барсега, своего посла в Улусе Джучи, которого он брал с собою в Каракорум и который должен был представить Бату результаты переговоров с Мункэ: «Барсега ...он снова послал к Батыю показать ему грамоты и приказ Мангу-хана, дабы и тот написал приказ в соответствии с грамотами [хана]» (*Киракос Гандзакецци*. С.225).
103. *Киракос Гандзакецци*. С.224.
104. Разумеется, нельзя не обратить внимания на ремарку Рубрука об оставлении больших домов Сартака «между Этилией и Танаидом». Эта деталь заставляет думать, что кочевая ставка Сартака функционировала в специальном режиме, соответствующем выполняемой задаче.
105. *Allsen Th. T.* Changing Forms of Legitimation in Mongol Iran. P.225-226.
106. Запись в «Ган-му» под 1257 г.: «Некоторые наговорили, что Хубилай снискал приверженность китайцев, почему монгольский государь послал Алдара правителем в Цзин-чжао, Лю-тхай-пхин помощником его. Они для проверки государственных сборов открыли в Гуань-чжун комиссию, в которую призвали всех высших и низших чиновников, даже и купцов, и всех предали казни, исключая Хама-ра и Ши-тянь-кхэ, о которых донесли государю. Хубилай, услышав об этом, почувствовал беспокойство. Яо-шу сказал: «Император есть государь, а ты князь, подданный; если не сравнишь, то в будущем угрожают несчастья. Лучше тебе со всем домом и семейством возвратиться ко двору, чтобы через это обезопасить будущие дни. Тогда подозрения сами собой рассеются». Когда Хубилай явился к монгольскому государю, оба прослезились. Государь не приказал ему представлять объяснения и все прекратил. Почему поверительная комиссия уничтожена, да и судебные места, учрежденные Хубилаем, все упразднены» (Бичурин Н. Указ соч. С.219-220).
107. «Когда в 653 году (1255-1256) Менгу-каан проводил очередной курултай, он [Бату — В.К.] послал к нему Сартака, который был приверженцем христианской веры. Не успел Сартак прибыть, как исполнился приказ Господа, и неизбежное свершилось в году... И когда Сартак прибыл, Менгу-каан принял его с величайшей добротой, выделив его среди равных; и он отпустил его с такими богатствами и сокровищами, которые подобали такому великому царю» (*Джувейни*. С.184).
108. *Бичурин*. Ук соч. С.216. «Der Keiser rief die Prinzen und Beamten zu einer Versammlung nach Yü-erh-mo-ko-t'u [Örmegetü], wo er sie über sechzig Tage lang bewirtete und ihnen Gold und Stoffe schenkte, je nach ihren Verdiensten. Weiter setzte er die jährlichen Zuwendungen an Geld und Getreide für die Prinzen fest» (*Abramowski*. Op. cit. S.25).
109. *Рашид ад-Дин*. Т. II. С.145.
110. «Лето 652/1254 года они провели на горных пастбищах (yailagh), вновь отправившись в путь, когда жар солнца немного уменьшился, и в месяц шаабан 653 года [сентябрь-октябрь 1255] они разбили лагерь в лугах Кан-и-Гуля, у ворот Самарканда. Министр Масуд-бек поставил палатку из *насиджа*, покрытую белым войлоком, и они провели в тех окрестностях почти сорок дней, в постоянных пирушках и веселье. И в разгар всего этого, поскольку таково обыкновение жестоких небес, скончался его брат Субетей-Огул, а также пришло известие о смерти другого его брата. Из-за этих двух несчастий он весьма огорчился и был очень печален. Когда месяц, а это был рамадан [октябрь-ноябрь], закончился, 1-го дня месяца шаввал [3 ноября] они, согласно их обычаю, устроили *сюрмиши* и вновь начали пировать и веселиться» (*Джувейни*. С.443-444).
111. Не является ли полученное в Кан-и-Гуле известие «о смерти другого его брата» известием о смерти Бату, двоюродного брата Хулагу? Предположение о смерти

- Бату в начале осени 1255 г. находит некоторое подтверждение в свидетельствах Джувейни, согласно которому Бату умер еще до того, как Сартак прибыл в ставку Мункэ (*Джувейни*. С.184, 601; *Киракос Гандзакецци*. С.226).
112. *Jackson P.* The Dissolution of the Mongol Empire. P.208.
113. Цит. по: *Киракос Гандзакецци*. С.309. Как известно, в источниках есть данные, позволяющие предполагать и другие основания претензий Джучидов на Закавказье. Так, Вассаф, рассказывая о посольстве Тохты к Газану, сообщает следующее: «Суть домогательства и основа требования (была) та, что области Арран и Азербайджан, согласно распределению и разделу (земель) государем — завоевателем мира Чингиз-ханом, принадлежат Бату...» (*Тизенгаузен В.Г.* Т.II. С.82). То же утверждает и ал-Омари: «...известны (более других) сыновья Джучи: Бату и Берке. Когда умер отец их, которому отец его, Чингизхан, назначил Дешт-Кипчак и то, что к нему принадлежит, присоединив к тому Арран, Тебриз, Хамадан и Мерагу» (*Тизенгаузен В.Г.* Т.I. С.224). В другом месте своего труда ал-Омари дает другое обоснование «страсти царей Кипчацких претендовать на владение Тавризом и Мерагой»: «когда Великий Кан отрядил Хулаку на бой с Исмаилитами и с теми, которые возмутились в Эльджебале, то Хулаку просил об увеличении войск (посланных) с ним, и он (Кан) отправил с ним (людей) из войска каждого из царей Чингизхановичей. По завоевании тех стран, которые ими были взяты, эти войска остались при нем (Хулаку) и он отвел каждому отряду из них в содержание одну из (завоеванных) областей. То, что было отведено войску, отправленному с ним со стороны властителя земель Кипчакских и Харезмских, заключалось в Тавризе и Мераге. И стали они (Кипчаки) получать с них свое содержание» (*Тизенгаузен В.Г.* Т.I. С.239). Основываясь на последнем сообщении, А.Якубовский заключил, что «Берке-хан всячески домогался присоединить Азербайджан к Золотой Орде и мотивировал свои претензии участием своих отрядов в завоевании Ирана и взятии Багдада» (*Якубовский А.* Золотая Орда // Греков Б., Якубовский А. Золотая Орда. Л., 1937. С.56).
114. *Киракос Гандзакецци*. С.226.
115. Джувейни. С.404. Главный завет Чингиз-хана своим сыновьям состоял в том, что «кому-то одному из вас придется оберегать трон и могущество государства и еще более возвышать пьедестал, у которого уже есть такое прочное основание» (*Джувейни*. С.121). Для того, чтобы его распоряжения были более понятны наследникам, он поведал им весьма поучительную притчу о многоголовой и одноголовой змеях: «...Пока вы, братья, будете поддерживать друг друга и крепко помогать один другому, какими бы сильными и могущественными ни были ваши враги, они не смогут вас победить. Но если не будет промеж вас вождя, чьему совету смогут последовать другие братья, и сыновья, и супруги, и товарищи и чьим приказам они будут повиноваться, то вы будете подобны змее о многих головах. Однажды ночью, когда стояла злая стужа, головы решили заползти в нору, чтобы укрыться от мороза. Но когда одна голова просовывалась в нору, другие мешали ей, и так они погибли все до одной. А другая змея, у которой была всего одна голова и длинный хвост, заползла в нору, где нашлось место и для ее хвоста, и для всех ее членов, и они спаслись от лютого холода» (*Джувейни*. С.29).
116. *Jackson P.* The Dissolution of the Mongol Empire. P.208.
117. *Джувейни*. С.188.
118. Там же. С.184.
119. *Тизенгаузен В.Г.* Т.II. С.19; *Juzjani*. P.1292.

THE IRANIAN CAMPAIGN OF HÜLEGÜ: PREHISTORY

V.P. Kostyukov

The article is analyzing the relations between Toluids and Jochids after the Möngke election as a chief of the Mongol Empire in 1251. The author shows, that Möngke intention to change the control system in the reduced agricultural areas did not correspond to the Jochids's interests. The Jochids resistance to Möngke plans had been principally expressed in attempt to block the intrusion of imperial army under command of Hülegü to Iran.



ИСТОРИЯ РОССИИ

© 2009

Д.В. Бобылев

РОЛЬ КАДЕТСКИХ КОРПУСОВ (ВОЕННЫХ ГИМНАЗИЙ) В ПОДГОТОВКЕ КАЗАЧЬИХ ОФИЦЕРСКИХ КАДРОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

В нашей стране на сегодняшний день существует множество учебных заведений: колледжи, училища, техникумы, институты, однако многие из них не имеют даже вековой истории. Но существуют и такие учебные заведения, история которых насчитывает не одно столетие, например, кадетские корпуса, которые начали свое существование в России еще с 1731 года. Немало выдающихся людей России получали свое образование в кадетских корпусах — это П.А. Румянцев, И.Ф. Крузенштерн, Ф.Ф. Беллинсгаузен, Ю.Ф. Лисянский, Ф.Ф. Ушаков, И.Л. Голенищев-Кутузов и еще множество других, известных на весь мир людей, ковавших военную славу России. Выпускники кадетских корпусов были особой кастой, людьми с высокими нравственными ценностями, которые воспитали современников и последующие поколения мужеством, храбростью и любовью к Отечеству.

Свой облик имели выпускники кадетских корпусов из казачьего сословия, соединяя в себе, как вышеупомянутые качества, так и отвагу, лихость, удаль, бойцовские качества. Казачьи офицеры, окончившие кадетские корпуса на рубеже первой и второй половины XIX века, особо ценились в войсках. Во-первых, они были высокообразованными людьми, во-вторых, их моральный облик был иным по сравнению с казачьими офицерами, получившими свое звание за выслугу, они были гораздо выше других в нравственном отношении. Карьерный рост этих офицеров шел более быстро, и дослужиться они могли до высоких погон, нежели казачьи офицеры без курса в кадетских корпусах. Сложно переоценить то влияние, которое оказывало на молодого казака обучение в кадетском корпусе.

Целью данной статьи является изучение влияния кадетских корпусов на подготовку казачьих офицерских кадров в системе военного образования в связи с происходившими во второй половине XIX века военными преобразованиями, напрямую затронувшими кадетские корпуса.

Актуальность данного исследования определяется следующими обстоятельствами: во-первых, малой изученностью данной проблемы. В современных условиях интерес к казачеству активизировался. А если учесть, что в данный момент проходит реформа в области военного образования, то использование исторического опыта просто необходимо. Во-вторых, рассмотрение проблемы о

роли кадетских корпусов (военных гимназий) в подготовке казачьих офицерских кадров во второй половине XIX века важно в настоящее время для воспитания современной казачьей молодежи на лучших традициях предыдущих поколений.

Несмотря на явный интерес к данной проблеме, в литературе она не рассматривается отдельно, но имеется достаточное количество научных работ, где затронуты некоторые вопросы данной темы. Всю имеющуюся литературу можно разделить на три периода: дореволюционный, советский и постсоветский.

Первый период в большинстве своем насыщен работами различных военных деятелей того времени. К одной из наиболее важных и интересных работ следует отнести многотомный труд «Столетие Военного министерства. 1802-1902». Главная ценность данной работы заключается в том, что она была написана на основе большого количества источников, в том числе и архивных данных. Достоинством книги является описание системы военного образования, обилие фактических сведений, изложение военных программ.

Второй период представлен меньшим количеством работ, это, прежде всего было связано с идеологическим аспектом. Одной из наиболее интересных работ является «Военное образование в России в XIX веке», Л.Г. Бескровного. В ней рассматривается становление всей системы военного образования в России, дается характеристика отечественной системы военного образования, представлено большое количество статистического материала.

Третий период характеризуется ликвидацией идеологических рамок и открытостью архивов, что значительно увеличило число работ. Самой значимой, является диссертационная работа А.А. Михайлова «Военно-учебное ведомство России во второй половине XIX — начала XX веков, его роль в подготовке офицерских кадров». В данной работе рассмотрены кадетские корпуса, их развитие и видоизменение в XIX веке, приведен достаточный статистический материал, освещены проблемы военного образования.

Все вышеперечисленное говорит о том, что проблема о роли кадетских корпусов (военных гимназий) в подготовке казачьих офицерских кадров во второй половине XIX века является востребованной, но в то же время специально она не исследовалась, поэтому существует необходимость в рамках данной статьи ее рассмотреть.

Как уже было отмечено выше, 29 июля 1731 г. в Петербурге по инициативе графа П.И. Ягужинского был учрежден первый в России Кадетский корпус по образцу существовавшего в Пруссии. Он был открыт 17 февраля 1732 г. В корпус принимали грамотных детей дворян в возрасте 13—18 лет. Учебный курс состоял из 4 классов, причем в трех старших учеба должна была продолжаться 5—6 лет. В 1732 г. штат корпуса включал 360 кадет, а в 1760 г. увеличен до 490. В 1743 г. корпус получил название Сухопутного. При переводе в старший класс и перед выпуском совет корпуса определял для каждого кадета род войск, куда ему предстояло быть выпущенным на службу сообразно со способностями. Выпускникам присваивались унтер-офицерские чины или чин прапорщика, а особо отличившимся — сразу чин подпоручика и даже поручика¹.

Уже через несколько лет после первых выпусков офицеров стало ясно, что данное военно-учебное заведение очень хорошо вписывается в систему воору-

женных сил России, подготавливая специалистов военного дела, истинных патриотов страны. Следствием чего стало повсеместное распространение кадетских корпусов. Особенно много их стало после наполеоновских войн, когда потребность в квалифицированных офицерских кадрах была осмыслена. Распространение кадетских корпусов совпало по времени с указом 1798 г., когда казачьи военные чины были приурочены к русскому Табелю о рангах, и окончательно утверждены с выходом «Положения о Войске Донском» в 1835 г. Права казачьих «чиновников» — офицеров регулировались Сводом законов Российской империи². Все это открыло двери и для детей из казачьего сословия, правда не для всех, а только для дворянских. Выпускников кадетских корпусов из казачьего сословия было очень мало, счет шел на единицы, а между тем потребность в таких офицерах в войсках остро ощущалась. Поэтому начинают образовываться военно-учебные заведения для казачества, которые позже будут преобразованы в кадетские корпуса. Так, в 1824 году было учреждено Оренбургское Неплюевское военное училище. В 1844 г. оно было преобразовано в Оренбургский Неплюевский кадетский корпус, в котором около 90 вакансий имели Оренбургское, Уральское и Башкиро-мещерякское казачьи войска. Аналогично Оренбургскому в 1826 году в Омске было учреждено Училище Сибирского линейного казачьего войска, готовившее офицеров для службы в войсках. В 1845 году училище было преобразовано в Сибирский кадетский корпус, одним из подразделений которого был эскадрон, где обучалось 120 воспитанников только из казачьего сословия для дальнейшей службы в иррегулярных войсках³.

В новые военно-учебные заведения принимались дети не моложе 9,5 и не старше 12 лет. Для приема в корпус поступающие должны были уметь читать и писать на русском языке, знать главные христианские молитвы и четыре правила арифметики. Курс обучения в Оренбургском Неплюевском кадетском корпусе состоял из четырех классов: приготовительный, нижний, средний и верхний, в каждом классе обучались 2 года⁴. Полный курс обучения в сибирском кадетском корпусе составлял 6 лет с разделением его на 3 класса (по два года в каждом). Несмотря на то, что в течение такого большого времени воспитанники получали свое военное образование, специальным военным дисциплинам они обучались только в старшем классе. По окончании кадетского корпуса офицеры лучше владели общеобразовательными предметами (русский язык, история, география и др.), нежели военными⁵. Окончившие курс учения кадеты выпускались из корпуса с различными преимуществами. Вплоть до 1866 года преимущества эти менялись, но смысл оставался тот же. Выпускники, в зависимости от поведения и успехов в учебе, разделялись на 4 разряда. Первые три разряда выпускались в казачьи войска офицерами в тот род войск и с тем офицерским званием, который соответствовал полученному ими разряду по выпуску. Причисленные же к четвертому разряду выпускались в казачьи войска урядниками с правом производства в первый офицерский чин по истечении 1 года⁶. Более двадцати лет эти единичные военно-учебные заведения являлись прямым поставщиком высокообразованных офицеров в казачьи войска, решая тем самым ряд задач:

— воспитанники, окончившие курс обучения в данных военно-учебных за-

ведениях, получали возможность дальнейшего карьерного роста, в отличие от офицеров, получивших офицерские звание в войсках без обучения в кадетском корпусе. Следовательно, высшее казачье руководство в дальнейшем пополнялось из более образованных людей;

— увеличение данной категории офицеров в казачьих войсках способствовало улучшению нравственной стороны казачьих войск, так как получившие в кадетском корпусе воспитание молодые офицеры, прибывающие в войско, оказывали безусловно положительное влияние на своих сослуживцев;

— учреждение данных военно-учебных заведений дало возможность многим детям казачьих офицеров получить достойное образование для своего времени.

Все эти положительные моменты стали возможны только благодаря созданию и существованию кадетских корпусов, которые на начало второй половины XIX века играли основную роль в подготовке казачьих офицерских кадров. Но время шло, характер войн менялся, стали требоваться более высокочлассные специалисты в военном деле. А это требовало большего познания офицеров в науках и в специальных военных дисциплинах, соответственно поэтому в 60-х — 70-х годах XIX века прошла реформа в области военного образования.

Суть реформы состояла в отделении общеобразовательного курса в военно-учебных заведениях от военно-специального, и создании для каждого из них отдельных учебных заведений: военных гимназий и военных училищ, на которые разделились прежние кадетские корпуса. Кроме того, было решено производить в офицеры только получивших специальное военное образование в учебных заведениях. Для тех, кто ранее получил офицерское звание непосредственно в частях после определенного срока выслуги (поскольку этот контингент обладал в большинстве худшим общеобразовательным уровнем), были созданы особые училища с облегченной программой, получившие названия юнкерских. Организованы и общеобразовательные военные учебные заведения сокращенного курса, получившие название военных прогимназий, которые готовили к поступлению в юнкерские училища подобно тому, как военные гимназии готовили к поступлению в военные училища⁷.

Таким образом, кадетские корпуса лишились своего единоличного права производства своих воспитанников сразу в офицеры, а также сменили свое бывшее гордое название на полувойсковое — полугражданское название: военной гимназии. К тому же курс обучения в военной гимназии и прогимназии имел общеобразовательный аспект без военных элементов, таких как строевая подготовка и дисциплинарная часть. Для более углубленного понимания изменения роли бывших кадетских корпусов на подготовку казачьих офицерских кадров рассмотрим, как и в каких условиях осуществлялся процесс воспитания и обучения.

Итак, военные гимназии имели целью получение дворянскими детьми, предназначенными к военной службе, подготовительного общего образования и воспитания, а также служили ступенью для принятия в военные училища. Только две военные гимназии, из насчитывающихся двенадцати в 1866 году, могли обучать на иждивении правительства воспитанников не только из числа потомственных дворян. Это была Оренбургская Неплюевская военная гимназия и Сибирская военная гимназия в Омске, которые специализировались в ос-

новном на детях из казачьего сословия, чьи родители служили в урало-сибирском регионе. Чуть позже в 1875 г. была открыта Тифлисская военная гимназия, в ней часть вакансий занимали дети из казачьего сословия Кавказского региона.

Для поступления в военную гимназию родственники будущего гимназиста представляли прошение с соответствующими документами, подтверждающими принадлежность к дворянству, или послужной список отца — местному генерал-губернатору, а те переправляли в ГУВУЗ сводный список. Прибыв в гимназию, мальчик должен был пройти медицинский осмотр и сдать экзамен. Курс военных гимназий продолжался шесть лет (с 1873 г. 7 лет) и соответственно был распределен на 6 классов. Причем в первый класс принимались воспитанники в возрасте от 10 до 12 лет, а в шестой — от 15 до 17 лет. В каждой военной гимназии обучалось около 450 воспитанников. Большую часть воспитанников составляли пансионеры, жившие в интернатах при гимназиях. По форме оплаты они делились на казеннокоштных, обучавшихся за правительственный счет, своекоштных, за которых платили родственники или опекуны, и стипендиатов, получавших необходимые средства от разных благотворителей. Плата за одного своекоштного пансионера в данных военных гимназиях составляла 125 рублей (впоследствии эта сумма в связи с инфляцией увеличится в 2 раза), что было в полтора раза меньше, чем в других военных гимназиях.

Военные гимназии укомплектовывались лучшими педагогами, в большинстве своем штатскими. Учебный план был рассчитан на то, чтобы дать обучающемуся больше познаний общеобразовательного плана, а не военного. Из таблицы 1 хорошо видно, что учебный план военных гимназий в общих чертах соответствовал учебному плану реальных училищ. Весь распорядок дня в военной гимназии больше напоминал обычное гражданское учебное заведение. Из него были исключены практически все военные элементы, что в конечном итоге негативно сказывалось на специализации юноши и его неподготовленности, даже в моральном плане, к службе в войсках и учебе в военном училище⁸.

Учебные предметы	Военные гимназии	Реальные училища мин. нар. просвещения
Число еженедельных уроков:		
Закон Божий	18	12
Отечественная словесность и языки	33	26
Иностранные языки	54	45
Математика	42	38
Естественная история, физика и начала химии	20	20
История и география	24	22
Начертательные искусства	19	42
Общее число еженедельных уроков:	210	205

Но были и положительные моменты. Например, претерпел изменения, но сохранился принцип балльной системы, согласно которому каждый выпускник

получал средний итоговый балл, который складывался из оценки на выпускном экзамене и годовой оценки за выпускной класс. К первому разряду относились те, кто при 12-балльной системе имел общий балл не менее 7, а по Закону Божьему, русскому и иностранным языкам не менее 6. Выпускники этого разряда принимались в военные училища без экзаменов. Ко второму разряду относились юноши, имевшие результат «хороший, но несколько ниже предельного», они зачислялись в военные училища после проверочного испытания. «Неуспешные» гимназисты относились к третьему разряду. Они либо отдавались на попечение родителей, либо шли нижними чинами в полки. Впоследствии им разрешалось поступать в военные училища на общих основаниях, либо они могли поступать в юнкерские училища без экзамена, если имели аттестат об окончании курса.

Другим положительным моментом было то, что в отличие от кадетских корпусов прием воспитанников в военные гимназии шел на конкурсной основе, а не на вакансии, и, следовательно, пустовавших мест, как раньше, не стало. Выпускники Сибирской и Оренбургской военных гимназий до 1870 года переводились в 4-е Оренбургское военное училище, позже направлялись для дальнейшего обучения в другие юнкерские и военные училища. Воспитанники военных гимназий, успешно окончившие курс, но признанные неспособными к военной службе по состоянию здоровья, пользовались всеми правами выпускников гражданских реальных гимназий и получали особый аттестат.

Но, несмотря на многие положительные черты обучения в военных гимназиях, за несколько лет их существования обнаружилась такая особенность, что половина её выпускников не связывали в дальнейшем свою жизнь с военной службой, то есть переходили в гражданское ведомство, не желая поступать в военные или юнкерские училища.

Подводя итоги, можно отметить, что на данном этапе роль военных гимназий в подготовке казачьих офицерских кадров была не столь велика, так как то малое число ее воспитанников из казачьего сословия, которое заканчивало гимназии, выбирало в дальнейшем военное призвание. Кроме того, в данный период наравне с развитием военных гимназий получают распространение казачьи юнкерские училища и казачьи отделы при юнкерских училищах, которые являлись основным поставщиком казачьих офицерских кадров в войска, заменив в этом плане кадетские корпуса. А подготовкой казачьей молодежи к поступлению в казачьи юнкерские училища занимались уже военные прогимназии, которые так же существовали в Омске, Оренбурге и Иркутске.

К началу 1880-х гг. выяснилось, что военные гимназии, «удовлетворяя требованиям среднего реального образования и педагогическим целям воспитания, не вполне отвечали задаче профессионального военного заведения» и недостаточно хорошо подготавливали учащихся к переходу в военные училища в профессионально-психологическом плане. Кроме того, оказалась недостаточно обеспеченной одна из основных целей подготовительных военно-учебных заведений — давать детям бедных офицеров и чиновников воспитание и образование за государственный счет. Поэтому было решено, оставив эти заведения отдельными от военных училищ, вновь ввести в них строевые роты и строевые занятия в старших классах, заменить гражданских воспитателей строевыми

офицерами, а также существенно увеличить число интернов (кадетов, находящихся на полном обеспечении военно-учебного заведения)⁹.

Во исполнение этого 22 июня 1882 г. военные гимназии были переименованы в кадетские корпуса и назывались так до конца их существования. Преподавательский состав сохранен, но и введен штат офицеров-воспитателей. Число учащихся в классе составляло 35 человек. В 1883 г. появился Донской кадетский корпус на 420 воспитанников, в 1887 г. — 2-й Оренбургский (на 300), а в 1888 г. открылись две трехклассные приготовительные школы: Иркутская (на 35 человек) и Хабаровская (на 50), учащиеся которых переводились в Сибирский кадетский корпус¹⁰.

Во вновь образовавшиеся кадетские корпуса (Оренбургский, Сибирский, Тифлиссский) на полное содержание имели право поступить сыновья офицеров и чиновников, служащих или служивших в данном крае (Оренбургском, Сибирском, Туркестанском, на Кавказе). А в Донской кадетский корпус та же категория, но исключительно из казачьих войск (только при свободных местах имели право поступать и лица не казачьего происхождения). По прежнему именно эти корпуса подготавливали наибольшую часть детей казачьих офицеров к поступлению в военные училища. В них обучались преимущественно дети из казачьего сословия, так как именно казачьи войска дислоцировались в большинстве своем в данных регионах. После смещения с поста военного министра Д.А. Милютин пошел процесс свертывания юнкерских училищ либо плавного их преобразования в военные училища, следствием чего стала необходимость обучения казачьих детей, желающих стать офицерами, в кадетском корпусе, поэтому желающих обучаться в кадетских корпусах стало еще больше.

Воспитание в кадетских корпусах пропитывалось духом христианского вероучения и имело целью подготовку воспитуемых юношей к будущей службе Государю и Отечеству, оно имело не только нравственную сторону, но и физическую, вырабатывая в кадетах душевные и физические способности¹¹.

Кадеты каждого корпуса, сверх распределения по соответствующим их возрасту и познаниям семи классам, делились на роты (Оренбургский, Сибирский, Тифлиссский) и сотни (Донской), а те в свою очередь подразделялись на отделения по 35 человек, образуя классы. Роты (сотни) обозначались номерами по порядку, начиная с первого, присваивающийся самой старшей роте (сотне), которая обычно комплектовалась из VII и VI классов. Только первой роте придавалось строевое устройство, тем самым выполняя принцип военной муштры только в последние 2 года обучения. В этой роте полагалось по штату иметь вице-фельдфебеля и 12 вице-унтер-офицеров, которых назначали из наиболее успешных в поведении и учебе кадетов. Им присваивались особые отличия в форме кадетского обмундирования, которые сохранялись и при переходе в училище. Весь распорядок дня в первой роте был установлен согласно уставов и наставлений, тем самым юношей готовили к будущей армейской жизни в училище и в войсках, что безусловно дисциплинировало воспитанников¹².

Обучение в кадетских корпусах развивало умственные способности учащихся, они получали основательные знания, необходимые для дальнейшего специального их образования, а также для предстоящей впоследствии служебной и житейской деятельности. Весь курс обучения в кадетских корпусах распреде-

лялся по семи последовательным классам. Для того, чтобы перевестись из одного класса в другой, а также закончить корпус, необходимо было сдать установленный экзамен. В каждом классе полагался годичный курс, который начинался с середины августа и продолжался до начала июня. В летний период времени с начала июня до середины августа кадеты уходили в отпуски, состоящие при 1-й роте (сотне) на 4-5 недель, остальные на весь период. Все, кто по каким либо причинам (неуспеваемость, плохое поведение) не уходили в отпуск, выводились в лагерное расположение.

В кадетских корпусах преподавались общеобразовательные предметы: Закон Божий, русский язык со словесностью, французский и немецкий языки, математика, история, физика, космография, география, чистописание, рисование. Сверх занятий по предметам кадетам предлагались еще и внеклассные занятия по строевому обучению, гимнастике, фехтованию, плаванию, музыке и пению, а также танцам¹³.

После успешного окончания курса в кадетском корпусе кадеты хорошего поведения, способные к военной службе, предназначались к поступлению в военные училища. Для выпускников Донского кадетского корпуса в 1890 году была специально учреждена казачья сотня в Николаевском кавалерийском училище на 120 юнкеров, которая готовила офицеров казаков для всех 11 войск, но в основном это были воспитанники войска Донского. Оренбургское и Новочеркасское военные училища, впоследствии образованные из одноименных юнкерских училищ, также охотно принимали кадетов казачьего сословия¹⁴.

Поэтому можно с уверенностью сказать, что в конце XIX века роль кадетских корпусов в подготовке казачьих офицерских кадров существенно возросла. Она видоизменилась, пройдя путь от прямого поставщика офицеров в войска к общеобразовательным учебным заведениям, а далее к военно-учебным заведениям, специализирующимся на подготовке молодых воспитанников к профессии офицера, закладывая тем самым фундамент будущей личности. Находясь, таким образом, на протяжении второй половины XIX века в таких трех различных состояниях, кадетские корпуса впитали в себя все то лучшее, что преподносили им перемены и выбрасывали, те негативные нововведения, которые им мешали. Таким образом, к концу XIX века кадетские корпуса стали тем эффективным военно-учебным заведением, которое было необходимо в ту пору стране. Пройдя через такие испытания кадетские корпуса (военные гимназии) имели огромное значение в жизни казачьих войск, в разных ипостасях играя определенную, но очень значительную роль в подготовке для войск казачьих офицеров.

В настоящее время также существуют кадетские корпуса, или их подобие в лице суворовских и нахимовских училищ, которые, несмотря на столь короткие сроки обучения, используют положительный опыт кадетских корпусов XIX века. Они так же, как и их предшественники сто лет назад, подготавливают и направляют юношей, желающих стать офицерами, в военные училища. И даже сейчас на современном этапе, спустя почти век, кадетские корпуса все еще играют значительную роль в подготовке казачьих офицерских кадров, достаточно напомнить названия некоторых кадетских корпусов Российской Федерации: это Донской Императора Александра III казачий кадетский корпус в городе

Новочеркасске, который начал свое существование еще в 1883 году; Кубанский казачий атамана Бабича кадетский корпус в городе Краснодаре; Лесосибирский казачий кадетский корпус в городе Лесосибирске; Оренбургский кадетский корпус и другие. Все эти военно-учебные заведения с гордостью выполняют свою задачу и являются по сути дела преемником традиций и обычаев своих коллег XIX века. Поэтому можно с уверенностью сказать, что кадетские корпуса в своей истории прошли через века и до сих пор остаются одним из важных компонентов в духовной и военной истории нашей страны.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Волков С.В. Русский офицерский корпус. М., 1993. С. 87–112.
2. Казачий словарь справочник / Сост. Г.В.Губарев. Сан Ансельмо, Калифорния, 1968. Т. II. С. 244.
3. Бескровный Л.Г. Военное образование в России в XIX веке. М., 1970. С. 46–84.
4. ГАОО. Ф. 11 Оп. 2 Д. 3222. С. 11–26.
5. Исторический очерк образования и развития сибирского кадетского корпуса 1826–1876. Омск, 1884. С. 53–78.
6. РГВИА. Ф. 1154. Оп. 1. Д. 120. С. 5–32.
7. Волков. Ук. соч. С. 89–102.
8. Исторический очерк образования и развития сибирского кадетского корпуса 1826–1876. Омск, 1884. С. 101–145.
9. Столетие Военного министерства. 1802–1902: Ист. очерк / Под ред. Д.А.Скалона. СПб., 1902. Т. 10. Ч. 2. С. 152–173.
10. Волков. Ук. соч. С. 89–102.
11. Михайлов А.А. Военно-учебное ведомство России во второй половине XIX — начала XX веков, его роль в подготовке офицерских кадров: дис... д-ра ист. наук. М., 2000. С. 132–138.
12. Двадцатипятилетие Донского Императора Александра III кадетского корпуса. Новочеркасск, 1908. С. 5–23.
13. Положение о кадетских корпусах. СПб., 1886. С. 13–20.
14. ГАРО. Ф. 344 ОП. 1 Д. 1601. С. 12–19.

ROLE OF MILITARY SCHOOLS (MILITARY GRAMMAR SCHOOLS) IN COSSACK OFFICER STAFF TRAINING IN SECOND HALF OF THE 19th CENTURY

D.V. Bobylev

The article deals with the role of military schools in the Cossack officer staff training in second half of the 19th century. In particular, process of formation and development of these military schools is under consideration. At the first stage cadet schools were the unique supplier of the qualified and educated officers to the Cossack troops. At the second stage, after D.A.Milyutin's reform their role was limited to youth training for military and junker schools, thus they have changed the name for military grammar schools. The third stage is characterized by returning to military schools, their application remained the same, though some transformations have been made.

© 2009

О.В. Матвеев

М.Д. СКОБЕЛЕВ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КУБАНСКОГО КАЗАЧЕСТВА

Исторические факты в народных представлениях русских группировались вокруг конкретных исторических лиц — царей, полководцев, народных героев. В их делах и свершениях проступали глубинные пласты психологии народа, его душевные и религиозно-нравственные возможности¹. Знание русскими общероссийских событий истории наравне с локальными привело исследователей народных исторических представлений к выводу о единстве исторических судеб всех территорий России². В данной статье предпринята попытка осмыслить роль и место М.Д. Скобелева в исторической памяти кубанских казаков.

При перечислении имен полководцев русско-турецкой войны 1877-1878 гг. ее участник из ст. Новопокровской Андрей Иванович Гордышев на первое место поставил генерала Михаила Дмитриевича Скобелева³. В рассказе, зафиксированном нами в ст. Каневской, «известный герой войны Скобелев» был приглашен на 200-летний юбилей Кубанского казачьего войска⁴. Известно, что этот юбилей праздновался в 1896 г., т.е. после трагической гибели полководца, но само появление его на значимом для кубанцев торжестве в народной истории показательно. Е.С. Кузьмичева, 1922 г.р. из ст. Кардоникской рассказывала нам, как ее дед, участник войны 1877-1878 гг., «вспоминал генерала Скобелева, который осуществил освобождение, по-моему, Шипки, что был очень молодой, отважный полководец»⁵. В казачьей песне, записанной в 1879 г., вспоминалось: «Как наш Скобелев правдивый / Службу правил казаков. / Не жалел за Русь, за Бога / Он ни жизни, ни труда, / И хоть с нами был немного, / Будет нашим навсегда»⁶.

«Встречаясь с частями, с которыми уже был в деле, — писал А.Н. Куропаткин, — Скобелев умел несколькими словами напомнить их общее боевое прошлое. Можно смело свидетельствовать, что каждая часть, бывшая раз в деле со Скобелевым, считала навсегда его своим родным начальником, всегда гордилась боевой с ним связью»⁷. В.И. Немирович-Данченко так передавал отношение кубанских пластунов к М.Д. Скобелеву: «Ночью Скобелев вместе с пластунами зачастую переправлялся на ту сторону (Дуная. — О.М.) к туркам и хозяйничал у них вволю, удовлетворяя таким образом потребность своей непоседливой и неутомимой натуры... — Это настоящий... Это — наш! говорили пластуны о Скобелеве»⁸. Кубанцами М.Д. Скобелев в ту войну командовал действительно недолго, но памятно, прежде всего в боях под Плевной. В исторической справке о боевом пути 2-го Кубанского полка имя Скобелева упоминается в связи с рекогносцировкой на Троян, взятием Ловчи и турецких редутов при штурме г. Плевны 30 августа, сражением на р. Вид и др.⁹ В песне, сложенной на взятие Ловчи П.Т. Кулебякиным, рассказывается о Скобелеве и кубанцах Кавказской бригады полковника Тутолмина, пришедших на помощь терцам: «Два дня пушки грохотали. / По завалам земляным, / Турки дерзостно кричали: / «Мы вам жару зададим!» / Тут же сокол наш могучий / Славный

Скобелев сказал: / Ну же, терцы удалые, / Покажите хвастунам / Командир наш крикнул: с Богом! / Шашки вон! / Вперед за мной! / Трусам стыд в родной станице. / Смелым — почесть и покой / Дружно бросились мы в шашки, / Враг в смятенье побежал; / Наши шашки без промашки / Работали как кинжал. / Тут с Кавказскою бригадой / Появился Тутолмин, / И кавказские казаки / Показали удаль им. / Кровь лилася басурманов / Нет пощады им врагам / Вот вам, варвары, отместка, / За поруганных славян!»¹⁰.

Сам Скобелев был очень доволен доблестью Кавказской казачьей бригады. «Казаки атакуют в еле проходимых местах для конницы, невзирая на сильный огонь», — писал он в одной из реляций¹¹. Командир 2-го Кубанского полка С.Я. Кухаренко вспоминал: «Вследствие настоятельного ходатайства генерал-адъютанта Скобелева-2-го, Кавказская казачья бригада зачислена, с сентября месяца, в его передовой отряд. На днях я его сопровождал по передовой линии и он, вспоминая прошлую боевую службу кубанцев, и настоящую (в присутствии многих генералов), полк наш ставил примерным»¹².

Формирование героического символа вокруг имени Скобелева, происходило, видимо, как снизу, на уровне бытового сознания, так и сверху, через периодическую печать и лубочные картинки. И тот, и другой факторы отмечает, например, начальник штаба Скобелева А.Н. Куропаткин. «Трудно было передать ту глубокую веру в Скобелева и любовь к нему, какая читалась даже во время боя на некоторых лицах солдат и офицеров, — писал Куропаткин. — Приближенные Скобелева чувствовали к нему часто обожание, были влюблены в него, и каждый из молодежи, собранной им около себя, не задумываясь отдал бы за него жизнь. Этот священный и таинственный дар — влиять на массу и передавать ей свою решимость создавал столь сильную нравственную связь между войсками и Скобелевым, что для них ничего не было невозможного»¹³.

В то же время Куропаткин высказывался о матери Скобелева, занятой жизнью великосветской дамы: «Разнося по Петербургу вести о каждом новом подвиге Скобелева, Ольга Николаевна, по мнению некоторых, не останавливалась для увеличения популярности своего сына даже перед тем, чтобы давать средства на напечатание лубочных его изображений для распространения их в народе»¹⁴. Генерала П.Д. Зотова страшно задевали панегирики Скобелеву, которые помещал в «Новом времени» военный корреспондент В.И. Немирович-Данченко. Зотов сожалел, что Скобелев «не хочет довольствоваться одной славой своих собственных заслуг и подвигов, а старается увеличить ее путем рекламы»¹⁵.

В Ахал-Текинской экспедиции М.Д. Скобелев продемонстрировал участвовавшим в ней полтавцам и лабинцам свои качества кумира нижних чинов. Ракетная сотня Полтавского полка 6 июля 1880 г. отражала атаку текинцев очень несовершенными в те годы ракетами. «Первая ракета, по словам очевидца, — не пошла вовсе, засела в станке и шипит, станок упал... окружающие пригнулись... Скобелев был тут же и, дав шпоры лошади, храпевшей и бившейся от страха, заставил ее сделать прыжок и стать под станком. Грянул взрыв, окутавший Скобелева дымом. Когда дым рассеялся, он предстал перед глазами пораженных свидетелей целым и невредимым с самым спокойным выражением лица... по бокам и брюху его белого коня струилась кровь из трех или четырех

ран... в нескольких шагах по земле катался в предсмертных судорогах казак с пробитой грудью и животом»¹⁶. Демонстрация была эффектной и породила очередные рассказы о неуязвимости и заговоренности Белого генерала. Между тем в той ситуации генерал поступил единственно правильным способом — прикрывшись конем. Конь получил поверхностные ранения. Как бы то ни было, Скобелев продемонстрировал не только отменное мужество, но и точный расчет. «Ничуть не умаляет его поступка и то, что он повторил Наполеона, который также заставил своего коня встать возле шипевшей гранаты, когда гренатеры попятились, — отмечает Е.А. Глущенко. — Этот эпизод Скобелев хорошо знал — Наполеон был для него образцом для подражания»¹⁷. Хорошо зная психологию казаков, Скобелев нередко потакал их низменным инстинктам, что также оставалось надолго в памяти. М.И. Недбай вспоминал своего сослуживца Афанасия Петровича Лисицина, «казака станицы Гривенской, или какой-то Стеблиевки. Он участвовал в Ахал-Текинской экспедиции 1880/81 гг. и он рассказывал, что генерал Скобелев по взятии крепости Геок-Тепе отдал ее на разграбление солдатам на три дня»¹⁸.

На кубанском материале нам не встречалось свидетельств того, что «Скобелева, наряду с Суворовым и Кутузовым, считали избранниками Божиими, которым была известна «Планида небесная»¹⁹. Однако в том, что это имя было знаковым для казачества, сомневаться не приходится. Не случайно хутор Скобелевский был назван так «по ходатайству сбора станицы Воздвиженской от 21-го октября 1907 г. №222 и Указа Кубанского Областного правления от 26-го февраля 1908 г. в ознаменовании памяти генерал-адъютанта Скобелева»²⁰. В 1911 г. даже хотели ст. Кирпильскую Екатеринодарского отдела переименовать в ст. Скобелевскую «в память героя русской армии генерала Михаила Дмитриевича Скобелева»²¹, но штабной офицер войска сделал примечание: «Уже имеется хутор Скобелевский в Майкопском отделе, который может со временем переименован в станицу»²².

Таким образом, жизнь и свершения военачальника измерялись в исторических представлениях кубанского казачества как мерками общенациональной значимости, так и соответствием определенной модели поведения, которого от него ждали на местном уровне. М.Д. Скобелев соединял в исторической памяти кубанских казаков как черты индивидуальные, только ему присущие, так и качества типологические, позволяющие включать его в известный ряд. Закреплению образа генерала в народной памяти способствовала его способность быть понятным традиционному сознанию, «фольклорность» поведения. Формирование героического символа вокруг имени М.Д. Скобелева происходило как снизу, на уровне бытового сознания, так и сверху, методами идеологического воздействия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 423.
2. Чагин Г.Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1999. С. 5.
3. ГАКК. Ф. 670. Оп. 1. Д. 4. Л. 61 об.
4. Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции 2001

- года (ПМ КФЭЭ-2001). Станица (Ст.) Каневская Каневского района (р-на) Краснодарского края (кр.). Аудиокассета (а/к № 2370). Информатор (Инф.) Сидоренко Федор Иванович, 1923 года рождения (г.р.).
5. ПМ КФЭЭ-1998. Ст. Кардоникская Зеленчукского р-на Карачаево-Черкесской республики (КЧР). А/к №1667. Инф. Кузьмичева Елена Сергеевна, 1922 г.р.
 6. Исторические песни. М., 2001 (Б-ка русского фольклора. Т.7). С. 396.
 7. *Куропаткин А.Н.* Скобелев Михаил Дмитриевич // Русский орел на Балканах: Русско-турецкая война 1877-1878 гг. глазами ее участников. Записки и воспоминания. М., 2000. С. 159.
 8. *Немирович-Данченко В.И.* Скобелев // Михаил Скобелев / Сост. И.Д. Носков М., 1997. С. 245–246.
 9. ГАКК. Ф.449. Оп.1.Д.12. Л. 46–46 об.
 10. ГАКК. Ф.670. Оп.1. Д.52. Л. 13 об. — 14.
 11. Цит. по: *Бардадым В.П.* Ратная доблесть кубанцев. Краснодар, 1993. С. 93–94.
 12. ГАКК. Ф.396. Оп.1. Д.2445. Л. 67.
 13. *Куропаткин.* Ук. соч. С. 160.
 14. Там же. Ук. соч. С. 144.
 15. *Зотов П.Д.* Дневник // Русский орел на Балканах: Русско-турецкая война 1877-1878 гг. глазами ее участников. Записки и воспоминания. М., 2000. С. 113.
 16. *Гродеков Н.И.* Война в Туркмении. Поход Скобелева в 1880–1881 гг. СПб., 1883. Т. II. С. 177–178.
 17. *Глуценко Е.А.* Герои империи. Портреты российских колониальных деятелей. М., 2001. С. 281.
 18. ГАКК. Ф. 670. Оп. 1. Д. 67. Л. 90.
 19. *Громыко, Буганов.* Ук. соч. С. 467.
 20. ГАКК. Ф.396. Оп.1. Д. 10228. Л. 22.
 21. Там же. Л. 57
 22. Там же.

M.D. SKOBELEV IN HISTORICAL MEMORY THE KUBAN COSSACKS

O.V. Matveev

The article is an attempt to understand M.D. Skobelev's role and place in historical memory of the Kuban Cossacks. In historical beliefs of the Kuban Cossacks his life and deeds were measured both by national importance and accordance to a certain behaviour model expected from him at a local level. In Kuban Cossacks' historical memory of M.D. Skobelev is connected to both individual traits and typological qualities, so it allows to inscribe him in a number of famous military commanders. Skobelev's ability to be clear to traditional consciousness, his «folklore» behaviour contributed to fixing his image in national memory. Formation of a heroic symbol around of M.D. Skobelev's name was made within common moral consciousness and by means of ideological influence.

© 2009

А.В. Литягина

СТИЛЬ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГОРОДСКИХ ДУМ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Создание института общественного самоуправления в российских и сибирских городах было в русле модернизационных процессов. Взяв на себя соответствующий круг социально-экономических функций, городские самоуправления, по существу, восполнили бреши государственной системы, обеспечивая те сферы общественной жизни, которые оказались непосильными для бюрократических структур. Органы самоуправления несли ответственность за уровень развития местного хозяйства, благоустройства и всей социальной сферы.

В разных по численности населения, уровню социально-экономического развития западно-сибирских городах неодинаково осуществлялось развитие муниципальной сферы. Города имели свои темпы обустройства, характер социального и культурного развития. В какой мере это зависело от выборных властей? Существовали ли отличия в деятельности общественного самоуправления, которое создается по Городовому положению 1870 г.? Можно ли говорить о наличии стиля управления городским хозяйством? Попытаемся ответить на эти вопросы, исходя из следующих критериев: работа по увеличению муниципального бюджета, численность и масштаб прогрессивных изменений в различных отраслях городского хозяйства.

Сословный состав гласных дум в XIX в. отражал особенности городского населения Сибири. В относительно крупных торгово-промышленных центрах большинство членов общественного самоуправления являлись предпринимателями (Томск, Красноярск, Иркутск, Тюмень). В Барнауле, Тобольске и Омске в 70-90-е гг. XIX в. большинство мест занимали чиновники, отставные офицеры. В мелких городах в думах преобладало мещанство.

Руководители Томска в последней трети XIX в. — это сплошь именитое купечество. Городскими головами здесь были купцы Д.И. Тецков, Е.И. Королев, З.М. Цибульский, П.В. Михайлов, А.П.Карнаков. Как шло управление городским хозяйством? Достижения определенные, конечно, были. С 1872 по 1882 гг. увеличилось число начальных школ с 3 до 13, была учреждена училищная комиссия. Доходы города возросли в 2,5 раза. Однако при расходовании муниципальных средств у управы в 1882 г. остался большой остаток — 25, 1 тыс. руб.¹ И это в условиях массы нерешенных городских проблем! С 1882 по 1902 гг. доходы города увеличились в несколько раз, в 1894 г. был получен облигационный заем на 300 тыс. руб., к 1902 г. было обращено, наконец, серьезное внимание на организацию медико-санитарной службы в городе.² Таким образом, Томску понадобилось сорок лет, чтобы получить участковых врачей, амбулаторию, аптеку, больницу для заразных больных, микроскопическую станцию для осмотра привозимого мяса, замощение улиц, водопровод (построен в 1905 г.).

Городские головы осуществляли крупные пожертвования. Городской голова Томска в 1883-1887 и 1891-1894 гг. купец П.В. Михайлов был причастен ко

многим начинаниям: основанию первого в Томске университета, ремесленного училища, открытию первой в Сибири бесплатной амбулаторной лечебницы для бедных, учреждению первой в России бесплатной народной библиотеки, закладке городского сада. В своем обращении к министру внутренних дел П.В. Михайлов пишет: «... когда стало известно в Томске, что государь наследник Цесаревич осчастливит город своим посещением, и когда в городской кассе не оказалось наличных денежных средств для приведения города в надлежащий вид, я израсходовал своих личных и торгового дома «Петров и Михайлов», членом которого состою, 34212 руб., из коих 10000 руб. пожертвовал городу безвозвратно»³. Затем П.М. Михайлов перечисляет другие свои пожертвования, среди которых выделяется помощь голодающим и пострадавшим от холеры.

Большинство гласных этого периода в купеческих городах — купцы, мещане с домашним образованием. Стиль деятельности: медленное или даже незначительное увеличение городского бюджета, попытки исправить наиболее вопиющие недостатки городского хозяйства за счет пожертвований из собственных капиталов.

Важнейшим итогом деятельности руководителей городов в 70-е — 90-е гг. XIX в. было накопление опыта хозяйственной работы. Этот опыт был многогранный и разносторонний. Сюда входили и попытки изыскания новых источников городских доходов (более выгодное использование городской земли, строительство муниципальных торговых лавок, перенос базара на новое место и т.д.), и стремление осушить, очистить улицы города, и строительство городских объектов (скотобойни) и некоторые другие направления деятельности думы и ее исполнительного органа — управы. Были и ошибки, и злоупотребления, и проявление непрофессионализма⁴.

Грамотное, рациональное ведение хозяйства позволяло увеличивать городские доходы. Большое значение имела предприимчивость дум, изыскание новых источников доходов там, «где никому и в голову не могло прийти и подозревать их существование». Очень часто необходимы были займы. Позиции городских деятелей по вопросу о займах были различны. Часть городских голов была против «влезания в долги», не считая кредит положительным средством решения проблем. Но были и руководители, считавшие займы необходимым условием растущего городского хозяйства. Кредит помогал динамичному развитию, обеспечивал высокие темпы прогресса. Займы были неизбежным спутником крупных торгово-промышленных центров. Так, в 24 городах России, имевших бюджет свыше 1 миллиона рублей, задолженность в среднем составляла свыше 7 миллионов рублей⁵.

Распределение бюджетных расходов происходило по приоритетным отраслям. Выбор приоритетов зависел от городских дум и голов. Органы общественного управления самостоятельно решали, какие отрасли хозяйства нуждались в увеличении финансирования.

Таким образом, от городских руководителей во многом зависели характер и масштабы изменений муниципального хозяйства.

Более рационально подходили к управлению муниципальными отраслями думы чиновничьих городов. В Омске, Барнауле, Тобольске в составе общественного самоуправления находилось много образованных людей, не было без-

грамотных. Это, конечно, сказывалось на стиле управления, определяло более грамотный подход к обустройству местной жизни.

Среди городских голов, стоявших во главе омского самоуправления в 70–80-е гг. XIX в., выделяются Ф.Л. Чернавин и Э.И. Эзет. Ф.Л. Чернавин обладал законченным университетским образованием, работал преподавателем в Сибирском кадетском корпусе, служил инспектором классов в омской женской гимназии, он принимал участие в организации и был членом Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. В 1872 и в 1876 гг. Ф.Л. Чернавин почти единогласно избирался омским городским головой. За годы нахождения Ф.Л. Чернавина у руля омского общественного управления были достигнуты заметные успехи: увеличен городской бюджет, построены городская больница, гостинные ряды, здания для разных учебных заведений, а также открыт городской общественный банк.⁶

Э.И. Эзет окончил Императорскую Санкт-Петербургскую академию художеств, был назначен городовым архитектором Омска, долгое время совмещал ряд должностей в Главном управлении Западной Сибири, в Сибирском казачьем войске и тюремном отделении. В течение 8 лет Э.И. Эзет исполнял обязанности городского головы Омска. По его инициативе в городе были открыты несколько приходских школ и учреждена бесплатная народная библиотека. Кроме того, по проектам Э.И. Эзета было построено несколько зданий в Омске⁷.

Развитие капитализма предъявляло к хозяйствам городов все новые задачи, решение которых требовало предприимчивости, настойчивой и целенаправленной работы. Непременным условием успешного руководства муниципальным хозяйством являлись знания, образование, профессионализм. Между тем, просвещение в Сибири еще не получило широкого развития. Нужны были школы, гимназии, университеты. Общественность региона это прекрасно осознала. Вот что городской голова Томска З.М. Цибульский, обосновывая необходимость строительства в Сибири университета, в своей докладной записке указал: «Наши начинания, касались ли они науки и воспитания, городского хозяйства или промышленности, почти всегда оказывались дурно исполненными, вследствие недостатка знания. Мы желаем исследовать Сибирь для себя, а между тем к нам приезжают Норденшильды, Бремы, представители чужих интересов. Мы жертвуем деньги на приюты, городские и сельские школы. Но заведения эти не приносят всей ожидаемой от них пользы по неимению хороших преподавателей. Нам должно заботиться о городском благоустройстве, ассенизации наших жилищ; но где взять исполнителей? Неисчерпаемые естественные богатства Сибири лежат нетронутыми, ожидая умелые руки для их разработки.»⁸

Органы городского управления осуществляли финансирование муниципальных потребностей по мере возможности; бюджетные расходы на муниципальное хозяйство оставались, в основном, в традиционных рамках старых сметных ассигнований. Документы свидетельствуют о подходе к вопросам управления городских дум, который не предусматривал радикального увеличения финансовых средств, отпускаемых на медицину, образование, благоустройство. Подтверждением этому, в частности, является отчет томской городской управы за 1897 г. Отчетный год, как указано в документе, «следует считать

одним из самых благоприятных, т.к. никаких расходов, вызываемых чрезвычайными обстоятельствами, не было. Расходы производились по мере действительной их надобности и в пределах поступаемых доходов⁹. Подход к городским проблемам был основан на опыте необразованного, но опирающегося на традиционные культурные ценности сибирского предпринимательства (хозяйственность, бережливость).

Как осуществлялось управление выбранными представителями от жителей города муниципальным хозяйством? Приведем характерные примеры.

Избранный в 1894 г. городским головой Томска А.П.Карнаков имел опыт работы директора Общественного Сибирского банка, церковного старосты, члена окружного податного присутствия. Губернская администрация была не в восторге от нового городского головы. Томский губернатор охарактеризовал нового городского голову «как человека ограниченного и всецело занятого своими торговыми делами»¹⁰. Впрочем, такая субъективная характеристика была дана во многом под влиянием эмоций губернатора, который был недоволен состоявшимися выборами и находился в конфликтной ситуации с частью городских деятелей¹¹. За два четырехлетия управления А.П.Карнаковым и гласными городским хозяйством доходы Томска росли стабильно, так что за 8 лет они удвоились и стали составлять в 1902 г. 451,6 тысяч рублей. В то же время, расходы на одну из важнейших муниципальных отраслей — городское благоустройство — за 8 лет не только не возросли, но даже снизились более чем в 2 раза и составили всего 22 795 рублей. На народное образование и медицину, санитарное дело расходы ненамного увеличились. Для губернского центра выделенные суммы на эти нужды являлись мизерными¹². В общем, в эти годы городское общественное управление Томска не предусматривало радикального подъема хозяйства, рывка в развитии муниципальных сфер.

Вообще, на основе документов можно представить городского голову А.П. Карнакова как типичного представителя той купеческой среды, где недостаток образования в какой-то мере восполнялся мудростью прошлых лет, опытом хозяйственной, предпринимательской деятельности, тесной связью с народной культурой. Ориентация таких руководителей была на традиционные ценности сибирского предпринимательства: хозяйственность, бережливость, здравый расчет. Умеренный стиль управления выявляется в самых различных решениях думы этих лет. Так, в мае 1894 г. дума фактически отказалась от новых поступлений в бюджет, не разрешив сдавать в аренду сенокосные луга на Басандайке. В это же время дума отказывается от предложения купца И.И. Некрасова устроить в Томске электрическое освещение «ввиду дороговизны». Никаких альтернативных предложений сделано не было.

Потрясающим случаем в работе думы явилось списание кирпича (39 тысяч 900 штук), потерянного при строительстве торгового корпуса. Дума сочла пропажу незначительной¹³.

Подобный стиль управления отнюдь не исключал положительных достижений (строительство каких-либо зданий, открытие общественных учреждений и т.п.). Однако радикальных прогрессивных изменений он не предполагал. Такой характер деятельности проявлялся у большинства общественных самоуправлений Сибири.

Подтверждением служит и пример городского головы Бийска М.С. Сычева. В 1895 г. Сычев был избран бийским городским головой в возрасте 68 лет¹⁴. Имея миллионное состояние, предприниматель много жертвовал на религиозные и просветительские нужды. М.С. Сычев имел, пожалуй, самую представительную коллекцию наград среди бийских купцов. За свою многолетнюю общественную и благотворительную деятельность он был награжден тремя золотыми медалями «За усердие», орденами Станислава 2-й степени, Анны 2-й и 3-й степени, Владимира 4-й степени, а также грамотой Святейшего правительственного синода. Такому крупнейшему коммерсанту, организатору успешного предпринимательского дела вряд ли справедливо отказать в уме, в природной смекалке.

Какими же явились для Бийска годы его руководства городской думой, с 1895-го по 1899-й и с 1899-го по 1903-й гг.? Доходы города в целом возросли незначительно (на 10 тыс.руб.) и составили в 1903 году 39 249 рублей.¹⁵ Сумма, не позволяющая финансировать городские нужды на приемлемом уровне. Жертвования благотворителей были как нельзя кстати. Народное образование на 50% содержалось за счет купцов. Городское общественное управление выделяло лишь какую-то часть средств, необходимых для функционирования школ. На многие другие важные для горожан дела денег вообще не было.

В источниках зафиксировано лишь одно выступление головы М.С. Сычева на заседании думы. Речь шла о противопожарном деле в городе. Голова проявил хозяйское отношение к городскому имуществу, когда предложил увеличить штат конюхов при пожарном обозе до 32, так как 26 недостаточно. «На пожаре огнегасительные машины часто остаются без присмотра, и в это время машиной руководят все, кто вздумает, обрывают у машин рукава, срывают гайки». Было решено штат пожарного обоза увеличить и приобрести еще одну пожарную машину¹⁶. В целом, руководство городским хозяйством во времена М.С. Сычева осуществлялось весьма степенно. «Кипучей» деятельности не наблюдалось, работа проходила в традиционном русле. Положительные мероприятия, осуществляемые думой, сочетались порой с ошибками и просчетами в руководстве муниципальными отраслями. Сказанное выше не перечеркивает больших заслуг М.С. Сычева как известного благотворителя, жертвователя собственных средств на религиозные, просветительские и другие нужды. Его общественная активность, щедрые дарения заслуживают большого уважения. Но работу городской думы под его руководством нельзя назвать безупречной. Она являлась типичной для Сибири того времени, когда значительные достижения могли сочетаться с небрежностью и непрофессионализмом в руководстве муниципальным хозяйством.

Наибольший успех сопутствовал тем городским деятелям, которые, стремясь вывести муниципальное хозяйство на высокий уровень, использовали новые методы увеличения финансовых средств. Роль личности в системе самоуправления усиливалась, высокую цену приобретали инициативность и рациональные нормы хозяйствования.

Именно с таких новаторских позиций работала дума Томска в 1902–1906 гг. Городским головой стал врач А.И. Макушин. Вступив в должность, он уже прекрасно знал состояние отраслей хозяйства, городские проблемы. Дума энергич-

но занялась поиском новых поступлений в бюджет. По всем направлениям развернулась продуманная, рациональная работа. В результате за четыре года городской бюджет удвоился. Наиболее сильно увеличились доходы с городской недвижимости, а также прибыль с городских предприятий. Первые возросли по абсолютным показателям в 1,8 раза, вторая — в 3,2 раза¹⁷. Колоссальные поступления с городских предприятий и сооружений наглядно показывают успешность результатов деятельности думы под руководством А.И.Макушина. Огромное значение для коммунального хозяйства Томска имело создание водопровода. Была открыта новая аптека. Увеличились поступления с прежних предприятий: ассенизационного обоза, рабочей артели, со скотобойни.

Успешной оказалась работа гласных по рациональному использованию городской недвижимости и оброчных статей. За счет ввода новых городских земель в торговый оборот значительно выросли поступления за сдаваемые в аренду участки. Для того, чтобы наладить эффективное использование огромных земельных угодий, принадлежавших городу, была введена должность городского агронома¹⁸. Другой источник городских доходов, так называемый оценочный сбор, за четыре года увеличился в 1,8 раза, так как была сделана переоценка частных домовладений в 1904 г.

Новый подход городского руководства выразился и в отношении к займам. Голова и гласные не боятся брать деньги в долг, рассчитывая на получение прибыли в дальнейшем. В 1903 г. началась реализация второго облигационного займа в сумме 500 тысяч рублей, исходатайствованного на строительство водопровода. В эти же годы расходуются запасный и специальный капиталы, берутся в долг суммы у различных организаций и частных лиц. Такие меры неизбежно приводили к росту задолженности города, которая в 1906 г. составила 1,673 тысяч рублей. Однако, как следует из справки городской управы, город приобрел движимого и недвижимого имущества в эти годы на сумму, равную его задолженности¹⁹. Таким образом, деятельность думы в 1902–1906 гг. отличалась бурной предприимчивостью в сочетании с рациональным, грамотным ведением хозяйства. Именно такой подход в условиях развивающегося буржуазного общества приносил наиболее весомые результаты, заметные для городской общественности.

В последующие годы темпы роста бюджетных доходов снизились. Томская дума, состав которой после 1906 г. сменился, уже не имела такого успеха в бюджетной сфере.

Справедливо отметить, что многие полезные мероприятия готовились городской думой еще до того, как городским головой стал А.И. Макушин. Уже до этого существовала водопроводная комиссия, шло обсуждение устройства водопровода, мощения улиц, был исходатайствован заем. Однако множество других мероприятий стало подлинным новшеством для города. Успешная работа думы в разных сферах стала возможной в рамках совершенно нового стиля деятельности. Именно такой подход в условиях развивающегося буржуазного общества приносил наиболее весомые результаты, заметные для городской общественности. Подобный стиль руководства муниципальным хозяйством для Сибири был редкостью. В Томске существовало 2 вуза, множество других учебных заведений. Здесь была социально активная интеллигенция. Другие города нахо-

дились в гораздо худшем положении. Даже в быстроразвивающихся торгово-промышленных центрах муниципальные дела решались «однобоко», особенно мало внимания уделялось социальной сфере. Работа томской думы в период с 1902 по 1906 гг. была, скорее, исключением из общего правила.

Предпринимательский стиль управления характеризуется и примером Новониколаевска. Первым городским головой здесь в 1909 г. стал купец В.И. Жернаков. (До этого там избирались старосты.) В.И. Жернаков, возглавивший состав, был молод (31 год), имел высшее образование²⁰. Новониколаевск заслуженно называли сибирским Чикаго. За минимально короткий срок (около 10 лет) город колоссально вырос, из поселка превратившись в большой сибирский центр. (С населением около 50-ти тыс. чел.) Дума являлась точным преломлением особенностей города. Средний возраст гласных — 41 год. (Самый молодой в Сибири.) Костяк думы — крупные и средние предприниматели.

Население города стремительно возрастало; во много раз увеличивался и городской бюджет. В четырехлетие с 1909 по 1913 гг. органы управления под руководством В.И. Жернакова активно строили городские предприятия. В центре ярмарочной площади был возведен торговый корпус, который ежегодно приносил в бюджет 48 тыс. руб. валового дохода²¹. Бюджет города в 1913 г. стал составлять 788 тыс. руб.

Средства распределялись на полицию, пожарную команду, на содержание муниципальных предприятий, на выплату по займам. На социальную сферу средств тратилось мало. Только просвещение находилось в более выгодных финансовых условиях. (Это был период, когда во всех городах стали больше уделять внимания проблемам народного образования.) На нужды благоустройства и медицины денег не было. Это считалось делом второстепенным. Новониколаевск по-прежнему оставался грязным городом, лишенным какого-либо значительного числа врачей и больниц²².

Стиль деятельности головы и гласных был в духе сибирской буржуазии. Упор делался, прежде всего, на экономически значимые задачи. Многие социальные вопросы оставались в тени. Вопросы учреждения больниц, фельдшерских пунктов, санитарно-ветеринарных служб, замощения города не обсуждались и не считались первоочередными. Работу новониколаевской думы можно назвать типичной для Сибири. Главный её недостаток заключался в отсутствии разносторонней работы по обустройству города, нацеленности на рациональные, прогрессивные преобразования как можно большего числа муниципальных сфер.

Из череды всех городских самоуправлений, которые работали в схожем стиле, не имевшем цели рационализировать и улучшить муниципальные сферы в максимально короткие сроки (так работали почти все думы Западной Сибири), выделялись лишь томская дума состава 1902-1906 гг., о деятельности которой говорилось выше, и дума Омска 1910 — 1914 гг.

Рост городских доходов за четыре года — в 2,9 раза, т.е. почти в 3 раза. (456206 руб. — бюджет 1909 г., 1 318842 — бюджет 1913 г.). Наибольшие увеличения произошли по двум статьям: сбор с торговли и промыслов и городские предприятия. Первый увеличился в 3,5 раза (с 45 643 руб. до 162304 руб.). Поступления со второго возросли в 2,9 раза (с 44 434 до 128430 руб.)²³.

Рост доходов наблюдался в связи с грамотной, продуманной политикой гласных и головы по поиску новых источников дохода и увеличению поступлений с прежних. Был введен попудный сбор с привозимых и отвозимых по железной дороге грузов, введены в строй новые городские предприятия: аптека, кирпичеделательный завод, новая скотобойня, торговые корпуса, проделаны основные работы по вводу в строй водопровода. Была введена новая расценка городских земель с учетом ее реальной рыночной стоимости, скорректирована выкупная и арендная плата за землю. Решено было эту плату ежегодно повышать на 5 %, избегая таким образом муниципальных финансовых потерь²⁴.

Соответственно выросли и расходы на муниципальное хозяйство. В 1909 г. они составляли 471 769 руб., а в 1913 г. — уже 1 310 201 руб., т.е. увеличились в 2,7 раза. На первом месте по размерам финансирования являлось народное образование — 196 732 руб. (если не считать статью отчислений на образование капиталов — 271 698 руб.) или 15 % всех расходов, увеличились в 2,6 раза. На втором — расходы на благоустройство — 185 666 руб. или 14 %, увеличились по сравнению с 1909 г. в 2,8 раза. И на третьем — содержание городских предприятий — 159 261 руб. или 12 %, увеличились в 2,3 раза. Далее шли расходы на медицинскую, ветеринарную и санитарную части и другие²⁵.

Таким образом, структура бюджетных расходов на важные хозяйственные отрасли сохраняла определенную преемственность; наблюдалась пропорциональность роста финансирования по расходным статьям.

О перспективной, успешной работе думы свидетельствовали и начавшееся строительство водопровода, каменного торгового корпуса на городском базаре, активная деятельность за право открытия сельскохозяйственного института в Омске, перевод управления омской железной дороги в Омск, проведение в 1911 г. Первой Западно-Сибирской сельскохозяйственной выставки. В отчете в заключение городской голова В.А. Морозов поставил ряд задач по насущному социокультурному развитию города, которые были в духе европейской рационализации и модернизации хозяйства²⁶.

Огромное значение, на наш взгляд, для осуществления такой рациональной, грамотной работы Томской и Омской дум указанных составов имело сочетание бурного экономического развития в этих городах и наличия здесь прочных традиций просветительской культуры. Иначе говоря, соединение знаний интеллигенции и чиновничества, предпринимателей вкупе с широкой и прогрессивной экономической базой города привело к появлению подобного европейского стиля управления в рамках названных самоуправлений.

В целом же, рассуждая о факторах успешной деятельности городских дум, мы должны отметить следующее. Большую роль играло и местоположение города, и его градообразующая база. В экономически сильных центрах, динамично развивающихся, рост городских доходов происходил по объективным причинам, без сильного напряжения со стороны местной думы. Таким городам, как Омск, Новониколаевск, Томск легче было получить облигационный заем на муниципальные нужды и решить таким образом наиболее острые городские проблемы. А вот поселениям, оказавшимся в стороне от Транссибирской магистрали, не имевшим статуса губернского или окружного центра, даже обычный заем в банке на несколько десятков тысяч рублей на решение наиболее острого

городского вопроса получить было непросто. Дума г. Бийска, например, два раза в начале XX в. ходатайствовала перед губернатором и министерством о возможности займа в размере пятидесяти тысяч рублей на строительство муниципального моста через реку Бию и так и не получила разрешения занять эти деньги²⁷. Мост до революции так и не был построен, две плотно заселенные части города были разделены рекой, а паромная переправа, конечно же, не могла в нужной мере осуществлять внутригородское сообщение и движение.

Однако, даже учитывая роль объективного фактора для ускоренного развития муниципального хозяйства, при анализе деятельности органов общественного самоуправления нельзя не увидеть важность грамотного, рационального управленческого подхода, желание избранных руководителей навести порядок одновременно в нескольких отраслях городского хозяйства, улучшить социальную сферу. Купеческий стиль руководства, который проявлялся во многих городах, предполагал известную неторопливость и размеренность в осуществлении городских дел, откладывание решений многих вопросов в социальной сфере.

В значительной мере эта сибирская степенность, а также зачастую нерациональная бюджетная деятельность компенсировались щедрыми пожертвованиями из частных предпринимательских капиталов.

Многие несовершенства в работе дум того времени объясняются уровнем грамотности городских руководителей. Просветительская культура тогда еще только набирала силу. А ведь именно она была залогом успешного, грамотного руководства городским хозяйством. Гораздо строже надо подходить к оценке деятельности современных муниципальных властей, недостатки работы которых мы все порой прекрасно видим.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Город Томск. Томск. 1912. С. 225
2. Там же С. 230, 235
3. РГИА. Ф. 1287. Оп. 38. Д. 2662. Л. 20-21.
4. См.: *Лен К.В.* Злоупотребления должностных лиц городских самоуправлений Томской губернии. (70–90-е гг. XIX в.) // Актуальные вопросы истории Сибири. Научные чтения памяти профессора А.П. Бородавкина: Материалы конференции. Барнаул, 1998. С. 133–137; *Литягина А.* Городской голова, с особыми познаниями и подготовкой... // Розмысл. 2000. №2-3. С. 158.
5. Город Томск. Томск, 1912. С. 271.
6. *Толочко А.П., Коновалов И.А.* Городское самоуправление в Омске в дореволюционный период. Омск, 1997. С. 36.
7. *Толочко, Коновалов.* Ук.соч. С. 36.
8. Труды комиссии для изучения вопроса по избранию города для сибирского университета. СПб., 1878. С. 148.
9. Отчёт томской городской управы за 1897 г. Томск, 1898. С. 12–16.
10. РГИА. Ф. 1287. Оп. 38. Д. 2662. Л.59 об.
11. *Литягина А.В.* Городское самоуправление Западной Сибири в конце XIX — начале XX веков. Бийск, 2001. С. 51–52
12. Свод постановлений томской городской думы с 1891 по 1898 гг.

- Томск, 1904. С. 347, 1039; Свод постановлений томской городской думы с 1898 по 1902 гг. Томск, 1908. С. 1009.
13. ГАТО. Ф. 127. Оп. 1. Д. 2917. Л. 108, 172, 243.
 14. ГАТО. Ф. 48. Оп. 1. Д. 114. Л. 81.
 15. ЦХАФ АК. Ф. 174. Оп. 1. Д. 284, 112, 113.
 16. ЦХАФ АК. Ф. 175. Оп. 1. Д. 17. Л. 111.
 17. Свод постановлений томской городской думы с 1898 по 1902 г. Томск, 1908. С. 1009; Томские губернские ведомости; 1906. № 13.
 18. Город Томск. Томск, 1912. С. 239
 19. ГАТО. Ф. 127. Оп. 1. Д. 2956. Л. 233 об.
 20. ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 1358. Л. 370.
 21. Справочник по городу Новониколаевску. Новосибирск, 1992. С. 50.
 22. Горюшкин Л.М., Бочанова Г.А., Цепляев Л.Н. Новосибирск в историческом прошлом (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1978. С. 133.
 23. Деятельность омской городской думы, избранной на четырехлетие 1910—1913 гг. Омск, 1914. С. 7.
 24. Там же. С. 25-26.
 25. Там же. С. 8.
 26. Там же. С. 44-45.
 27. ЦХАФ АК. Ф. 175. Оп. 1. Д. 20. Л. 121.

MUNICIPAL DUMAS OF THE WESTERN SIBERIA: STYLE OF WORK
(LAST THIRD OF THE 19th — THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY)

A.V. Litjagina

The article examines the style, character of work at provincial self-management of the Western Siberia during the last third of the 19th — the beginning of the 20th century. The development of municipal sphere was carried out at different rates as far as the Western-Siberian cities differed much in population and their level of social and economic and cultural growth. The author states a question about the dependence of progressive changes on the elective authorities and analyses differences in activity of public self-management. Rates of budgetary growth of cities, scale of successful transformations of municipal economy are also compared and evaluated much; more over there has been revealed a big role of the education level at city heads of municipal management.

© 2009

Е.В. Чернышёва

СОВРЕМЕННЫЕ РОССИЙСКИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ О СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ОБЛИКЕ ЗЕМСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Вторая половина XIX — начало XX века ознаменовались трансформацией условий, уклада, образа жизни, социокультурного облика населения России, в том числе и служащих в земских учреждениях по вольному найму. В последнем случае речь идет о достаточно крупной и влиятельной социальной группе, которая с момента своего возникновения (конец 1860-х годов) и вплоть до 1917 года имела устойчивую тенденцию к увеличению своей численности. Следствием такой положительной динамики стало не только многократное превышение числа служащих общественных учреждений над выборными земскими гласными, но, как отмечает современный историк Б.Н. Миронов, и над штатом коронной администрации всей империи без Польши и Финляндии¹. Социальная значимость земской интеллигенции определялась, прежде всего, ее непосредственной работой в среде крестьянства. В условиях модернизации России культурная и общественно-политическая деятельность земских служащих («третьего элемента») становилась важным фактором рационализации экономических, социальных и психологических связей крестьянского мира.

Насколько социокультурный облик земской интеллигенции соответствовал потребностям преобразований аграрной сферы? В какой мере культурный потенциал и жизненные установки земского учителя, врача, агронома, статистка, инженера могли помочь адаптации крестьянства к реалиям «современного» индустриального мира? Как строились и видоизменялись отношения различных профессиональных групп внутри земской интеллигенции? Как представители земской интеллигенции включались в модернизационные процессы, мыслили себе цели и задачи просвещения крестьян?

На наш взгляд, указанные проблемы следует отнести к наименее изученным в отечественной историографии. Причина подобного явления заключается в том, что рассмотрение земской интеллигенции в дореволюционной литературе имело ярко выраженную политическую окраску, и увязывалась авторами с проектами возможного будущего России (консервативным, либеральным, социалистическим). В советское время историками зачастую анализировался не конкретный феномен земской интеллигенции, а мифические схемы, созданные на основе идеологических постулатов. Радикальные изменения в политической системе России в 1990-е годы обусловили новый взгляд и стремление авторов критически пересмотреть устоявшиеся в отечественной исторической науке представления по важнейшим аспектам деятельности земств и их служащих. Наличие целого ряда научных изысканий позволяет нам сконцентрироваться на наиболее важных аспектах данной темы.

Прежде всего, необходимо выяснить параметры самого понятия «земская интеллигенция». Термин «интеллигенция», наполненный в царской России преимущественно идейным содержанием, в советское время подвергся значи-

тельной смысловой трансформации. Однако материализм советских историков в подходе к изучению прошлого, заставляли их игнорировать этот факт. Отправной точкой для исследователей служило ленинское положение о том, что интеллигенция – это общественная прослойка людей, занимающихся умственным трудом. В результате такого «профессионального взгляда» земские служащие, земская интеллигенция и «третий элемент» стали понятиями идентичными. Материалы полемики, имевшей место в дореволюционной историографии, о времени формирования в земстве отряда идейных работников, отличавшихся активной общественной позицией и не отождествлявшихся со всей массой земских служащих, оказались не востребованными. Советские историки признавали, что интеллигенция в России была неоднородна по своему социальному составу, материальному положению и общественно-политической позиции. Служащих земских учреждений авторы относили к представителям разночинской интеллигенции, часто прибавляя к ней определение «демократическая», чем хотели подчеркнуть ее преимущественно недворянское происхождение².

Диапазон взглядов современных исследователей на понятие «земская интеллигенция» чрезвычайно широк. Объектом изучения стала деятельность земской медицинской интеллигенции, земской педагогической интеллигенции, земской интеллигенции Мордовии, Татарстана, Коми края и т.д.³. Целый ряд авторов относят к земской интеллигенции учащихся специализированных педагогических и медицинских семинарий и училищ, открытых за счет земств, а также земских стипендиатов, обучавшихся в государственных образовательных учреждениях⁴.

Реконструкция социального поведения земской интеллигенции немыслима без понимания эволюции подлинной социальной структуры объекта исследования. Отсутствие такого понимания, на наш взгляд, стало серьезным препятствием на пути многих историков прошлого и настоящего. Анализ историографической ситуации по рассматриваемой проблеме позволяет предположить, что наиболее перспективным направлением изучения социокультурного облика земской интеллигенции является нетрадиционный для отечественной исторической науки подход с позиций социальной и культурной истории, получивший значительное распространение в современной западной исторической науке⁵. Как пишет О.В. Большакова, «культурный поворот», произошедший в американской историографии «привнес серьезные изменения в «классическую» социальную историю, которая была склонна рассматривать формирование классов и политических идентичностей в рамках реального экономического и социального мира»⁶. Социальные историки обращают больше внимания на язык, культуру, идеи и представления, учитывают не только «материальные» элементы внешней среды, но и субъективный опыт — дискриминацию, унижение, чувство социальной справедливости. Поддерживая данный подход, заметим, что «земскую интеллигенцию» правомерно рассматривать как сконструированное понятие, а не как реальную социальную общность.

В теоретическом арсенале современных историков субъективно-идеалистические интерпретации земской интеллигенции занимают очень большое место. Служба «третьего элемента» оценивается Л.А. Жуковой, А.Г. Вазениным, П.В. Галкиным, Л.Е. Лаптевой, Н.Г. Королевой, М.А. Кривонос и другими ис-

следователями как акт нравственный, подвижнический и во многом жертвенный⁷. В созданном еще в дореволюционное время либеральными и демократическими авторами историографическом пространстве накопились схожие версии объяснений формирования земской интеллигенции, использующие аргументы из арсенала «комплекса вины» интеллигенции и «службы как миссии». Продолжая эту «традицию», современный историк В.Г. Баданов полагает, что «земская идея в России оказалась выше обычной «муниципальной»: не просто «самоуправление», а еще и общественное служение»⁸.

В существующем на сегодняшний день в историографии проекте земской интеллигенции среди традиционного набора качеств — образованности, бескорыстности, совестливости, духовности, культуртрегерства наизусть отсутствуют составляющие успешной жизни: карьера, удачливость, личный успех, материальное благополучие, индивидуализм. Очевидно, что земская интеллигенция в массе своей являлась носителем традиционного типа сознания.

К устойчивым мировоззренческим характеристикам земской интеллигенции современные авторы также относят ее социалистические симпатии. Из работ Е.М. Петровичевой, М.С. Низамовой, Н.Г. Королевой, Е.Н. Морозовой следует, что большая часть земских служащих вплоть до 1917 года придерживались народнической идейной ориентации, хотя авторы отмечают, что в среде «третьего элемента» с конца 1890-х годов получили распространение воззрения социал-демократов⁹. Как поясняет Б.Н. Миронов, народничество интеллигенции означало, что она разделяла утопические представления о возможности построения справедливого общества по образцу сельской общины на основе всеобщего согласия, равенства, взаимной поддержки и коллективизма. Тот же автор указывает, что русскую интеллигенцию, вне зависимости от ее политических и идеологических пристрастий, отличал «общий анти-буржуазный менталитет» и враждебное отношение к капитализму¹⁰.

В нашем контексте этот вывод подтверждается на материалах личного происхождения (воспоминаниях) земских служащих, авторы которых выражали свое отношение к ценностям буржуазного мира. Все мемуаристы отмечали, что служба в земстве отвечала высоким моральным стандартам, поскольку открывала возможность служить интересам народа, а не искать наград, чинов, материального благополучия или продвижения по службе¹¹. В русской художественной литературе 1870—1890-х гг. писателями был создан яркий образ земского интеллигента-подвижника — бескорыстного народолюбца, одушевленного идеей народного блага и служащего ей с аскетическим самоограничением¹².

Несмотря на такое обилие свидетельств, раскрывающих особенности мировоззрения земской интеллигенции, значительное увеличение ее численности в 1890 - начале 1900-х гг., что зафиксировали и дореволюционные, и современные исследователи, нельзя объяснить исключительно альтруистическим настроем. Консервативные публицисты — противники бесконтрольного и экономически неоправданного, по их мнению, «размножения земской бюрократии» указывали, что интерес «умственного пролетариата» к земству обуславливался хорошими заработками, а также возможностью проводить в народе и даже в среде самих выборных гласных антиправительственные идеи¹³. При выяснении уровня жизни земских служащих любопытным для нас является сообщение

«летописца» Пермского земства Д.М. Бобылева. Он пишет, что в 1909 году Пермское земство открыло для своих служащих в Крыму санаторий, что обошлось земству в 48 тыс. рублей, а ежегодное его содержание составляет 15 тыс. рублей¹⁴.

Проблема влияния размера заработной платы земских служащих и установленных во многих земствах социальных льгот (бесплатное жилье, возможность пройти повышение квалификации, дать своим детям образование за счет земства и прочее) на численность земских специалистов и уровень их квалификации — была слабо разработана и в дореволюционной, и в советской историографии. Представители демократического направления, которые являлись главными разработчиками темы земской интеллигенции до 1917 года, традиционно игнорировали материальный аспект в деятельности служащих, неизмеримо выше ставя их идейные принципы. В советской историографии за аксиому было принято положение об обездоленном материальном положении практически всех категорий земских наемных служащих и их нещадной эксплуатации царизмом и буржуазно-помещичьим земством.

Проведенный современными исследователями тщательный анализ материального положения различных категорий земской интеллигенции опровергает многие устоявшиеся стереотипы. Историками была установлена четкая зависимость между материальным статусом земского служащего и его образовательным цензом. Специалисты с высшим образованием — врачи, агрономы, инженеры, техники, статистики — находились в привилегированном положении по отношению к другим служащим и получали самые высокие оклады. Их размеры варьировались по разным земствам, составляя минимум 1200 рублей в год и достигая максимума в 4500–5000 рублей (оклад заведующего статистическим отделением Екатеринославской губернской земской управы в 1916 г.)¹⁵. Исследователь земств северо-запада России А.А. Ярцев замечает, что заработная плата земских врачей (1200–1500 рублей в год) была «меньше окладов губернатора или председателя губернской земской управы всего в 2–3 раза, что резко контрастирует с современностью, когда врач с полным семилетним стажем получает в десятки раз меньше руководства местной администрации»¹⁶. Историк Т.И. Волкова на материалах Ярославской губернии сопоставила размер заработной платы земских врачей и фельдшеров с жалованьем соответствующих государственных служащих и пришла к выводу, что земские медики получали в 2, а то и в 4 раза больше, чем государственные¹⁷.

Разумеется, не все земские служащие находились в таком благополучном положении. Историки едины во мнении, что самой малообеспеченной и в то же время самой многочисленной группой земских служащих были учителя, чей заработок колебался по разным уездам от 150 — до 300 рублей в год. Правда, были земства, которые платили своим учителям более высокие оклады. По сведениям М.С. Низамовой в Чебоксарском уездном земстве в конце 1890-х гг. минимальный оклад учителя достигал 420 рублей. По данным А.А. Ярцева в «богатом Петербургском уездном земстве жалованье учителей доходило до 600 рублей»¹⁸.

Законодательство царской России предоставляло земствам как губернским, так и уездным значительные права по самоорганизации и проведению само-

стоятельной финансовой политики. В результате, как показывают исследования, многие, даже уездные земства в рамках одной губернии отличались численностью, профессиональным составом, уровнем подготовки своих служащих. Соответственно имелись существенные различия в оплате труда земской интеллигенции. В этой связи необходимо особо отметить значение региональных исследований для огромной по масштабам, многоуровневой по социально-экономическому развитию районов Российской империи. Попытки обобщения фактов, приведения к единому знаменателю без учета специфики регионов зачастую могут обернуться для исследователя неверным суждением применительно к конкретному земству.

Говоря о материальном положении земских служащих различных специальностей, необходимо помнить, что фонд заработной платы во всех земствах формировался главным образом за счет налогов, собранных с местного населения, и, прежде всего, с крестьян. В этой связи Е.М. Петровичева совершенно справедливо замечает, что земство должно было защищать интересы местных жителей, стремиться к экономии средств и к тому, чтобы платить за работу служащих возможно меньшую плату¹⁹. Однако это происходило далеко не всегда. Материалы сенаторской проверки, проведенной в 1903 году в Московском и Тверском земствах, выявили нерациональное использование земских средств; наличие большого штата земских служащих, с плохо определенными обязанностями; ненадлежащее выполнение служащими своих профессиональных обязанностей²⁰. В современной российской историографии восприятие земского опыта во многом ограничивается констатацией материальных достижений земств. Мнения представителей консервативного направления в историографии, к сожалению, игнорируются. Однако комплексное изучение деятельности земств и земской интеллигенции, очевидно, предполагает учет и проверку на достоверность оценок и суждений всех участников политического дискурса начала XX века.

Современными историками было установлено, что помимо заработной платы земские служащие получали от земств разнообразные льготы и поощрения, которые, по словам Т.И. Волковой, «должны были стимулировать работу служащих и тем самым препятствовать текучести кадров»²¹. Практически во всех земствах существовала прогрессивная система оплаты труда специалиста, зависевшая от стажа его работы в данном земстве. По сведениям В.Ю. Кузьмина через каждые 3 года земским врачам полагалась прибавка к жалованью, которая через 9 лет работы составляла уже 50%²². Из работ Т.И. Волковой, Ю.А. Арутюнова следует, что в ряде губерний имелся так называемый «фонд наградных денег», из которого земства осуществляли единовременные выплаты своим служащим: учителям за успешную сдачу их учениками выпускных экзаменов в школе; врачам и фельдшерам — за участие в борьбе с эпидемией. П.В. Галкин отмечает, что социальную защиту земских служащих и их семей была призвана обеспечить система эмеритальных касс²³.

Обобщая приведенные в современных изысканиях данные, можно сделать вывод, что на материальное положение земских служащих влияние оказывали три важнейших фактора. Во-первых, финансовые возможности земства, которые в свою очередь зависели от уровня экономического развития региона и раз-

меров собираемых с населения налогов. Во-вторых, политические и культурные воззрения ведущей группы земских гласных, которые и проводили решения в земских собраниях, голосуя за ассигновку земских средств на те или иные цели. В-третьих, от соотношения уровня спроса и предложения на местном рынке труда. Однако современные исследователи не учли еще один фактор, на который обратили внимание ряд дореволюционных авторов. Мы определили бы его как «лоббирование» интересов той или иной профессиональной группы земских служащих через экономические, врачебные и учительские советы, действовавшие как совещательные органы при земских управах. Именно таким путем во многих земствах, как утверждал председатель одной земской управы В.А. Авеский на основании своих многолетних наблюдений, приобрели доминирующее влияние земские врачи, которые «вообще склонны к объединению в одну тесную и дружную корпорацию». Одним из последствий такого влияния медиков стало, по словам автора, то, что «земская медицина заела земскую школу»²⁴.

Эффективность работы земских учреждений, успешное решение ими хозяйственных и культурных задач во многом определялось социальным качеством земских работников: уровнем квалификации, опытом работы, правосознанием, пониманием принципов самоуправления и осознанием в нем своей роли. В литературе известна оценка результатов деятельности земской интеллигенции данная виднейшими представителями русской либеральной общественности начала XX века. По мнению веховца А.С. Изгоева, земский интеллигент являл собой образец человека, пришедшего на службу в земство в силу обстоятельств, который всегда отдавал предпочтение политической деятельности. По определению автора «средний массовый интеллигент в России большей частью не любит своего дела и не знает его. Он — плохой учитель, плохой инженер, непрактичный техник и проч. Его профессия представляет для него нечто случайное, побочное, не заслуживающее уважения». М.О. Гершензон указывал на ничтожность результатов просветительской деятельности интеллигенции, главной целью которой было распространение в народе революционных идей, а отнюдь не поднятие его культурного и экономического уровня²⁵.

Современная российская историография разочаровывает недостатком внимания авторов к интеллектуальному и культурному измерению феномена земской интеллигенции. Тем не менее, в новейших изысканиях достаточно подробное освещение получили вопросы численности и квалификации земских специалистов, прежде всего земских медиков и учителей, а также проблемы подготовки и переподготовки земских служащих, осуществлявшейся самими земствами. На региональном материале историки еще раз подтвердили известный факт, что земские врачи были самой образованной группой земской интеллигенции. Т.В. Лукьянова подчеркивает, что все земские врачи были специалистами с высшим российским образованием и обязательно имели диплом об окончании профильного вуза. На втором месте, очевидно, стояли земские агрономы. Как установила Е.М. Петровичева, в центральных губерниях России в период Думской монархии все губернские агрономы имели высшее образование, а уездные не всегда²⁶.

По сведениям Л.А. Жуковой, С.В. Бандуры, О.С. Киценко, А.Г. Важенина, П.В. Галкина в земствах с целью повышения квалификации земских врачей с

конца 1880-х годов было установлено правило, по которому раз в 3–5 лет они направлялись на научную стажировку на медицинские факультеты университетов²⁷. Тем не менее, ключевой фигурой земской медицины на селе, как признают историки, оставался фельдшер.

Основываясь на статистических данных по земским губерниям, Л.А. Жукова констатирует преобладание фельдшерских пунктов над врачебными в 1890 году в 1,96 раза. А.Г. Важенин, П.В. Галкин отмечают, что фельдшера и акушерки имели в большинстве начальное, домашнее, неполное среднее образование; реже — гимназическое, кроме того, были и окончившие фельдшерские курсы. В целом авторы отмечают повышение образовательного ценза младшего медицинского персонала к началу XX века, и связывают это главным образом с работой фельдшерских и повивальных школ, открытых за счет земства. В то же время исследователи признают, что действовавших к началу XX века 27 земских медицинских школ, где обучалось около 2,5 тыс. человек было явно недостаточно, и поэтому, по словам Л.А. Жуковой, «в ряде губерний еще встречались ротные фельдшера»²⁸.

Уровень профессиональной подготовки земских учителей, по единодушному мнению исследователей, в начале работы земств был крайне низким. Т.И. Волкова сообщает, что учителями в сельских начальных школах, как правило, работали бывшие семинаристы, причетники, дьяконы, зачастую те же крестьяне, «завершенное среднее образование имели единицы, а о специальной педагогической подготовке речь не шла вообще»²⁹. Как и в отношении младшего медицинского персонала, повышение образовательного уровня земских учителей историки связывают с деятельностью самих земских учреждений. Из публикаций А.А. Борисова, С.А. Севастьянова, О.А. Салова, Т.А. Ростовской и других авторов следует, что земство выступало активным субъектом социальной политики и своей целенаправленной хозяйственно-культурной деятельностью и финансовыми мерами способствовало формированию новых интеллигентных кадров в русской провинции, и, прежде всего, учителей³⁰. В представлении земских деятелей того времени просвещение было главным инструментом создания сознательных граждан.

По оценке современных историков, земские учительские семинарии и школы делали акцент (в отличие от правительственных) на общеобразовательной подготовке будущих специалистов и отличались более демократическим духом, отсутствием чиновничества. П.В. Галкин, сравнив статистические данные по образовательному цензу учителей, делает вывод, что в губерниях, где существовали земские учительские семинарии, процент педагогов, имевших среднее и специальное образование, был в среднем в 1,5–2 раза выше и составлял к концу XIX века около 60%. Всего за полвека своего существования земства сумели подготовить, по данным Г.А. Герасименко, более 45 тыс. учителей³¹.

Сословная структура российского общества к рубежу XIX–XX веков находилась на стадии непрерывной трансформации, обусловленной складыванием гражданского общества. Как показывают новейшие исследования, состав земской интеллигенции формировался на основе нескольких сословных категорий, причем в каждой профессиональной группе преобладали представители из того или другого сословия. Врачи преимущественно были выходцами из дво-

рянского сословия. По данным В.Ю. Кузьмина, в губерниях они составляли 71%, а в уездах — 55%. Вспомогательный медицинский персонал, как отмечают А.Г. Важенин, П.В. Галкин, пополнялся главным образом из среды мещан и крестьян. Среди земских учителей преобладали выходцы из крестьян и духовенства. Земские статистики, по наблюдению А.А. Ярцева, являли собой неоднородную в социальном отношении группу. Автор указывает, что среди статистиков Новгородской и Псковской губерний к началу XX века все сословия были представлены почти одинаково, а в Петербургском земстве 57% статистиков имели дворянское происхождение³².

Интересное наблюдение сделала М.С. Низамова в отношении возрастных характеристик земских служащих. По ее данным в Казанской губернии в конце 1890-х гг. возраст служащих колебался в пределах от 20 до 60 лет с небольшими отклонениями (1,2 % до 20 лет и 3,8 % свыше 60 лет). Основная масса служащих, по заключению историка, составляла самую трудоспособную возрастную категорию — от 20 до 40 лет, что составляло 64,6 %³³.

В целом современные российские историки сформулировали важные в методологическом и фактологическом отношении выводы о неоднородности культурно-бытового уклада жизни земских служащих, который зависел от образования, квалификации, заработка, срока службы в земстве, сословной принадлежности, хозяйственно-экономических возможностей конкретного земства. Отсюда логичным был вывод о существовании серьезных различий в социальном облике земской интеллигенции из разных профессиональных групп. На наш взгляд, данный вывод не получил заслуженно высокой оценки в новейшей отечественной историографии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. По данным Б.Н. Миронова в 1880 г. в земствах 34 губерний и городских думах 50 губерний Европейской России было занято около 140 тыс. человек. См: *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX века). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Изд. 2-е. СПб., 2000. Т. 2. С. 202.
2. См.: *Корнилов Е.Г.* Земская демократическая интеллигенция и ее участие в революционном движении 70-х гг. XIX в.: автореф. дис... к.и.н. М., 1973; *Пирумова Н.М.* Земская интеллигенция и ее роль в общественной борьбе до начала XX в. М., 1986; *Лейкина-Свирская В.Р.* Интеллигенция в России во второй половине XIX в. М., 1971; *Ушаков А.В.* Революционное движение демократической интеллигенции в России (1895—1904 гг.). М., 1976; *Львова Т.Н.* Земская демократическая интеллигенция Московской губернии и ее участие в революционном движении 1870 — начала 1890-х гг. // Ученые записки МГПИ. М., 1965. Т. 229. С. 355-369.
3. См.: *Бандура С.В.* Интеллигенция в Коми крае в XIX — начале XX века: автореф. дис. ... к.и.н. Сыктывкар, 2007; *Вайровская С.В.* Земство Коми края (1869—1918). Сыктывкар, 2001; *Гуркина Н.К.* Интеллигенция Европейского Севера России в конце XIX — начале XX веков. СПб., 1998; *Лукьянова Т.В.* Здравоохранение и медицинская интеллигенция Мордовии. Саранск, 2006; *Поляков П.В.* Медицинская интеллигенция Тульской губернии (1864—1900): автореф. дис. ... к.и.н. Тула, 2005; *Самарцева Е.И.* Интеллигенция Тульской губернии на рубеже XIX—XX вв: автореф. дис. ... к.и.н. М., 1991; *Вепренцева Т.А.* Общественно-политическая деятель-

- ность интеллигенции Тульской губернии в 60-е гг. XIX — начале XX вв. Тула, 2003.
4. См.: *Севастьянов С.А.* Земское самоуправление в Уфимской губернии 1874—1917 гг.: автореф. дис. ... к.и.н. Уфа, 2005; *Киценко О.С.* Социально-культурная деятельность земских учреждений Саратовской губернии (1866—1917): автореф. дис. ... к.и.н. Волгоград, 2005; *Ростова Т.А.* Земство Симбирской губернии в 1905 — начале 1918 гг.: автореф. дис. ... к.и.н. Саранск, 2005; *Афанасьев А.Д.* Общественно-политическая деятельность провинциального учительства с 90-х гг. XIX в. по 1917 г. (на примере Курской губернии): автореф. дис. ... к.и.н. Курск, 1999; *Борисов А.А.* Подготовка земских учителей в учебных заведениях России (по материалам Курской губернии) // Из истории культуры Курского края: сб. статей. Курск, 1995. Ч.1. С. 164—170.
 5. См. например: *Frame M.* School for citizen: Theatre and civil society in imperial Russia. New Haven, 2006; *Kingston-Mann E.* In search of the true west: Culture, Economics, and problems of Russian development. Princeton. 1999.
 6. *Большакова О.В.* Власть и политика в России XIX — начала XX века: американская историография. М., 2008. С. 219.
 7. *Важенин А.Г., Галкин П.В.* Московское земство в начале XX века: из опыта регионального самоуправления. М., 2004; *Лантева Л.Е.* Земские учреждения в России. М., 1993; *Жукова Л.А.* Земское самоуправление и бюрократия в России: конфликты и сотрудничество: 1964—1917 гг. М., 1998; *Королева Н.Г.* Введение // Земское самоуправление в России. 1864—1918. М., 2005. Кн. 1. С. 5—19; *Кривонос М.А.* Мятежное земство. Тверь, 2001.
 8. *Баданов В.Г.* Земство на Европейском Севере России (1867—1920 гг.): автореф. дис. ... к.и.н. Петрозаводск, 1996. С. 3.
 9. *Петровичева Е.М.* Земства Центральной России в период Думской монархии (1906 — первая половина 1914 гг.). М., 2001. С. 70—89; *Низамова М.С.* Казанское земство в конце XIX — начале XX вв.: местное самоуправление и земское общественное движение. Казань, 2003. С. 18—32; *Морозова Е.Н.* Саратовское земство: 1866—1890 гг. Саратов, 1991. С. 103—113; *Королева Н.Г.* Основные направления хозяйственно-экономической деятельности земств в XIX — начале XX века // Земское самоуправление в России. 1864—1918. М., 2005. Кн. 1. С. 294—363.
 10. *Мионов.* Социальная история России периода империи... С. 320—322.
 11. *Анненский Н.Ф.* Сорок лет назад. Страничка из недавнего прошлого // На славном посту (1860—1900): литературный сборник, посвященный Н.К. Михайловскому. СПб., 1900. С. 431—450; *Белый Я.М.* Из недавней старины. Воспоминания земского врача 70-х гг. Новгород, 1907; *Блеклов С.М.* За фактами и цифрами. Записки земского статистика. М., 1894; *Мицкевич С.И.* Записки врача-общественника (1888—1918). Изд. 2-е. М., 1969; *Филатова А.В.* Воспоминания учительницы: 1874—1907. М., 1929.
 12. *Успенский Г.И.* «Выпрямила» (Отрывок из записок Тяпушкина) // Нравы Растеряевой улицы. Рассказы. М., 1984. С. 273—299; *он же.* Учительница. Собр. соч.: в 9 т. М., 1956. Т. 3. С. 41—67; *Эртель А.И.* Серафим Ежиков // Записки степняка. Очерки и рассказы. М., 1958. С. 212—249; *Златовратский Н.Н.* Надо торопиться // Деревенский Король Лир. Повести, рассказы, очерки. М., 1988. С. 496—521; *Вересаев В.В.* Без дороги // Повести и рассказы. Челябинск, 1985. С. 5—82; *он же.* На повороте. Там же. С. 83—191.
 13. Земская бюрократия // Московские Ведомости. 18 окт. 1897. № 287; Земские служащие // Московские Ведомости. 21 июня 1901. № 168; Кн. П. Цертелев. Оправдание зла // Московские Ведомости. 5 мая 1903. № 122; Организация «работаю-

- щих в земстве по найму» // Московские Ведомости. 31 авг. 1904. № 240.
14. *Бобылев Д.М.* Что сделали земства Пермской губернии в интересах местного края. Пермь, 1914. С. 20.
 15. *Абрамов В.Ф.* Российское земство: экономика, финансы и культура. М., 1996. С. 58.
 16. *Ярцев А.А.* Земские служащие Северо-Запада России // Северо-Запад в аграрной истории России: межвуз. сб. науч. тр. Калининград, 2000. С. 31.
 17. *Волкова Т.И.* Ярославское земство и развитие народного здравоохранения и образования в губернии (1865-1918 гг.). Ярославль, 1998. С. 31-32, 37.
 18. *Низамова.* Казанское земство в конце XIX — начале XX вв... С. 48; *Ярцев.* Земские служащие Северо-Запада России... С. 30.
 19. *Петровичева.* Земства Центральной России в период Думской монархии... С. 70.
 20. *Зиновьев Н.А.* Всеподданнейший рапорт товарища министра внутренних дел, сенатора, тайного советника. СПб., 1904.
 21. *Волкова.* Ярославское земство... С. 32.
 22. *Кузьмин В.Ю.* Власть, общество и земская медицина (1864-1917 гг.). Самара, 2003. С. 174.
 23. *Волкова Т.И.* Ярославское земство.. С. 37, 67; *Арутюнов Ю.А.* Земская медицина в Московской губернии во второй половине XIX — начале XX века: автореф. дис. ... к.и.н. М., 2000. С.12; *Галкин П.В.* Земство и народное образование во второй половине XIX века // Земское самоуправление в России. 1864—1918. М., 2005. Кн. 1. С. 380.
 24. *Авеский В.А.* Земство и жизнь. (Записки председателя земской управы) // Исторический вестник. 1912. №1 (январь). С. 172.
 25. *Изгоев А.С.* Об интеллигентной молодежи / Вехи. М., 1991. С. 119; *Гершензон М.О.* Творческое самосознание. Там же. С. 86—87.
 26. *Лукьянова Т.В.* Здравоохранение и медицинская интеллигенция Мордовии. Саранск, 2006. С.13; *Петровичева.* Земства Центральной России.. С. 122.
 27. *Жукова Л.А.* Земская медицина // Земское самоуправление в России. 1864—1918. М., 2005. Кн. 2. С. 221; *Важенин, Галкин.* Московское земство в начале XX века.. С. 41-42; *Бандура С.В.* Интеллигенция в Коми крае в XIX — начале XX века: автореф. дис. ... к.и.н. Сыктывкар, 2007. С. 15; *Киценко О.С.* Социально-культурная деятельность земских учреждений Саратовской губернии (1866—1917 гг.): автореф. дис. ... к.и.н. Волгоград, 2005. С. 22.
 28. *Жукова.* Земская медицина // Земское самоуправление в России... С. 222.
 29. *Волкова Т.И.* Ярославское земство. С. 65.
 30. *Борисов А.А.* Сельский земский учитель русской провинции в конце XIX — начале XX века (По материалам Курской губернии) // Российская интеллигенция в отечественной и зарубежной историографии: тез. докл. межгосудар. науч.-теор. конф. Иваново, 1995. Т. I. С. 203—205; *Севастьянов С.А.* Земское самоуправление в Уфимской губернии 1874—1917 гг.: автореф. дис. ... к.и.н. Уфа, 2005; *Ростова Т.А.* Земство Симбирской губернии в 1905 — начале 1918 гг.: автореф. дис. ... к.и.н. Саранск, 2005; *Салов О.А.* Земство: Первый реальный институт местного самоуправления в России. М., 2004.
 31. *Галкин П.В.* Земство и народное образование во второй половине XIX века // Земское самоуправление в России. Кн. 1. С. 376; *Герасименко Г.А.* Земское самоуправление в России. М., 1990. С. 45.
 32. *Ярцев А.А.* Земские служащие Северо-Запада России // Северо-Запад в аграрной истории России: межвуз сб. науч. тр. Калининград, 2000. С. 32.
 33. *Низамова.* Казанское земство в конце XIX — начале XX вв... С. 17.

MODERN RUSSIAN SCHOLARS ABOUT SOCIAL AND CULTURAL CHARACTER
OF BEHAVIOUR OF THE ZEMSTVO INTELLIGENTSIA

E.V. Tchernysheva

The author offers his review of recent historical books and articles published in Russia, which are devoted to the peculiarities of the social and cultural character of behaviour at zemstvo intelligentsia in the second half of the 19th — beginning of the 20th centuries. There have been revealed some achievements, a general level of the elaboration upon the problem and poorly explored plots. The author has planned prospects of the further study.

© 2009

А.В. Кайль

«ГРАЖДАНИН» И «ВЕСТНИК ЕВРОПЫ» О ПОЛИТИКЕ
ПРАВИТЕЛЬСТВА АЛЕКСАНДРА III В ОБЛАСТИ
ПРОСВЕЩЕНИЯ

В 80-90-е годы XIX века самодержавием проводится ряд мер, которые ставили своей целью ограничить действие реформ 60-70-годов, именуемые в исторической литературе контрреформами. Первыми жертвами реакционного курса стали печать и школа. Первоочередность мер против печати и просвещения объясняется активной ролью революционной интеллигенции в 70-х годах XIX века. В 1882 году были изданы новые «Временные правила о печати», которые устанавливали строгий административный контроль за газетами и журналами. В связи с этим публицист К.К. Арсеньев писал в либеральном журнале «Вестник Европы», что «Временные правила» «... останавливают мысль в самом ее зародыше, искажают, обрезают или совершенно подавляют ее выражение, понижают общий уровень печати... усиливают влияние мнений, процветающих во мраке, опирающихся на молчание»¹.

Несмотря на то, что периодическая печать находилась в этот период в «ежевых рукавицах» цензуры, она не только продолжила свое существование, но и имела огромное значение в общественной жизни страны. Многие правительственные начинания, так или иначе, отражались на страницах газет и журналов. Пресса рассуждала по поводу внутренней и внешней политики государства, объектами ее обсуждения становились местные органы самоуправления (земства), новые судебные органы, политика правительства в области просвещения и т.п.

Газета-журнал консервативного направления «Гражданин»², издававшаяся с 1872 по 1914 год и длительное время редактировавшаяся князем Владимиром Петровичем Мещерским, поддерживала все реакционные преобразования правительства Александра III. 1882-1894 годы — это период, когда периодическое издание имело наибольшее общественное звучание. В 1882 году издание журнала «Гражданин» было возобновлено при непосредственном участии императора Александра III³.

«Вестник Европы», журнал либерального направления, редактировал и издавал петербургский историк и общественный деятель Михаил Матвеевич Стасюлевич. Он выходил с 1866 по 1918 год. Этот журнал, наоборот, в меру цензурных возможностей, критиковал правительственную политику. Для «Вестника Европы» период правления Александра III был наиболее напряженным временем. Это было связано, прежде всего, с тем, что в 1882 году министром внутренних дел становится граф Д.А. Толстой, который уже давно негативно относился к редактору этого журнала. С приходом к власти императора Александра III усилилось влияние другого заклятого врага Стасюлевича — князя В.П. Мещерского, редактора и издателя «Гражданина», который регулярно «разоблачал» «Вестник Европы» в своем журнале.

Политику правительства Александра III в области просвещения можно свести к реализации уваровской формулы «самодержавие, православие и народность». Главная задача, которая стояла перед министром народного просвещения, состояла в том, чтобы подчинить школу и высшие учебные заведения интересам упрочения самодержавной власти.

Стоявший во главе Министерства народного просвещения барон Николай не мог в полной мере обеспечить осуществление этих задач. В 1882 году на его место был назначен И.Д. Делянов. Назначение Делянова произошло при участии обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева и редактора газеты «Московские Ведомости» М.Н. Каткова. За три дня до этого назначения обер-прокурор Синода в письме к императору Александру III писал: «Вчера имел объяснение с бароном Николаи. Он, понимая затруднительность своего положения, готов оставить свой пост совершенно спокойно... Делянова я видел сегодня и встретил в нем совершенную готовность исполнить волю вашего величества. И я думаю, что в настоящую минуту невозможно найти другого на это место кандидата. Притом имя его сразу может показать, какому направлению правительство намерено следовать...»⁴.

Программа действий нового министра в области народного просвещения полностью соответствовала общему правительственному курсу. В области высшей школы Делянов ставил своей целью ликвидацию университетской автономии и «улучшение» состава студенчества за счет уменьшения выходцев из числа пролетариата. Также он стремился к ликвидации высшего женского образования.

В средней школе, по мнению нового министра, должен был быть наведен порядок и дисциплина, сохранена классическая система образования. Гимназии должны представлять собой единственный тип средней школы, из которой мог быть открыт доступ в высшие учебные заведения. Состав учащихся в гимназиях должен быть улучшен за счет освобождения от детей необеспеченных слоев населения.

В области низшей и начальной школы предполагалось воспитание детей в духе «самодержавия, православия и народности»⁵.

Одной из первоочередных задач, которая стояла перед министром народного просвещения И.Д. Деляновым, была реформа в области высшего образования. Это было своего рода реакцией на неутрачивающее революционное брожение среди студентов.

В начале 80-х годов, по мнению исследователей, внутривластическое положение в стране обусловило своеобразную перемену ролей: если охранительная печать выдвигала программу ломки, перемен существующих законов, то либеральная печать, в свою очередь, защищала реформы 60-х годов и выступала, таким образом, в роли «консерваторов»⁶.

Еще в 1881 году либеральный журнал «Вестник Европы» выступал с неодобрением по поводу желания правительства пересмотреть университетский устав 1863 года. «Менее настоятельна реформа в положении университетов, — писал сотрудник журнала К.К. Арсеньев, — устав 1863 года ... представляет такую почву, на которой легко могут быть возведены все дополнительные постройки, требуемые временем»⁷.

Консерваторы и реакционная печать в лице «Гражданина» считали устав 1863 года единственной причиной волнений в университетах. Издатель журнала «Гражданин» князь В.П. Мещерский не раз сообщал в своих письмах императору Александру III о необходимости навести порядок в университетах, разработать новый университетский устав и напоминал, что из-за беспорядков в университетах в 1861 году «мы очутились накануне революции самой безобразной». Для князя Мещерского вопрос об ограничении доступа в университет был вопросом государственного значения, «который решает всю будущность России и в особенности судьбу Вашего царствования»⁸. Он делал акцент на том, что в университет могут попасть «только молодые люди, отлично подготовленные», то есть вооруженные солидным багажом знаний и свободные от антиправительственных настроений⁹.

Заявления консерваторов о том, что университетский устав 1863 года служит единственной причиной волнений в университетах, вызывали возмущение у либеральной прессы. «Вестник Европы» писал по этому поводу следующее: «Настоящее наше университетское нестроение не есть самостоятельный факт, а только симптом общего порядка вещей...»¹⁰.

Новый университетский устав после долгих обсуждений был принят в 1884 году. Он фактически ликвидировал автономию университетов, восстановленную уставом 1863 года. Университеты были отданы под контроль Министерства народного просвещения.

Пресса по-разному отреагировала на новый университетский устав. Реакционная печать приняла устав 1884 года как «первый органический закон нынешнего царствования»¹¹. Действительно, новый устав стал первым опытом пересмотра буржуазных реформ Александра II обычным законодательным путем. Так, редактор реакционной газеты «Московских Ведомостей» М.Н. Катков, услышав о новом уставе, сообщал с огромной радостью: «Итак, господа, встаньте, правительство идет, правительство возвращается!... Не верите?»¹².

Отзывы либеральной печати о новом университетском уставе были более осторожными. Почти все «Внутреннее обозрение» журнала «Вестника Европы», за 1 октября 1884 года, было посвящено разбору университетского устава 1884 года и его главных особенностей. Вот, что пишет по этому поводу автор: «Новый университетский устав, ..., сделавшись, наконец, совершившимся фактом. ... По некоторым пунктам, устав 23 августа идет еще дальше, чем предполагало идти министерство семидесятых годов; все спорные вопросы разрешены прямо

в разрез с уставом 1863 г.»¹³. Далее указывалось, что «для подробной, всесторонней оценки нового закона не наступило время; многое предreshено им только в принципе, развитие которого, путем инструкций и правил, предоставлено министерству народного просвещения; многое зависит от способа применения общих начал, положенных в основание реформы». Затем в статье подробно разбирается сам устав, рассматриваются его главные особенности, делаются сравнения с уставом 1863 года. «Число кафедр, сравнительно с уставом 1863 г., увеличено новым уставом только по медицинскому факультету...»¹⁴. В конце своего повествования автор проводит мысль о том, что процветание или упадок университета зависит не только от самого устава, который регулирует его жизнь, но, и от других обстоятельств, а также приходит к выводу о том, что новый устав, более реакционный, также не сможет предотвратить все «темные стороны современной университетской жизни». «Туман, покрывающий в настоящую минуту будущее наших университетов, рассеется еще не скоро; плоды нового устава, каковы бы они ни были, будут созревать медленно и постепенно. ...процветание и упадок университетов, как и всякого другого учреждения, зависит не от одного только регулирующего их закона. Эту простую истину многие забывают, относя все грустные, все темные стороны современной университетской жизни к уставу 1863 г. Топча его ногами, они упускают из виду, что через несколько лет, при стечении сколько-нибудь неблагоприятных обстоятельств, та же процедура, с тем же самым правом, может оказаться применимой и к новому закону...»¹⁵.

Новый университетский устав 1884 года, как и предрекал «Вестник Европы», не привел к умиротворению студенчества. Уже осенью этого года происходят волнения в Киевском университете, в результате которых университет по распоряжению министра народного просвещения был закрыт до 1885 года.

Также большое потрясение в широких кругах общества произвели события 1 марта 1887 года, когда было обнаружено участие студентов Петербургского университета в террористической деятельности. В конце года наиболее крупные студенческие волнения произошли в Московском, Казанском, Петербургском, Харьковском и Одесском университетах.

Издатель «Гражданина» князь Мещерский в связи с событиями в петербургском университете 1887 года писал Александру III: «Грустный факт 1 марта сего года доказал, что в здешнем университете водятся злоумышленники, далеко простирающие свои адские умыслы. Столице ... вреден и не нужен университет с анархистами, как гнездо и притон беспорядков»¹⁶. Он призывал к чистке рядов преподавателей и студентов, чтобы это учебное заведение впредь воспитывало молодых людей «в чувствах горячей любви и благоговения к Престолу и Отечеству». «В столичном университете, ... решительно невозможно оставить студенчество в настоящем его составе... Для достижения указанной цели — оздоровления нашей высшей школы — нужно изменить в высших учебных заведениях состав слушателей и сократить число их, идти к уменьшению их количества и к улучшению их качества. Отсюда является необходимым изменить состав учеников средних учебных заведений. Пора перестать радоваться переполнению гимназий и большому числу оканчивающих курс в ущерб их качеству...»¹⁷.

Все же, ни новый университетский устав, ни многочисленные попытки рег-

ламентации поведения учащихся со стороны властей не дали положительного результата, студенческие выступления уничтожены не были.

С особым ожесточением консерваторы обрушились на высшее женское образование. В середине 80-х годов был поставлен вопрос о закрытии Высших женских курсов. Одним из инициаторов этого предложения был князь В.П. Мещерский, который называл высшее женское образование «настоящей клоакой анархической заразы»¹⁸. В «Гражданине» в 1887 году вышла статья «Высшее женское образование», автор которой не считал «полезным для прогресса человеческого рода сломить ту преграду, которую поставили перед женщиной закон и обычай; и не считаю полезным для женщин получать образование, которое давало бы им возможность соревноваться с мужчинами...»¹⁹.

В области среднего образования перед правительством стояли задачи дальнейшего развития классических и реальных гимназий. Положительное значение классической системы, с точки зрения Министерства народного просвещения, заключалось в оглушении юношества, отвлечение его от общественных вопросов, а также создании барьера для поступления в университеты демократических слоев населения.

Особенно жестоким по отношению к непривилегированным слоям населения оказался циркуляр министра народного просвещения И.Д. Делянова, изданный 18 июня 1887 года, который предписывал не принимать в гимназии «детей кучеров, лакеев, поваров, прачек и т.п.». Как и следовало ожидать, циркуляр вызвал всеобщее негодование. Оказался недовольным программой Делянова даже князь Мещерский, который в своем письме 4 сентября 1887 года жаловался императору: «Не скрою от Вас, что ежедневно приезжают ко мне из провинции люди, которые с прискорбием говорят о сильно дурном впечатлении, произведенном на всех знаменитым деляновским циркуляром о кухарках. Досада и злость берет потому, что знаешь, что не Делянова бранят, а на Вас падают эти толки. Я умолял Делянова написать разъяснительный циркуляр, чтобы смягчить и изгладить впечатление, но что голос мой?...»²⁰. Однако же на страницах своего «Гражданина» князь пытался всячески преуменьшить значение циркуляра Министерства народного просвещения: «Газетное общественное мнение заволновалось по поводу циркуляра министра народного просвещения к гг. начальникам учебных округов, в котором министр указывал на необходимость принимать с разборчивостью и вниманием будущих воспитанников гимназий, ввиду обнаруженного жизнью полного несоответствия между массою поступающих в низшие классы гимназии и самым незначительным процентом оканчивающих гимназический курс ... газетное волнение ... оказалось весьма вредным в том смысле, что распространило между низшими слоями общества убеждение или молву, что правительство решило все условия, кроме дворянского, не допускать в гимназии, а в иных сферах кривизна толков доходит до таких нелепостей, что будто-бы в газетах сказано, что никто, кроме богатых, отныне в гимназии допускаться не будет»²¹.

Резко отреагировала на циркуляр либеральная печать, особенно журнал «Вестник Европы». Вот что писал о нем автор «Внутреннего обозрения» К.К. Арсеньев: «Пускай родится в крестьянской среде новый Ломоносов, в рядах низшего духовенства — новый Сперанский: для них не окажется места в

преобразованных гимназиях и университетах. «Собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов» российская земля может рождать отныне впредь лишь под условием принадлежности их к привилегированным сословиям. Из общей суммы умственных богатств, составляющих лучшее достояние народа, устраняется целый ряд вкладов, ценность которых не подлежит даже приблизительно вычислению»²². Автор доказывал, что дети из необеспеченных семей также имеют возможность учиться, как и их сверстники из обеспеченных, к тому же они менее остальных нравственно испорченны: «Из среды беднейших гимназистов пополняется многочисленный класс репетиторов — и уже это одно дает право утверждать, что бедность не только не составляет абсолютной помехи учению, но позволяет даже соединять школьные занятия с посторонней работой, облегчающей положение семьи. Упорный, добросовестный труд — лучшая гарантия против нравственной порчи, лучший суррогат недостающего «домашнего надзора»; вот почему мы никак не можем допустить, что худшие в нравственном отношении ученики гимназий выходили исключительно из семейств прачек, кучеров «и тому подобных людей»²³.

Большой общественный резонанс произвел проект устава реальных и промышленных училищ, разработанный министром народного просвещения в 1886 году. Этот проект предлагал коренную реорганизацию реальных училищ, превращение их в общеобразовательную школу для подготовки специалистов со среднетехническим образованием. Следовательно, доступ для студентов, оканчивающих реальные училища, в высшие технические учебные заведения становился не возможным²⁴. Главная цель, которую преследовало правительство, заключалась в том, чтобы гимназии представляли собой единственный тип средней школы, из которой мог быть открыт доступ в высшие учебные заведения.

«Гражданин» предлагал провести следующие мероприятия в области средней школы: «Не пора ли приступить к коренному уменьшению числа гимназий и прогимназий одновременно с двумя другими мерами: с устройством при каждой гимназии воспитательного пансиона, и с устройством повсеместно профессиональных школ?... Нечего скрывать, что практика последних 10 лет слишком очевидно обнаружила не только бесполезность, но вред излишнего количества гимназий и прогимназий... Ясно, что надо гимназий уменьшить до своего *minimum*'а, и что надо в то же время ускорить применение к провинциальной жизни профессиональных или ремесленных школ. Сокращение гимназий должно быть не формальное и не маленькое, а напротив — крупное и существенное. По общему голосу людей в провинции, если оставить по 1 гимназии на две губернии, то их совершенно будет достаточно...»²⁵.

В области начального образования в рассматриваемый период существенных перемен не наблюдалось, за исключением большого развития школ духовного ведомства. Правительство стало усиливать религиозную направленность преподавания в общеобразовательных школах. В 1884 году было издано положение о церковно-приходских школах, подчиненных Синоду. По этому закону церковноприходские школы и школы грамотности должны были быть сосредоточены в ведении духовенства²⁶.

В 1891 году журнал «Вестник Европы» писал о «Положениях о церковно-приходских школах» 1884 года следующее: «Правила 1884 г., подчинившие

школу грамотности исключительно и всецело ведению духовенства, не остановили этого движения, но значительно ослабили его интенсивность. Внимание духовенства было обращено преимущественно на увеличение числа церковно-приходских школ, не только путем открытия новых училищ, но и путем переименования существующих, т. е. перечисления земских школ в разряд церковно-приходских. О школе грамотности новые ее начальники заботились мало, — а заботам земства и инспекции мешала, в большей или меньшей степени, отчужденность школы грамотности от светской школы и светской учебной администрации...»²⁷.

Либеральный журнал М.М. Стасюлевича выступал за решение проблемы народного образования в государственном, национальном масштабе. В январском номере журнала 1891 года вышла статья А.Н. Пыпина «Народная грамотность». Автор высказывал точку зрения о том, что народное образование должно существовать за счет государства, а не «вследствие частной благотворительности»: «Если мы ставим столь высоко народный интерес и даже призываем на служение ему «лучшие стороны человеческого духа», имеющиеся в русском обществе, то в принципе мы должны бы, кажется, весь вопрос ставить иначе — развивать мысль не о том, что какая-то «интеллигенция» обязана за что-то расплатиться с народом, устраивая для него филантропические школы, а о том, чтобы народное образование, независимо от всякой личной филантропии, поставлено было тем нормальным образом, каким оно могло быть, и было, поставлено у других народов, чтобы народ пользовался известной долей образования не вследствие случайной благотворительности, а в правильном, законном порядке вещей.... Одно государство в состоянии принять широкие и обязательные меры по устройству народной школы: усилив бюджет на народное просвещение, оно в несколько лет может сделать больше, чем сделает частная филантропия в десятки лет...»²⁸.

«Положения о церковно-приходских школах» 1884 года были встречены реакционной печатью в лице «Гражданина» с большой радостью. Она поддерживала политику правительства и призывала к повсеместному насаждению церковно-приходских школ. «Мы говорили доселе о той необходимой для всех ступени элементарной грамотности и христианского просвещения, которой могут удовлетворить так называемые деревенские школы с двухлетним курсом. Такие же школы могут быть устрояемы в бедных приходах при церкви повсеместно с участием священника. В последнем случае они будут называться одноклассными церковно-приходскими школами»²⁹.

Следующее наступление на светскую начальную школу происходит в начале 90-х годов, когда духовному ведомству были также подчинены общинные элементарные школы грамоты.

Новыми правилами 4 мая 1891 года «Гражданин» не был доволен. Вот что пишет «Вестник Европы» по поводу статьи о школах грамоты в «Гражданине»: «В некоторых органах нашей печати правила 4 мая встретили прием неподвиженный и даже странный. Их приветствовала чуть не с восторгом газета, от которой можно было бы ожидать более спокойного и обдуманного отношения к вопросу — и на них с ожесточением напал редактор «Гражданина». Его «духовный склад мыслей» оказался неспособным примириться с тем пунктом правил,

который подчиняет школы грамотности исключительно ведению православного духовенства. Его возмущает обособление школ грамотности от правительственных училищных советов и от предводителей дворянства... Школа грамоты, как бы она ни была устроена и в чем бы ведении ни состояла, составляет, во всяком случае, полезное средство к распространению грамотности в массе народа». Все же автор соглашается с некоторыми рассуждениями князя Мещерского: «В замечаниях Гражданина ...есть некоторая доля истины... изъятие из ведения министерства народного просвещения целой категории народных школ, и теперь уже многочисленной, а в будущем могущей превзойти численностью все остальные — это нечто не вполне нормальное. Если рядом с церковно-приходскими школами существуют школы министерские, земские, городские, то нелегко понять, почему рядом со школами грамоты, составляющими как бы отделения церковно-приходских училищ и подведомственными духовенству, не могли бы существовать школы грамоты, учрежденные земством, городом или учебной администрацией и подведомственные министерству народного просвещения. Это способствовало бы быстрому развитию школ грамоты и правильному их устройству...», — замечал К.К. Арсеньев.³⁰

Таким образом, Министерство народного просвещения не только не желало демократизации образования, примером чего может стать знаменитый циркуляр И.Д. Делянова о «кухаркиных детях» 1887 года, но и проводило различные мероприятия, чтобы обеспечить себе контроль над всей его системой: университетский устав 1884 года, покушение на высшее женское образование, попытка ликвидировать начальную светскую школу. Реакционная и либеральная печать по-разному смотрели на эти вопросы. Журнал консервативного направления «Гражданин» активно поддерживал правительство в проведении новых мероприятий в области просвещения, а его издатель и редактор князь В.П. Мещерский нередко сам выступал на страницах журнала в качестве их автора. Либеральная же печать в лице «Вестника Европы» не только не одобряла реакционные меры правительства в области просвещения, но и резко отзывалась о них в своем журнале, в результате чего часто подвергалась резкой критике со стороны цензуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Внутреннее обозрение // Вестник Европы. 1882. Кн.10. Октябрь. С. 792.
2. Современные исследователи по-разному называют периодическое издание «Гражданин». Если М.М. Леонов, И.В. Черникова употребляют по отношению к «Гражданину» термин журнал, то А.С. Карцов, автор монографии, посвященной его издателю князю В.П. Мещерскому, обозначает периодическое издание как газета. «Гражданин» возникает в 1872 году как «газета — журнал политический и литературный». С 1879 по 1881 год журнал не выходил. При Александре III с 1882 года издание «Гражданина» было возобновлено как журнал, а с 1887 года он был преобразован в ежедневную газету. В 1895 году «Гражданин» вновь стал журналом, выходящим два раза в неделю.
3. См.: Докладная записка кн. В. Мещерского Александру III о необходимости издания журнала консервативного направления. С резолюцией царя. Октябрь 1882 год // ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 551.
4. Письма К. П. Победоносцева к Александру III: в. 2 т. М., 1925. Т. 1. С. 375-376.

5. См.: *Зайончковский П.А.* Российское самодержавие в конце XIX столетия. М., 1970. С. 312.
6. См.: *Щетинина Г.И.* Университеты в России и устав 1884 года. М., 1976. С. 12.
7. Внутреннее обозрение // *Вестник Европы*. 1881. Кн. 4. Апрель. С. 779.
8. ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 896. Л. 6.
9. См.: *Дневник // Гражданин*. 1884. № 23. С. 14.
10. Из общественной хроники // *Вестник Европы*. 1882. Кн. 10. Октябрь. С. 902.
11. *Московские Ведомости*. 1884. 29 августа. С. 8.
12. Там же.
13. Внутреннее обозрение // *Вестник Европы*. 1884. Кн. 10. Октябрь. С. 807.
14. Там же. С. 815.
15. Там же. С. 821.
16. Записки князя В.П. Мещерского Александру III о необходимости изменения системы народного образования и о мерах борьбы с антиправительственными настроениями у студентов (1887 г.) // ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 588. Л. 1.
17. Записки князя В.П. Мещерского Александру III о необходимости изменения системы народного образования и о мерах борьбы с антиправительственными настроениями у студентов (1887 г.) // ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 588. Л. 6.
18. ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 111. Л. 6.
19. Высшее женское образование // *Гражданин*. 1887. № 69. С. 3–4.
20. ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 95. Л. 345.
21. *Дневник // Гражданин*. 1887. № 65. С. 13–14.
22. Внутреннее обозрение // *Вестник Европы*. 1887. Кн. 9. Сентябрь. С. 378.
23. Там же. С. 376.
24. См.: *Зайончковский*. Ук. соч. С. 354 — 355.
25. *Дневник // Гражданин*. 1887. № 22. С. 15.
26. См.: *Зайончковский*. Ук. соч. С. 364.
27. Внутреннее Обозрение // *Вестник Европы*. 1891. Кн. 7. Июль. С. 362.
28. Народная грамотность // *Вестник Европы*. 1891. Кн. 1. Январь. С. 278–279.
29. *Дневник // Гражданин*. 1885. № 16. С. 13.
30. Внутреннее Обозрение // *Вестник Европы*. 1891. Кн. 7. Июль. С. 371–372.

«CITIZEN» AND «BULLETIN OF EUROPE» ON GOVERNMENT OF
ALEXANDER III: POLICY OF EDUCATION

A.V. Kaijl

The article views the attitude of periodicals to the governmental policy in the field of education during Alexander III reign. The author infers that the reactionary and liberal press had completely opposite opinions on a governmental policy in education field during counter-reforms. The reactionary press in the name of "Citizen" adhered to the position of rendering assistance and support to the government in carrying out new actions in education sphere. The liberal press on behalf of "Bulletin of Europe" not only disapproved reactionary measures of the government in the field of education, but also sharply responded to them in the magazine, therefore it was frequently subjected to harsh criticism on the part of the censorship.



НОВАЯ И НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ

© 2009

В.С. Пивоварова

ЭТАПЫ РЕАЛИЗАЦИИ СТРАТЕГИЧЕСКИХ ПЛАНОВ США В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СФЕРЕ ГРЕЦИИ (1945-1953 гг.)

После Второй мировой войны в государственном департаменте США была сформирована стратегическая концепция внешней политики в отношении Средиземноморского региона и Греции в частности, которая требовала выработки определенного механизма реализации. Греция стала одной из первых стран, где апробировались средства и методы осуществления стратегических планов США, которые применялись и продолжают применяться в других государствах¹ для достижения внешнеполитических целей американской администрации. С этой точки зрения выбранная автором тема имеет большую значимость, а ее раскрытие проливает свет на такие процессы в реализации внешней политики США, которые зачастую остаются в тени или умышленно умалчиваются.

Цель данной работы — выделить этапы реализации стратегических планов США в политической сфере Греции. Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд наиболее важных задач: проанализировать средства и методы осуществления внешней политики США, определить основные закономерности их тактики, сопоставить заявленные цели политики США с полученными результатами, выявить, что было реализовано, что нет и в силу каких причин.

Хронологические рамки статьи охватывают период президентства Г. Трумэна: с апреля 1945 года по январь 1953 года. Следует отметить, что некоторые документы, используемые в данной работе, датированы 1944 годом. Это связано с тем, что основы послевоенного устройства мира и в частности механизм реализации внешнеполитических концепций США разрабатывался и в период президентства Ф. Рузвельта.

Довоенная Греция традиционно входила в сферу британских политических интересов, поэтому с началом Второй мировой войны США признали первостепенную ответственность Великобритании за Средиземноморский театр военных действий, включая оборону Греции. Ленд-лиз, предоставленный Греции со стороны США, направлялся главным образом через Великобританию, т.к. до атаки на Перл-Харбор, закон о нейтралитете США запрещал им оказывать помощь Греции напрямую².

Американский историк Резис утверждает, что датой начала «холодной войны» в Юго-Восточной Европе может считаться 4 октября 1944 г. Именно в этот день президент Ф. Рузвельт сообщил И. Сталину и У. Черчиллю, что «в этой

глобальной войне практически нет вопросов, политических или военных, которые не интересовали бы США»³, что США не намерены проводить пассивную политику в Юго-Восточной Европе и сохраняют за собой право равного голоса с остальными государствами Большой Тройки в достижении и осуществлении решений по всем международным проблемам.

В 1944 г. советские армии вышли к границам Балканского полуострова и стали теснить британские позиции в Греции. Тревожные перспективы англо-советской «силовой политики» в Европе, проявлением которой стали декабрьские события в Греции в 1944 г., заставили США проводить более активную политику по реализации своих стратегических планов в Греции. Главной задачей в этом направлении стало формирование «послушного», управляемого прозападного правительства. В государственном департаменте США неоднократно подчеркивали, что без создания такого правительства невозможно и предоставление существенной финансовой помощи для нужд реконструкции экономики Греции.

Несмотря на уверенность, что США могут играть решающую роль в реформировании политической системы послевоенной Греции, позиции госдепартамента и президента относительно будущей формы правления в этой балканской стране отличались.

Так, госдепартамент США не одобрял греческую монархию и как институт, и как персонификацию короля Георгиоса II. Институт рассматривался как чуждый традициям Греции, источник вечных разногласий, высоко политизированный и узкопартийный. Король Георгиос воспринимался как человек ограниченного видения и наследник псевдофашистской диктатуры Метаксаса. Идею о предпочтительности республиканской формы правления для Греции впервые высказал посол США в Греции Л. Макви. Комментируя политические последствия режима Метаксаса и падение власти после завоевания Греции Германией в апреле 1941 г., он заключил: «те, кто проявляют интерес к Греции, стране постоянных политических перемен, должны хорошо понять наше возрастающее желание установить в ней республику по американскому образцу»⁴. В своем письме от 17 февраля 1944 г. Л. Макви предостерегал Ф. Рузвельта: «если Великобритания останется главным действующим лицом в Греции, ведя свою старую игру силовой политики неадекватными средствами, пока мы будем равнодушными, в конечном счете, весь регион попадет под доминирующее влияние ... России»⁵. Положение вокруг Греции, писал Л. Макви в своем дневнике, «сегодня составляющая часть мировой ситуации, и ... мы не будем заботиться о своих собственных интересах, если станем игнорировать ее... Мы все видим серьезные причины для беспокойства в беспрепятственном продвижении русских интересов и влияния вдоль имперского жизненно важного пути Великобритании»⁶.

Американский президент Ф. Рузвельт поддерживал намерение У. Черчилля восстановить в Греции старый порядок и считал монархию удобной формой правления в условиях кризиса. Что касается короля, то Ф. Рузвельт называл его «Джордж» и считал «хорошим, но глупым»⁷. В 1943 г. Ф. Рузвельт написал Л. Макви, что такая «крошечная точка в Средиземноморье, как Греция, повышает свою репутацию, если сохранит конституционную монархию»⁸.

Вместе с тем, госдепартамент и президент сходились во мнении, что необходимо взять под контроль политическую ситуацию в Греции, особенно обострившуюся после декабрьских событий 1944 г., и ограничить влияние Коммунистической Партии Греции (КПГ). Достичь этого предполагалось посредством участия в выборном процессе. Следовательно, основной задачей США на первом этапе реализации стратегических планов в отношении Греции стала разработка механизма по установлению контроля за выборами в Греции и применение на практике этого механизма. Хронологически данный этап включает период с февраля 1945 г. по март 1946 г.

4 февраля 1945 г. начала свою работу Крымская конференция, на которой по предложению американской стороны была принята декларация об освобожденной Европе. Согласно одному из пунктов декларации, союзники должны были создавать условия для установления демократических форм правления через свободные выборы. Таким образом, на Крымской конференции правительство США выразило желание принять участие в союзнических гарантиях предназначенных для защиты прав малых народов, освобожденных от фашистской оккупации, чтобы эти народы могли сами выбрать мирные и демократические правительства, при которых они хотели бы жить. Очевидно, что спокойствие за конституционные выборы было тесно связано с экономической стабилизацией внутри государств, и США не отстранялись от ответственности за вклад в восстановление экономики Европы.

Поскольку к открытию Потсдамской конференции (17 июля 1945 г.) не было предпринято никаких шагов в направлении реализации декларации, госдепартамент США подготовил два документа от 29 и 30 июля соответственно, в которых рассматривалось отношение США к Греции с точки зрения принятых в Ялте решений.

Первый документ апеллировал к моральным аспектам американской экономической помощи Греции, которая представлялась «мостом» между Балканами и Ближним Востоком, и призывал США: играть «главную роль» в этой стране; стать «активным посредником» между Великобританией и СССР в этой части мира; создать в Греции форму правления по американскому образцу, «следует показать уверенность американского правительства, что республиканская форма правления дает больше возможностей относительно мирного будущего, чем возврат к монархии, имидж которой уже подорван тоталитаризмом»⁹ ... Таким образом, этот документ рассматривал выполнение Ялтинской декларации в качестве начала дальновидной, экспансионистской, скорее революционной, нежели либеральной политики США в Восточном Средиземноморье.

Второй документ в отношении Греции был более фактическим и касался участия американских наблюдателей в выборном процессе в Греции. В нем говорилось, что, хотя США не имеют никаких обязательств перед Грецией, а только ограниченную степень ответственности за распределение гражданской помощи, правительство США, тем не менее, принимает просьбу правительства Греции участвовать в управлении подобными выборами.

Таким образом, 20 августа 1945 г. Америка озвучила свой дебют на политической сцене Греции: в пресс-релизе правительство США подтвердило свое намерение «в соответствии с ответственностью, которую оно взяло на Крымской

конференции», и вопреки факту, что советское правительство «отказалось принять приглашение для участия в этом деле»¹⁰, направит в Грецию «в то время, на которое укажет на консультациях правительство Греции, комиссию для оказания помощи в проведении свободного выражения с помощью тайного голосования желания греческого народа». Эта ответственность будет разделена «на равных основах» с представителями Великобритании и Франции¹¹.

На выборах 31 марта 1946 г. основная борьба развернулась между правыми, которых поддерживали монархисты, и Либеральной партией, блокировавшей с правоцентристскими политиками. Первая коалиция получила 206 мест из 354. Их оппоненты, которые не представляли собой единого целого, а объединились лишь на время выборов, заняли остальные сто с небольшим мест. КПГ и подконтрольный ей Национально-освободительный фронт (ЭАМ) обвинили власти в массовых фальсификациях и подтасовках¹². Однако зарубежные наблюдатели охарактеризовали выборы положительно, несмотря на то, что их результаты в условиях бойкотирования левыми партиями серьезно искажали желание народа. Новым премьер-министром, сформировавшим правительство страны, стал К. Цалдарис. Первым его шагом, что во многом объяснялось полученным сторонниками правых большинством в парламенте, было объявление о проведении 1 сентября 1946 г. плебисцита о судьбе монархии. В соответствии с результатами плебисцита, за реставрацию монархии проголосовали 68% участвовавших в процедуре, и 32% голосов высказались против. 27 сентября 1946 г. король Георгиос II прибыл в Грецию. Но царствование монарха продолжалось недолго — в апреле 1947 г. он скончался и на престол взошел его брат Павлос I. Результаты плебисцита фактически лишали КПГ и ЭАМ последних шансов на достижение компромисса с властями, взявшими курс на подавление коммунизма в стране¹³.

Подводя итог первому периоду реализации внешней политики США в отношении Греции, можно сказать, что поставленная перед правительством США задача осуществления контроля над выборами в Греции и ограничения влияния коммунистических сил в стране была выполнена, несмотря на то, что новое правительство К. Цалдариса не было ни более демократичным, ни представительным, чем существовавшие ранее правительства Греции.

Если к концу первого этапа США ограничивались советами относительно желательности или нежелательности присутствия тех или иных политиков в руководстве Греции, то на втором этапе (апрель 1946 г. — сентябрь 1947 г.) американцы взяли на себя ответственность решать политические проблемы Греции и выбирать лидеров ее правительства.

Так, госдепартамент США настоятельно советовал К. Цалдарису проводить более умеренную и примирительную политику и принять коалицию с Либеральной Партией. Кроме того, К. Цалдарису рекомендовали избавиться от таких «реакционных правых», как Мавромихалис и Зервас, чьи деспотические меры в вопросах внутренней безопасности не считали приемлемыми в Вашингтоне. Госдепартамент особенно критично относился к министру внутренних дел Мавромихалису, чья политика, с американской точки зрения, «имела склонность к фашизму»¹⁴. Несмотря на острую критику политиков крайне правых взглядов, главная угроза Греции, по мнению американцев, исходила от

коммунистов. В министерстве иностранных дел США подчеркивали, что «в стране, где существует англосаксонская гегемония не может быть террора, который сопоставим с таковым при советском коммунизме»¹⁵.

Посол США в Греции Л. Макви считал, что эта страна в принципе не способна на демократическое руководство. После мартовских выборов 1946 г. Л. Макви писал, что у власти находились ограниченные, аморальные, коррумпированные политики, полностью лишённые чувства реализма, во главе со старым, нерешительным человеком, каким был король¹⁶. 14 октября 1946 г. Л. Макви писал из Афин: «Отсутствие руководства — это непременно то, что главным образом причиняет вред этой стране в настоящее время — руководства, которое могло бы видеть политические проблемы, являющиеся не только локальными по своему характеру, а скорее стоящие вне времени. Пятилетняя диктатура Метаксаса, кажется, эффективно приостановила рост нового поколения политиков, которые могли бы занять место прежних, вернувшихся сейчас в строй из-за отсутствия других лидеров. Эти чиновники мыслят категориями старой борьбы между Роялистами и сторонниками Венизелоса, полностью упуская из виду развитие Европы и изменения в мире в результате Второй мировой войны, а также рост влияния России на мировой арене. Мелочные, старые люди и люди с абсолютным отсутствием чувства реализма, которого требует ситуация... вот с какими управленцами нам приходится иметь дело. К тому же, король, которого вернули для «решения» проблем, с которыми политики не могут справиться, — это такая же тупая нерешительная личность, каким он был всегда»¹⁷.

С середины 1946 г. предоставление и размер американской помощи для нужд реконструкции экономики Греции стали напрямую зависеть от благосклонности политического руководства этой страны. 24 сентября Бирнс, министр иностранных дел США, телеграфировал своему заместителю Клейтону, что до недавнего времени предоставление помощи странам Европы и Ближнего Востока обеспечивалось главным образом на основе экономических факторов, однако «сейчас ситуация осложнилась», поэтому в будущем следует отдавать предпочтение политическим факторам. При этом Бирнс «имел ввиду две страны, которые представляют для США наибольшую значимость: Турция и Греция»¹⁸.

Однако в связи с возрастающими разногласиями в среде союзников, советско-американской конфронтацией, принимающей опасный характер, и обострением гражданской войны в Греции летом 1946 г. США начали пересматривать свои приоритеты и цели. Во главу угла сейчас ставилась не политическая система Греции, а ее безопасность.

Помощник госсекретаря Д. Ачесон так обосновывал необходимость принятия доктрины Трумэна на совещании в Белом доме 27 февраля 1947 г.: «Времени для сдержанной оценки нет, поскольку весьма вероятный прорыв Советов [на Ближнем Востоке] откроет для их проникновения три континента. Как одно гнилое яблоко в корзине портит все остальные, так и Греция заразит Иран и весь Восток... Африку... Италию и Францию»¹⁹.

12 марта 1947 г. в своем послании Конгрессу США, содержащем доктрину Трумэна, президент говорил о необходимости помощи Греции «чтобы она ста-

ла самодостаточной и самоуважаемой демократией», и выразил желание США обеспечить «путь существования, который основывается на желании большинства, отличается свободными институтами, представительным правительством, свободой речи и религии, и свободой от политических преследований»²⁰. Вскоре стало очевидным, что это продвижение демократических идеалов было пустым красноречием, направленным на убеждение недружественного Конгресса ассигновать денежные средства, необходимые для новых инициатив администрации. С этого времени основной целью стала не помощь Греции для создания там демократии по американскому образцу, а разгром сил революции, внутренних и внешних, которые рассматривались как угроза введения Греции в орбиту влияния СССР.

Существенным элементом доктрины Трумэна было решение, что предоставление помощи Греции будет рассматриваться только с тем условием, что «американские советники и техники прибудут в страну и получают столько полномочий, сколько требуется для реализации планов. Это, конечно, означает вмешательство американцев в дела одной европейской страны, но это единственный путь спасения Греции. Для США будет дешевле взять на себя обязанности по сохранению свободных правительств в мире, нежели позже использовать вооруженные силы для защиты своей безопасности»²¹.

Таким образом, Вашингтон серьезно взялся за дело формирования «хорошего правительства» в Греции. В июле 1947 г., давая инструкции новому руководителю Американской Миссии в Греции, командиру Д. Грисуолду, министр Дж. Маршалл писал: «Возможно, в течение вашего пребывания в Греции, вы и посол придете к выводу, что эффективность вашей Миссии повысится, если вы осуществите реорганизацию греческого правительства. Если вы уже пришли к подобному заключению, есть надежда, что вы и посол будете способны провести такую реорганизацию косвенно: посредством осторожных предложений или таким образом, чтобы политические лидеры Греции имели уверенность, что реорганизация проведена по большей части ими, а не посредством давления извне»²². Далее Дж. Маршалл уточнял, каким должно быть правительство: «В идеальном случае члены греческого правительства должны быть выбраны из политических партий левых, центристских и правых. Однако они должны быть не настолько левыми, чтобы идти на уступки и переговоры с коммунистами, и не настолько правыми, чтобы отрицать сотрудничество с не — коммунистами... Может быть, реализация подобной идеальной схемы в ближайшем будущем невыполнима. Как бы то ни было, главной целью правительства, в будущем сформированного в Греции, должно стать решительное противостояние повстанческим силам, которые постараются подорвать греческое государство и разрушить его свободу»²³.

В сентябре 1947 г., госдепартамент посоветовал К. Цалдарису отказаться от премьерства в пользу Ф. Софулиса, возглавляющего Либеральную партию, который называл себя «фанатичным антикоммунистом». В госдепартаменте считали, что он сможет положить конец продолжающейся гражданской войне.

Подводя итог второму этапу, следует отметить, одним из главных способов осуществления внешнеполитических целей США в Греции стал прямой диктат относительно пригодности того или иного политического руководства этой

страны. Кроме того, США поставили в зависимость от политических факторов предоставление экономической помощи Греции. Впоследствии все греческие правительства должны были иметь штамп одобрения Вашингтона. Американцы считали, что успех их программ требует не только долгосрочного планирования и тщательного наблюдения, но и повседневного американского управления. Поэтому в государственные структуры Греции для реализации доктрины Трумэна были направлены американские руководители. Вскоре они пришли к выводу, что демократические идеалы часто стоят на пути эффективности и быстрых результатов. Неудовлетворенные работой греческих чиновников, американские советники стали считать их преградой в своем деле и прибегли к тактике, подрывающей каждый принцип, озвученный в доктрине Трумэна. Очевидно, что Американская Миссия направила в Грецию людей, не знающих языка страны, не имеющих какого-либо опыта в дипломатии, людей, у которых была одна единственная цель — достичь быстрых результатов.

На третьем этапе реализации внешней политики США (октябрь 1947 г. — март 1950 г.) вследствие продолжающейся гражданской войны в Греции среди американцев сформировалось общественное убеждение, что их безопасность подвергается серьезной угрозе в этой стране. На данном этапе руководители США пришли к выводу, что ситуацию следует исправить прямыми и эффективными мерами, поскольку традиционные и предупреждающие методы дипломатии не подходят для подобного случая. Поэтому в условиях политической нестабильности, считали они, авторитарная форма правления как нельзя лучше подходит греческому государству, а успехом американской политики в Греции было бы восстановление этой страны в ее довоенных политических реалиях.

30 октября 1947 г. первый управляющий Военными Силами США в Греции сообщил вышестоящему руководству, что «сегодня Греция нуждается в правительстве, схожим с правительством Метаксаса. Правительство демократического образца, как мы знаем... слишком мягкое»²⁴. Продолжая эту тему, в ноябре 1948 г. новый посол США в Греции Г. Гради писал: «...серьезность ситуации такова, что действенное правительство в Греции сейчас намного важнее, чем сохранение всех традиционных демократических форм»²⁵.

Д. Джернеган, руководитель отдела Греция-Турция-Иран в министерстве иностранных дел США также поддерживал идею создания в Греции «закрытой диктатуры... Преимущество подобного государственного устройства, писал он, заключается в том, что он даст Греции динамичное, эффективное и воодушевленное политическое руководство, в котором сейчас так нуждается эта страна. Недостаток в том, что этот порядок, вероятно, будет не так охотнее прислушиваться к пожеланиям американцев, чем уступчивые, слабые его предшественники»²⁶.

Со второй половины 1947 г. и до конца 1950 г. штат Американской Миссии работал напрямую со всеми греческими министерствами и правительственными комитетами. Под давлением Американской Миссии компетентность ее членов устанавливалась на основе серии соглашений, которые «давали американским представителям настолько широкие полномочия, что само правительство Греции было неспособно принять какое-либо серьезное решение без их одобрения»²⁷.

Будущий премьер министр Греции А. Папандреу писал о сложившейся политической ситуации в Греции к концу 1940-х гг. следующее: «Члены правительства, армейские генералы, лидеры политических партий и члены правящей элиты — все так или иначе ссылались на пожелания или мнения американских руководителей с тем, чтобы объяснить или отчитаться за свои собственные действия или убеждения»²⁸.

Характерным примером масштаба и глубины американского вмешательства в греческую политическую жизнь после 1947 г. были указания госдепартамента США, данные руководителю Американской Миссии Помощи Греции (АМАГ) Д. Грисуолду:

«3.... вопросы, имеющие важное политическое значение, затрагивающие деятельность АМАГ ... должны быть ... незамедлительно представлены госдепартаменту США до принятия каких-либо решений.

4. Под «важными политическими вопросами» понимаются такие, которые могут привести к значимым политическим последствиям. Например: а) любая деятельность представителей США, которая связана с какими-либо изменениями в греческом совете министров; б) ... которая может вызвать или спровоцировать какие-либо изменения в высшем руководстве греческих вооруженных сил; (в) любое существенное повышение или уменьшение потенциала греческих вооруженных сил; (г) любое несогласие, которое может возникнуть в греческих или британских верхах, независимо от его происхождения, и может помешать сотрудничеству между американскими руководителями в Греции и их греческими или британскими коллегами; (д) любой важный вопрос, который касается отношений Греции с ООН или другим государством, кроме США; (е) любой важный вопрос, называемый политическим, который рассматривает правительство Греции в связи политическими партиями Греции, синдикатами, повстанческими элементами, вооруженными силами партизан и т.д., включая вопросы наказания, амнистии и др.; (ж) любой вопрос, который затрагивает проведение выборов в Греции.

В документе было продолжено: «Вышеуказанный перечень не является полным. Только содержит примеры»²⁹.

В сложившихся условиях было сложно принять всерьез заявления президента Г. Трумэна о развитии «свободных институтов». Правительство в Афинах, заручившееся поддержкой американцев, посадило в тюрьмы без обвинения и суда десятки тысяч вызывающих подозрение людей; тысячи были расстреляны после кратких судебных процессов в военных трибуналах; были запрещены печатные издания прокоммунистических партий, а редакторов этих газет привлекли к уголовной ответственности. Правительство Греции стало контролировать греческое рабочее движение и ввело смертную казнь за участие в забастовках; оно закрывало глаза на проявления террора со стороны крайних правых; от лица общественных служб проводило чистки для «не соблюдающих закон» и насильно заключило тысячи греков в концентрационные лагеря на необитаемых островах.

Американское правительство, безусловно, разделяло ответственность за те средства и методы, с помощью которых решались политические проблемы в Греции, поскольку официально одобряло их. Прежде, чем применять новые же-

сткие меры в середине 1947 г., греческие власти обратились за советом к послу США Л. Макви, который позже информировал их, что американское правительство не имеет возражений против «превентивных мер, если они необходимы»³⁰.

Когда в марте 1948 г. у американского уполномоченного в Афинах К. Ранкина спросили о многочисленных арестах, он ответил, что «эти аресты были необходимыми и законными» — утверждение, с которым соглашалось министерство иностранных дел США³¹. Когда в 1948 г. массовые расстрелы в Греции вызвали резкий международный протест, министр иностранных дел США телеграфировал, что его министерство «полностью осознает необходимость такой жесткой политики в отношении коммунистов» и подчеркнул, единственное, что стоит поменять, так это существующее информирование прессы³².

Подводя итог третьему этапу, следует отметить, что внутренняя политика греческого правительства, действующего с согласия США, включала в себя элементы реакционного и фашистского характера, в чем также проявилась политика двойных стандартов США, выступавших за развитие демократии в освобожденных странах Европы.

Четвертый, заключительный этап осуществления внешнеполитических планов США в Греции включает в себя хронологический период с марта 1950 г. по январь 1953 г. и характеризуется открытым вмешательством США в политические процессы в Греции.

Так, 5 марта 1950 г. с помощью посла США в Афинах Г. Гради генерал Н. Пластирас, лидер Национального Прогрессивного Союза Центра, занял пост премьера в Греции. Н. Пластирас получил большинство голосов избирателей, но король Греции, Павлос I, назначил премьером С. Венизелоса. Король доверял С. Венизелосу, представлявшему интересы консервативных правых и считал, что он лучше справится с работой. Кроме того, король недолюбливал Н. Пластираса за его участие в республиканском мятеже в 1922 г., который привел к изгнанию его отца, короля Константина. 31 марта 1950 г. посол Г. Гради направил С. Венизелосу письмо, в котором утверждалось, что США не поддерживают его правительство. Это письмо, попавшее в прессу в тот же день, стало главным катализатором, заставившим С. Венизелоса отказаться от должности 15 апреля, спустя две недели после назначения. Деспотичное вмешательство Г. Гради подорвало королевское влияние на процесс принятия политических решений и закрепило доминирующее влияние США в политических вопросах. Это событие демонстрировало, что в политических назначениях американское посольство имеет превосходство над Дворцом и готово к вмешательству для защиты американских интересов, если это будет необходимо.

Решение о поддержке Н. Пластираса обернулось проблемами для США. Когда его правительство заявило о проведении реформ с целью стабилизации экономики, установления социальной справедливости, и политической независимости с помощью сбалансированного бюджета и снижения военного влияния, американские власти в Афинах выразили беспокойство. С началом войны в Корее 25 июня 1950 г. и ужесточением «холодной войны» американские опасения превратились в осуждения.

Г. Минор, уполномоченный США в Греции, заключил, что «Греция, ... также, как и любая другая страна, должна обратить свое внимание на угрозу ком-

мунизма. Возможно, правительство Н. Пластираса не самый лучший способ проведения этой политики...»³³. Американское посольство, во главе с новым послом, Дж. Пиюрифоем, стремилось возобновить контроль над политическим развитием Греции. На смену Н. Пластирасу в Вашингтоне был выбран фельд-маршал А. Папагос, в котором американцы видели «сильного человека, способного обеспечить стабильность в стране и поддержать ее курс на военно-политическое партнерство с Вашингтоном в районе Средиземноморья. Кроме того, он завоевал уважение в армии в период гражданской войны и имел поддержку консервативных элементов, к которым были благосклонны политические деятели США.

Несмотря на поддержку А. Папагоса госдепартаментом, его дебют на политической арене был неудачным по причине личного конфликта с королем. Дворец сделал попытку сорвать его вступление в должность премьера. Сентябрьские выборы 1951 г. восстановили Н. Пластираса в качестве премьер-министра, а значит, и возобновили программу реформ Центральной партии, направленных на сбалансирование бюджета и снижение затрат на военные нужды.

Стараясь стабилизировать политическую ситуацию в Греции, власти США удвоили свои усилия, чтобы добиться премьерства А. Папагоса. Посол Дж. Пиюрифой угрожал прекратить всякую американскую помощь и настаивал на замене выборной системы пропорционального представительства системой избирательных округов. 15 марта 1952 г., за 8 месяцев до выборов, Дж. Пиюрифой заявил, что американское правительство убеждено, что «повторное установление метода простых пропорциональных выборов, с его неизбежными последствиями продолжающейся политической нестабильности, будет иметь деструктивные результаты относительно эффективного использования американской помощи в Греции»³⁴. Заявления посла были встречены критикой. Однако, несмотря на обвинения, что он «вмешивается» во внутренние дела Греции, совету Дж. Пиюрифоя последовали, и простая пропорциональная система не была применена. Вместо этого, выборы 16 ноября 1952 г. проводились таким образом, чтобы А. Папагос имел на них преимущество, то есть по системе один представитель от одного избирательного округа. Вмешательство Дж. Пиюрифоя в выборный процесс было необходимым для обеспечения победы А. Папагоса. Система избирательных округов, утвержденная как результат прямого вмешательства американского посла, закрепила за Греческим Собором (партией А. Папагоса) 83.3% мест в парламенте при 49.2% голосов.

С приходом к власти А. Папагоса, сконцентрировавшего в своих руках огромную власть, правительство Греции мало чем отличалось от военной диктатуры — диктатуры, которая, как неоднократно говорили в американском министерстве иностранных дел была «крайним решением». Контролируя 247 мест из 300, А. Папагос мог свободно проводить политику близкую стратегии США. В то время как Дворец, правительство А. Папагоса и военные круги показательно назначали политиков в Греции, реальная власть находилась в руках посла Дж. Пиюрифоя, который работал «больше в качестве премьер-министра, нежели посла». Установление надежного правительства в Греции не только гарантировало внутреннюю стабильность, но также расширяло политику США в регионе, стратегически важном для Запада.

В заключение можно сказать, что к началу 1950-х гг. вмешательство США во внутренние дела Греции приобрело масштабный характер. Оно касалось таких вопросов как состав греческого правительства, руководство борьбой против повстанцев, политика, связанная с арестами, высылками и расстрелами, военный потенциал, модернизация и вооружение греческих вооруженных сил и национальной гвардии, повышение по должности офицеров, размер жалований общественных служащих, экономическая и налоговая политика, создание и содержание автомагистралей, железнодорожных дорог и портов, больничные и медицинские службы и, естественно, вся внешняя политика. Смены правительств Греции стали происходить только с учетом американского мнения, если не было прямого требования со стороны США.

С 1952 г. Американская Миссия начала снижать уровень прямого вмешательства в деятельность греческого правительства и существенно ограничило руководство до уровня совета министров³⁵. Устойчивое и во многом консервативное правительство генерала А. Папагоса и вхождение Греции в НАТО под американским покровительством, образовали предпосылки для уменьшения вмешательства до частных случаев, которые касались по большей части экономического давления.

Таким образом, в послевоенный период с 1945 по 1953 гг. американское руководство в Вашингтоне поэтапно шло к достижению своей главной цели в Греции — установлению контроля США над политическими процессами в этой стране. На данном пути ему пришлось решить ряд наиболее важных задач: сформировать проамериканское правительство, поддержать власть короля Греции, исключить коммунистов из правительства и даже из парламента, предоставить американские экономические и военные ресурсы в распоряжение правых политических сил, установить военную диктатуру, ограничив политические и личные свободы граждан Греции. Выбранные для достижения цели средства и методы были далеки от демократических: политические чистки, массовые расстрелы и аресты людей оппозиционных взглядов, ограничение свободы прессы... Республиканская форма правления, заявленная американцами в качестве образца для Греции, в условиях политического и экономического кризиса показала свою неэффективность, что заставило США отказаться от нее в пользу военной диктатуры. Американское правительство, установив контрреволюционное положение в стране, способствовало возникновению в Греции консервативных, реакционных и фашистских элементов, что означало крах большинства тех демократических принципов, которые оно недавно пропагандировало в качестве фундаментальных целей в освобожденных странах Европы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. У. Блам, бывший сотрудник государственного департамента США, называет более 60 стран (начиная с 40-х и заканчивая 90-ми годами), в которых США применяли схему, отработанную в Греции в конце 40-х — начале 50-х годов.
2. *Xydis G. Stephen. America, Britain, and the USSR in the Greek Arena, 1944-1947 // Political Science Quarterly. 1963. Vol. 78. № 4. P. 582.*
3. *Resis A. The Churchill — Stalin Secret «Percentages» Agreement on the Balkans, Moscow, October, 1944 // American Historical Review. 1978. Vol. 83. № 2. P. 386.*

4. *Iatrides J.O.* American Attitudes toward the Political System of Postwar Greece // Greek-American Relations. A Critical Review. N.Y.: Pella, 1980. P. 57.
5. *Wittner L.S.* American policy toward Greece during World War II // Diplomatic history. 1979. Vol. 3, № 2. P. 138.
6. Там же. P. 139.
7. *Wittner L.S.* American intervention in Greece, 1943-1949. N.Y., 1982. P.11.
8. *Iatrides.* Op. cit. P. 58.
9. *Xydis G. Stephen.* Greece and the Yalta Declaration // American Slavic and East European Review. 1961. Vol. 20, № 1. P. 14.
10. Советская сторона высказалась против участия в международной комиссии по выборам — их результаты могли быть неблагоприятными для коммунистов — и отказалась послать своих представителей. Главным аргументом такого шага было отсутствие гарантий свободного волеизъявления.
11. *Xydis G. Stephen.* Greece and the Yalta Declaration // American Slavic and East European Review. 1961. Vol. 20, № 1. P. 21.
12. *Удунян А.А.* Политическая история Греции XX века. М., 2004. С. 97.
13. Там же.
14. *Iatrides.* Op. cit. P. 61.
15. Ουίτνερ Λ. Η αμερικανική πολιτική απέναντι στην Ελλάδα: 1944- 1949 // Η Ελλάδα στην δεκαετία 1940- 1950. Ένα έθνος σε κρίση 1984. Σ. 403.
16. *Смирнова Н.Д.* Греция в политике США и СССР. 1945-1947 гг. Новые архивные документы // Новая и новейшая история. 1997. № 5. С. 23.
17. *Iatrides.* Op. cit. P. 59.
18. Ουίτνερ. Ук. соч. S. 405.
19. *Марушкин Б.И.* Феномен холодной войны // XX век. Многообразие, противоречивость, целостность: сб. статей / отв. ред. А.О. Чубарьян. М., 1996. С. 153.
20. Речь Г. Трумэна на заседании Конгресса 12 марта 1947 г. — “Доктрина Трумэна” // Холодная война — великое противостояние сверхдержав. 2003. URL: <http://www.coldwar.ru>.
21. Ιατρίδης Ι.Ο. Το Δόγμα Τρούμαν. Η απαραχή της διείσδυσης των Ηνωμένων Πολιτειών στην Ελλάδα // Η αμερικανική πολιτική στην Ελλάδα και Κύπρο 1975. S 39-40
22. *Blum W.* Killing hope: US Military and CIA Interventions Since World War II. London, 2003. P. 36.
23. Ιατρίδης. Ук. соч. S. 35.
24. Ουίτνερ. Ук. соч. S. 409.
25. Там же.
26. Там же.
27. *McNeill W.H.* Greece. American aid in action, 1947-1956 / W.H. McNeill. N.Y.: The Twentieth Century Fund, 1957. P. 35.
28. *Blum.* Ук. соч. P. 38.
29. «Statement of Department’s Position on Organization of American Activities in Greece», 23 October 1947. Nachmani A. Civil War and Foreign Intervention in Greece: 1946-1949 // Journal of Contemporary History. 1990. Vol. 25. P. 499-500.
30. *Blum.* Ук. соч. P. 38.
31. Ουίτνερ. Ук. соч. S. 410.
32. Там же.
33. *Zachariou S.* The road to the Garrison state. An overview of Greek-American relations during the Eisenhower and Kennedy administration, 1952-1963 // Modern Greek Studies Yearbook. 1999. P. 244.

34. Там же.

35. *Munkman C.A.* American aid to Greece. A report of the first ten years. N.Y., 1958. P. 56.

STAGES OF REALIZATION OF THE USA STRATEGIC PLANS IN POLITICAL
SPHERE OF GREECE (1945-1953 гг.)

V.S. Pivovarova

The article centers round the stages of realization of the USA strategic plans in political sphere of Greece during the initial period of "the cold war". The author gives his own variant of division the American foreign policy in four stages, defining the features and consecution for each of them. Moreover, there have been analyzed ways and methods of realization of the USA policy, considered the basic regularities of their tactics. Besides, the declared aims and tasks of their policy are compared with the final results.

ФИЛОЛОГИЯ



ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

© 2009

С.М. Шаулов

РОДОВАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ЯКОБА БЁМЕ

Адекватной историко-литературной точки зрения на Бёме отечественная наука выработать не смогла. Поэтико-философский синкретизм его творчества, во всех отношениях носившего пограничный характер, оставлял его практически закрытым для нее: в свете традиционной классификации наук и искусств оно не укладывается в привычные видовые представления ни о художественной прозе, ни о лирической медитации, ни о философской спекуляции. А его принадлежность к душестроительной, ну душеспасительной, богоискательской и богостроительной литературе делала обращение советского ученого к нему идеологически сомнительным. В популяризации сочинений Бёме не заинтересована и церковь — из-за их *экуменического* пафоса¹, глубокой идейной близости еврейской каббале² и отчетливого гностического³, то *есть языческого* следа в них.

Проблематика Бёме относится к теософии: онтология Божественного Творения и определяемые ею гносеология и этика. Филологи, боясь «взорвать рамки литературной истории»⁴, охотно уступали интерпретацию содержательно-смысловой стороны произведений Бёме философии, стоявшей выше в официальной идеологической табели. А историки философии видели в нем *последнего* представителя позднеренессансного «почти материалистического» пантеизма⁵, образцово представленного Джордано Бруно. Гностический и герметический характер этого «пантеизма»⁶ у нас и сегодня исследован мало, и его историческая роль осмыслена односторонне. Наследие Бёме-философа не вписывается в истоки рационализма и эмпиризма, которые берут начало в его эпоху и с которыми привычно связывается будущее европейской мысли. Воспринятый от него немецким Просвещением религиозно-метафизический ген, сказавшийся в формировании немецкой классической философии и давший на рубеже XIX века яркий романтический рецидив, был чужд советской историографии, как философской, так и методологически зависимой от нее — литературной.

Последней оставалось, одоблив плебейское происхождение писателя и отметив его стилистическую близость поэтике барокко, осудить *реакционность* его воззрений⁷ и вписать его в «религиозно-мистическое направление» в немецкой литературе XVII века, в рамках которого он повлиял на двух-трех поэтов⁸. Этим и ограничивается его роль в литературе. Как правило, включая

Бёме в историко-литературный контекст, наши авторы в общих выражениях признают художественное *своеобразие* его произведений, но причастность их к художественной литературе лишь декларируют: «„Аврора, или Восходящая утренняя заря“ (1612) *может считаться* в равной мере философским трудом и памятником художественной прозы»⁹. В таких констатациях привычно *противопоставляются* две, *почему-то* для этого сочинения «в равной мере» возможные, квалификации: теософская и антропологическая проблематика этой прозы не рассматривалась как её *художественное содержание*. Потому и разговор о своеобразии писателя, по общему мнению значительного, оставался бессодержательным.

Историко-философское представление о Бёме в последние десятилетия меняется; отечественные философы оценивают его не только в контексте предшествующей традиции, но признают его значение для философии Нового времени¹⁰, тем самым принимая взгляд на него, утвердившийся со времен Гегеля, безоговорочно относившего Бёме наряду с Бэконом к *началу* этой философии¹¹. Наше литературоведение пока не видит своего предмета в его наследи, хотя уже Гегель, безупречный логист, выстраивая главные идеи Бёме и критикуя *форму* их авторского изложения, по сути говорит о литературных особенностях текста, которые ему, *философу*, чужды, но которыми он *как читатель* заметно впечатлен. Глубину мысли Бёме он называет грубой и варварской, лишённой понятия (*ohne Begriff*); отмечает его манеру «*все в себе иметь и знать*», «говорить *из себя самого*». «Следует еще упомянуть, — пишет Гегель, — его благочестивый характер (*frommes Wesen*), назидательность (*das Erbauliche*), *путь души* в его писаниях. Это *в высшей степени глубоко и задушевно* (*tief und innig*). И если освоишься с его формой, то откроешь эту глубину и задушевность. Но это форма, с которой нельзя мириться <...>»¹². Невольная *эстетическая* оценка «несовершенств» предшественника говорит сама за себя.

Философ вослед спекулятивной интенции текста *эксплицирует* философскую систему из его *целостного* содержания. Присутствие иных интенций может казаться ему недостатком спекулятивной культуры. У Бёме они наряду со спекулятивной *сплавлены авторским Я в едином речевом усилии, исходящем из мессианско-профетической установки*. Философию Бёме вполне можно определить как *лирическую*, ибо предмет ее *пережит до осмысления* и это *переживание* непременно и повсеместно в тексте *выражается*, порой настолько ярко и пластично, что вырастает до внутреннего автопортрета, так что впору было бы говорить о *лирическом герое*, если бы образ этакого «философа для простецов», который, однако, «в познании <...> не вовсе простец»¹³, не контрастировал столь резко с романтической аурой термина. И тем не менее этот *образ автора* наделен таким богатством рефлексии, такой силой убежденности и глубиной чувства, что едва ли уступает в значимости собственно смысловому содержанию текста:

Не для славы своей пишу я это, ибо слава моя в моей надежде грядущего; я такой же бедный грешник, как все люди <...> Но теперь я поднялся слишком высоко, и мне нельзя оглядываться, чтобы не закружилась голова; и мне осталась до цели еще маленькая лесенка, и все желание сердца моего подняться окончательно. Ибо

когда я поднимаюсь, голова совсем не кружится; но когда оглядываюсь, и хочу вернуться, тогда она кружится, и я боюсь упасть¹⁴.

Эта философия, в сущности, тот же жанрово-родовой симбиоз, что и *философская лирика*. Но если лирик, по привычному представлению, философствует *по поводу* своего лирического состояния и своих отношений с миром, то лирическое состояние философа — *следствие* гносеологических и социально-нравственных проблем, которые он сознает перед лицом открывающейся ему онтологической структурности и процессуальности мира и которые побуждают его в контексте этой онтологии и осмыслить человеческую жизнь как таковую, и медитировать над своей жизнью, и предъявлять читателю свое переживание истины и свое состояние в качестве аргумента и образца. Иными словами, в этот симбиоз лирики и философии Бёме попадает с противоположной стороны — со стороны философии и — навстречу лирике¹⁵. Рождение художественного качества предопределено в этом случае состоянием сознания, которое у поэтов называется вдохновением, а в понимании Бёме, — визионера, *созерцающего* «Божественное рождение», — «Божество нисходило»¹⁶ в него. «Вдохновение» имеет здесь прямой и первоначальный смысл, почти не воспринимаемый нами сегодня, оставшийся «внутренним» смыслом слова.

Для «простеца», убежденного в скромности своего дара¹⁷, это отнюдь не «фигура речи». Он искренне верит, что пишет не по своему разумению, но *по откровению*, под «диктовку Святого Духа»¹⁸:

<...> откровение мое <...> подобно ангельскому знанию, однако не в силу моего разума, или понимания, или совершенства, как у ангела, но лишь частично, лишь *пока дух пребывает во мне*, <...> когда он отступает от меня, я ничего больше не знаю, кроме как о стихийных и земных вещах мира сего, но *дух видит до глубины Божества*¹⁹.

Это переживание для него — истина и воспринимается как миссия, возложенная на него свыше. Тут уже «простота» не в счет и не должна обманывать читателя, голос его крепнет, словно это пророк, ведущий духовное боре́ние с самим дьяволом:

Если же бы диавол возбудил, быть может, ругателей и поносителей, которые сказали бы, что не приличествует мне так высоко возноситься в Божество и мудрствовать в Нем, то я *отвечу им всем*, что я не восходил в Божество, <...> но *Божество нисходило в меня*, и *по любви Его* открылось мне все это²⁰.

Этим обусловлена вторая и не менее важная интенция текстов Бёме — *суггестивная*: философ, он постоянно внушает и полемизирует, доказывает и аргументирует. Его тексты легко представить в ряду литературы *публицистической*, способной в роковые моменты истории возвышаться до поэзии.

Истинные вершины такой поэтической публицистики могут достигаться в начале, даже еще за горизонтом больших, чреватых классикой периодов истории национальной литературы, которым такие произведения задают нравственно-мировоззренческий ориентир. Не проводя прямой аналогии, вспомним о роли (в *иных* национально-исторических условиях и в *иной* литературе) «Путешествия из Петербурга в Москву» — публицистических путевых заметок.

Бёме пишет по той же причине — «душа уязвлена» («О греховная обитель мира сего, как окружена ты отовсюду адом и смертью!»²¹), побуждаемый «волей Божией» «на истинном основании и в познании духа» приблизить читателя к тайне «природы»²², в которой он живет. В эпоху обвального роста знания, вызвавшего эпистемологический кризис, когда мир стремительно усложняется и неизвестно, кому верить, когда читатель жадно набрасывается на любые, пусть и самые фантастические, свидетельства о чудесах пространного мира, дальних странах, диких животных и экзотических народах, — Бёме тоже выступает как *очевидец*, но «путешествует» он к основанию и «корню» мира и всего сущего. Его философствование представляет собой яркий пример «предельного опыта», который «всегда является своего рода *подлинным путешествием, переходом из одной реальности в другую*»²³. Он предпринимает это опасное, порой мучительное²⁴, но обещающее рай «путешествие» ради читателя-спутника, от которого требует неусыпной бодрости духа и желания увидеть и понять.

До него, рядом с ним и после него существует обширная *литература* того же рода, в котором органично сливаются публицистическое начало, *лирическая* медитация и *интеллектуальная спекуляция*, опирающаяся на интуицию, и в котором этот сплав предстает как актуальный и обращенный к адресату-читателю *образ* носителя речи — автора, целью которого является вызвать ответное действие, меняющее — в случае Бёме не больше и не меньше — кардинальные ориентиры человеческого бытия²⁵. Сочинения Бёме — вершинные достижения своего времени в этом роде литературы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ср.: «Поистине, есть только единый Бог: но когда снимется покров с глаз твоих, так что ты будешь видеть и познавать Его, ты увидишь и познаешь также и всех твоих братьев, будь то христиане, иудеи, турки или язычники. Или мнишь ты, что Бог есть Бог одних только христиан? <...> Разве твой только царь Он?». *Бёме Я.* Аврора или Утренняя заря в восхождении / Репринт. изд. 1914 г. М., 1990. С. 137. См. аналогичные места там же, с. 135-138. Курсив во всех цитатах мой, если не оговорено иное. — С.Ш.
2. См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., Иерусалим, 2004. С. 296-297.
3. См., напр.: 500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах. Амстердам, 1993; 500 лет гностицизма в Европе: Материалы конференции. М., 2001; *Йейтс Ф.А.* Розенкрейцерское Просвещение. М., 1999; *Холл М.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М., СПб., 2003; Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996; и др.
4. *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Bd. 5: 1600 bis 1700. Berlin: Volk und Wissen volkseigener Verlag, 1963. S. 235.
5. См.: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. С. 330-344; История диалектики XV–XVIII вв. М., 1974. С. 78-88.
6. См. об этом: *Йейтс Ф.А.* Розенкрейцерское Просвещение. М., 1999; *она же.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.
7. См.: «<...> бегство от объективной действительности в субъективный мистифицированный мир „внутреннего опыта“» и т.д. История немецкой литературы: в 5 т. Т. 1: IX–XVII вв. М., 1962. С. 396.

8. История зарубежной литературы XVII века / под ред. М.В.Разумовской. 2-е изд., испр. и доп. М., 1999. С. 194-196. То же — в предыд. изд. (под ред. З.И.Плавски-на, 1987. С. 184-186). См также: История всемирной литературы: в 9 т. М., 1987. Т. 4. С. 248-252.
9. История зарубежной литературы XVII века / под ред. М.В.Разумовской.
10. Кроме отдельных замечаний по этой проблеме, встречающихся в работах П.П.Гайдено (см., напр.: Философия Фихте и современность. М., 1979; Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997) и Н.К.Бонецкой (К истокам софиологии // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 71) можно указать на: Лазарев В.В. Становление философского сознания нового времени. М., 1987.
11. См.: Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1982. S. 150 ff. См. также: Фейербах Л. История философии // Собрание произведений: в 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 179-180.
12. Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. S. 186. (Пер. мой. — С.Ш. Ср. с пер. Б. Столпнера, 1935, в Прил. к: Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 359).
13. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. С. 262.
14. Там же. С. 200-201.
15. Ср.: «<...> идя от противоположных начал: отдельно-особенного (поэзия) и всеобщего (философия) они сходятся в точке их пересечения, во взаимопроникновении конечного и бесконечного, единого и многого, имманентного и трансцендентного, в глубинно-сущностной доминанте бытия, — конкретной всеобщности». — Коган Л.А. «Самостоянье человека»: философское кредо Пушкина // Вопросы философии. 1999. № 7. С. 47.
16. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. С. 252.
17. Ср.: «<...> по слабости моей и по причине малого учения, а также и робости языка, я почти ничто, <...> не могу излагать <...> изящно и глубоким языком» (там же. С. 262).
18. Убеждение, выраженное им многократно. Типичная формулировка — в «Теософских письмах» (2, 10): «denn so ich schreibe, dictiret mir's der Geist». — Zit. nach: Gorceix, Bernard. Jacob Böhme // Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts: Ihr Leben und Werk. Berlin, 1984. S. 71 («ибо когда я пишу, мне это диктует Дух». — Пер. мой. — С.Ш.).
19. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. С. 77.
20. Там же. С. 252.
21. Там же. С. 156.
22. См. развернутый заголовок того же изд.
23. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1998. С. 84. Курсив автора.
24. «Ибо что мне пришлось претерпеть за это от диавола и от адского качества, которое господствует в моем внешнем человеке, как и во всех людях, этого ты не поймешь, разве только если сам попляшешь в этом хороводе». — Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. С. 262.
25. В.В. Рутковски, анализируя различные, в основном современные, формы этого «четвертого» рода литературы и имея в виду его принципиальную внутреннюю обращенность к публике, дает ему рабочее определение «артистического». См.: Rutkowski W.V. Die literarischen Gattungen: Reflexionen über eine modifizierte Fundamentalpoetik. Bern und München: A. Francke AG Verlag. 1968.

CLASS CHARACTERISTIC OF JACOB BYOME'S LITERARY-PHILOSOPHICAL HERITAGE

S.M. Shaulov

The article is devoted to an original feature of German theosophist Jacob Byome (1575–1624). A frontier character of his works is beyond the frameworks of any habitual specific classification. The philosophical contents and art specificity of his heritage were discussed within the framework of various discourses. Poetics' and philosophical syncretism of Byome's works results from a single messianic aim in which various intentions: experience of revelation, intellectual gambling and suggestive-salutary demands from the reader — are united by a constantly present in the text, reflective and self-expressive author's ego.

© 2009

З.Е. Перфильева

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ МИР ДРАМАТИЧЕСКИХ ХАРАКТЕРОВ
Г.Э. ЛЕССИНГА В ПЬЕСЕ «МИННА ФОН БАРНХЕЛЬМ»

XVIII век стал переломным моментом в истории общественно-политического, экономического и культурного развития Германии. Г.Э. Лессинг находился между двумя крупнейшими литературными течениями своего времени. Уходя корнями в эпоху рационализма, Г.Э. Лессинг в то же время создает платформу для грядущего течения «Буря и натиск», не относя себя, между тем, ни к одному, ни к другому направлению.

Г.Э. Лессинг, живущий в сознании многих как завершитель Просвещения, занимает в своей теории драмы позицию, противоречащую принятым в ту эпоху рационалистическим нормам, когда он признает чувство основным элементом, без которого произведение не в силах достичь желаемого воздействия на зрителя. В теории драмы Г.Э. Лессинг выступает за стирание границ между публикой и произведением. Это может произойти лишь при условии, если писатель способен глубоко проникнуть в потаенные уголки человеческой души. Только в этом случае на сцене рождаются живые, естественные, понятные и близкие зрителю чувства, ощущения и эмоции, которые, в свою очередь, заставляют публику сопереживать, сострадать и радоваться вместе с героями автора.

В своих драмах, являющихся произведениями отнюдь не только рационалистической природы, Г.Э. Лессингу удалось то, чего еще не удавалось ни одному теоретику: превратить теорию в жизнь, а правила — в человеческую судьбу. Г.Э. Лессинг хотел создать образцовые пьесы, но его драмы стали настоящими поэтическими произведениями, потому что их автор оказался не только критиком, он был гением.

Когда Т. Манн назвал произведения Г.Э. Лессинга «оригинальностями»¹, это определение совершенно особым образом относилось к пьесе немецкого писателя «Минна фон Барнхельм». «Минна фон Барнхельм» является первой немецкой комедией, где автору удалось изобразить «людей и жизненные отношения, которые предлагала действительность, правдоподобно и все же поэтично»². В этой пьесе, первоначальным названием которой было «Солдатское счастье», фоном являются политические события прусско-австрийской войны, но сцену оживляет не шум войны и не героические подвиги: «абсолютно государственное и героическое» было перенесено в «абсолютно человеческое»³. Здесь пересекаются два идеала: честь и любовь. В. Дилтей называет комедию Г.Э. Лессинга «образцом» «глубоких идеальных противоположностей, приобретающих значение в общественных отношениях или в природе человечества»⁴ и, наконец, требующих быть выстраданными в сердце отдельных людей.

В своей прямолинейности, рыцарских помыслах и мужской чести прусский майор Тельхейм представляет собой идеальный образ порядочного человека. Г.Э. Лессингу удалось с помощью возникающих ситуаций, в которых оказывается его герой, раскрыть новые черты его характера. О. Манн в этом случае сравнивает искусство характеристики Г.Э. Лессинга с мастерством В. Шекспира⁵. Майор попал под подозрение в продажничестве, из-за чего самым ужасным образом пострадала его честь. Позор настолько тяжело клеймит Тельхейма, человека, по словам Минны, с «честнейшим сердцем»⁶, что ему в сложившихся обстоятельствах кажется бесчестным оставаться женихом госпожи фон Барнхельм. Конечно, на это решение сильно повлияла чувствительная гордость Тельхейма, стремление быть в любых отношениях равным своей спутнице жизни, так как он любит оставаться независимым, как это вполне доказывают сцены с трактирщиком, Юстом и Вернером. И Минна ясно осознала этот мотив его поведения, заявляя: «...не желать, чтобы все счастье тебе подарила любимая, - это же гордость, непростительная гордость»⁷. Человек, которому присуще быть щедрым и отзывчивым по отношению к другим, отказывается от любой помощи со стороны: «Милость мне не нужна, я жду справедливости»⁸.

Майор вызывает у зрителя одновременно и восхищение, и смех. Уже в первом акте, когда Тельхейм хочет прогнать Юста, потому что он побудил Вернера предложить ему деньги, и сразу же после этого прощает вдове Марлоф все долги, обнаруживается комичность добродетели майора и ее преувеличенное влияние: принять что-либо кажется Тельхейму отвратительным, но там, где он видит горе, в нем, в некотором смысле, включается какой-то механизм оказания помощи. Чужое несчастье, чужое горе настолько глубоко трогают душу Тельхейма, что он забывает собственную одержимость своим понятием чести, свое «трагическое положение» и совершает поступки, которые ему диктуют порывы его сердца. Таким образом, майор с самого начала демонстрирует свою склонность к чувствительности. Такой образ солдата был нов для немецкой драмы того времени.

На фоне своего возлюбленного Минна кажется слишком импульсивной и эмоциональной. Й. Гердер считал ее даже чересчур «легкомысленной» и «неразумной»⁹. Однако вряд ли кто сможет не согласиться, что необыкновенная естественность и натуральность - самые главные черты характера героини

Г.Э. Лессинга. Все действия Минны продиктованы не принципами разума, не долгими расчетливыми рассуждениями. Она живет порывами своих чувств и велением своего сердца, в поступках она опирается не на логически выверенные решения здравого ума, а на простую женскую интуицию, неподвластную и недоступную для понимания и осознания трезвым разумом. Невозможно понять Минну умом, глубину ее души можно лишь почувствовать. Образ Минны фон Барнхельм — одно из самых ярких подтверждений необыкновенной психологической чувствительности, с которой Г.Э. Лессинг блестяще раскрывает тончайшие нюансы загадочной женской души. В этом заключается один из иррациональных моментов драматургии писателя в целом, так как, создавая женские образы, Г.Э. Лессинг всецело полагался на свои чувства, на свою мужскую интуицию, не подчиняя своих героинь, их мысли и действия холодной логике разума.

Минна абсолютно не стыдится, заявляя во всеуслышание, что она была инициатором встречи с Тельхеймом. Это была невиданная смелость для того времени, так как воспитание женщины не позволяло ей показывать свои эмоции, и уж тем более демонстрировать свои любовные чувства, свою страсть по отношению к мужчине.

Насколько далеко Г.Э. Лессинг отделился от творческих принципов рационалистов, показывает Минна, когда она в ответ на жалобу Тельхейма, что «разум и необходимость приказали ему забыть» ее¹⁰, задает вопрос: «Необходимость, голос разума приказывают вам забыть меня? Я преклоняюсь перед разумом и благоговею перед необходимостью. Но докажите же мне, насколько разумен ваш разум и необходима ваша необходимость?»¹¹. Становится очевидным, что Минна не является персонажем традиционной драмы. Героиня Г.Э. Лессинга ставит под сомнение вопрос об абсолютности принципа разума.

Г.Э. Лессинг не следует традиции и в представлении, и в характеристике второстепенных действующих лиц, как и в изображении главных персонажей в целом. В образе Франциски запечатлен не ставший уже шаблоном «типаж камеристки» из «традиционной комедии». В затейной ее госпожой игре с Тельхеймом она участвует не вполне решительно, Франциска сочувствует майору и не хочет видеть его одураченным¹². В образе Франциски Г.Э. Лессинг создал, хотя и на «старом месте»¹³, совершенно новую фигуру немецкой драматургии.

Что касается интуиции и знания человеческого сердца, то характер Франциски практически не уступает характеру ее «госпожи». В некоторых ситуациях она кажется даже более умной, чем Минна. Франциска инстинктивно чувствует, что ее госпожа сильно рискует перегнуть палку в интриге с Тельхеймом. Она вмешивается в качестве «заступницы» майора и призывает Минну: «Ну, сударыня, пора уж перестать мучить беднягу майора»¹⁴.

Г.Э. Лессинг создал в образе Франциски не наивную серую мышку-камеристку, а почти подругу Минны. Своим смелым новаторским шагом писатель перевернул традиционные театральные каноны, следовавшие схеме, по которой камеристка является кокетливой, но незначительной глупышкой. Здесь Г.Э. Лессинг противоречит не только театральным традициям, но и социальным нормам той эпохи. Уже только благодаря необычным отношениям между благородной дамой и ее служанкой Г.Э. Лессинг заслуживает восхищения. Пи-

сатель хотел подчеркнуть тем самым, что в сердечных делах общественные рамки не в счет.

Также необычен и нов для немецкой сцены образ слуги Юста. Мужчина «из низов народа», неотесанный и грубый, но с «золотым сердцем»¹⁵. Г.Э. Лессинг позволил своему Юсту говорить грубости и непристойности, которые во время спектакля могли, несомненно, вызвать возмущение. Юст ругает «проклятуший дом»¹⁶ и трактирщика, которому он бы из-за его подлого поведения с удовольствием «дал бы в зубы, как следует»¹⁷, и которого он бы «своими руками задушил, зубами бы разорвал», не взирая на то, что его «повесят, или обезглавят, или колесуют»¹⁸. В своей злобе Юст даже готов «хорошенько вздуть» трактирщика, «поджечь его дом» или «обесчестить его дочь»¹⁹. И все это слуга хотел бы сделать не из-за личных мотивов, а из-за любви к своему хозяину и из-за «честной ненависти к несправедливости и подлым помыслам»²⁰. Неважно, нарушает это этикет и добродетель или нет, но «для своего хозяина» он готов пойти «просить милостыню» и «воровать»²¹.

Чувствительность Г.Э. Лессинга обнаруживается, когда он вкладывает в уста Юста рассказ о спасении собачки. Насколько конюх груб и недоступен внешне, настолько мягок он в своей душе. Он плачет от мысли, что ему следует покинуть своего хозяина²², и он неспособен бездейственно наблюдать, как тонет беспомощное, жалкое создание²³. Юст — это человек, которого не испортили традиция и воспитание, но который, благодаря своей подлинной способности к ощущению, умению чувствовать, непосредственно связан с природой.

«Минна фон Барнхельм» стала примером для художественной формы комедии, так как драматургическая техника противоположностей, основанных, по словам В. Дилтея, на внутреннем мире немецкой жизни²⁴, снова и снова применялась позднее, например, в «Натане Мудром», «Тассо», «Фаусте» или «Разбойниках». Но решение, которое Г.Э. Лессинг находит для конфликта между честью и любовью, не исключает возможности, что и здесь участвовали иррациональные мотивы.

Рациональность принципа чести ощущается только Тельхеймом. Остальные персонажи пьесы познают из конфронтации с Тельхеймом потенциально разрушительное для них воздействие, исходящее от подкрепленного «разумом и необходимостью», олицетворенного в нем самом принципа чести. Минна спрашивает его не только о том, «насколько разумен ... разум и необходима ... необходимость»²⁵, она прямо взывает к его сердцу, которое он хочет убить ради рациональности принципа чести. Тем самым она указывает Тельхейму на направленную против него самого же бесчеловечность, когда он опускает себя до объекта субординации чуждой ему власти и ее рациональности. В этом противопоставлении «рациональности» сердца и «рациональности» принципа чести и заключается своеобразная структура «Минны фон Барнхельм».

Из-за чувствительности, из-за «изнеженности» истинная «нежность» в Тельхейме «притупилась и огрубела», как это комментирует К. Фишер²⁶, его добродетель приобретает облик капризности, «он — раб, а не господин своих убеждений»²⁷. О. Манн пришел к выводу, что здесь Г.Э. Лессинг во всеуслышание критикует моральную ориентацию Просвещения. Именно в эпоху «мечты о добродетели»²⁸ Г.Э. Лессинг представляет на сцене героя, чья добродетель в ее

преувеличенности и заостренности выглядит комично, так как она делает человека стесненным и несвободным.

Серьезная мотивация к действиям Тельхейма противопоставляется игривой рациональности Минны. Поиски причин такого развития событий вновь объясняются восприятием Тельхеймом понятия чести. И только лишь потому, что Минна воспринимает честь как «призрак»²⁹, как нечто внешнее, не соотнося ее с внутренним содержанием, она может выступать в качестве отражения Тельхейма. Такой взгляд на влюбленную пару возможен благодаря тому, что ни интриги Минны, ни ее аргументы не несут в себе внутреннюю причинную связь мотивации Тельхейма, а с помощью мнимой нужды она ограничивает честь пределами морального облика. Уже в метафоре раскрывается причина ее провала: Минна хочет, чтобы Тельхейм «увидел» свою ошибку, ибо его сердце, его душа не может ее «услышать». В непонимании серьезности положения Тельхейма Минна игриво противопоставляет гордому майору «свой язык сердца» против его официального, «противного, унылого, навязчивого» тона³⁰ и тем самым раскрывает несоответствие его поведения.

Кульминация осуществляется сначала благодаря Тельхейму: он настаивает на единстве «честности» и общественной «чести», подчиняя свою любовь к Минне требованию упрека и, тем самым, подвергая насилию свою внутреннюю «честность» так же, как это недавно сделало с его внешней «честью» государство. Он заставляет себя вопреки своему сердцу отказаться от Минны, чтобы, по крайней мере, сохранить ее честь.

Тельхейм еще безумно любит Минну, но из чувства ответственности он не позволяет себе поддаваться этой любви и потому следует рациональным соображениям своего разума, а не голосу своего сердца. Лишь тогда, когда Минна поистине по-женски игриво дает ему понять, что из любви к нему она все бросила и лишилась наследства, Тельхейм отказывается от «принципа своей жизни»³¹, чтобы открыться перед Минной в своем настоящем к ней чувстве. Тельхейм предстает в совершенно ином свете, и если до этого момента к нему приходилось испытывать лишь глубокое уважение, то теперь он заслужил любовь зрителей. Только тогда, когда положение Минны становится шатким, Тельхейм позволяет себе открыто показывать свою любовь к ней, демонстрируя радикальное решение в пользу сердца и вопреки чести: «Что со мною? Все оживо во мне, мой дух воспрял! Собственное несчастье пригнуло меня к земле; ... ее беда меня окрыляет, я чувствую себя сильным, способным совершить для нее любой подвиг. ... Когда сердце переполнено — слов не взвешивают. ... Я был недостойн вашей любви»³². Эти слова означают перелом в поведении Тельхейма. Тот, кто только что, находясь в бедственном положении, считал себя обязанным принципу чести, с честью отказывается от долга и выбирает свободу. Конечно, можно было бы возразить, что и сейчас не любовь, а именно вновь чувство долга не позволяет майору оставить Минну беззащитной в такой ситуации. Но подобная бесчувственная практичность все же не свойственна характеру Тельхейма, кроме того, он сам однажды говорит, какая сила направила его на путь истинный: «Обида, затаенная ярость обволокли мою душу туманом, и сама любовь в светлом сиянии счастья не смогла рассеять его. Но она ниспослала мне свое дитя — сострадание, ближе знакомое с безысходной скорбью, оно

рассеяло туман и вновь вернуло моей душе способность предаваться сладостным восторгам. ... С этой минуты я буду клеймить презрением несправедливость, причиненную мне. Ужели эта страна — весь божий свет? Ужели только здесь восходит солнце?».³³

Трудно поверить, что эти слова были произнесены как раз тем мужчиной, взгляд которого еще несколько часов назад был устремлен на «призрак чести», мужчиной, который строго приказывал своему вахмистру искать нового хозяина, мужчиной, который не мог понять поведение мавра Венеции, отдавшего «чужой стране свою руку и свою кровь»³⁴. Перед зрителем предстает сияющий Тельхейм, способный на все ради любимой.

Дальнейшим ходом развития событий Г.Э. Лессинг демонстрирует не что иное, как склонность к чувствительности. Отрицание цивилизации, отвращение к условностям и необходимость возвращения на лоно природы в понимании Ж. Руссо звучит в словах Тельхейма: «Я стал солдатом из симпатии к неким политическим принципам... Лишь крайняя нужда могла бы заставить меня сделать из этого опыта призвание, из случайного занятия — дело всей жизни. Но нынче, когда ничто больше не принуждает меня, все мое честолюбие сходится к одному — быть мирным и счастливым человеком. ... Большой свет! Как мал и убог этот свет!». ³⁵ Эта тоска Тельхейма по идиллическому покою вдали от суеты «большого света» является целиком и полностью эмоциональной, иррациональной чертой характера.

После того, как «определенный эгоизм личного несчастья и упрямое понятие чести»³⁶ преодолены, благодаря любви, Тельхейм ощущает себя настолько переполненным этим новым чувством, что он ради Минны сам готов отказаться от оправдания королем. Готовность к отказу играет при этом решающее значение. Так как Тельхейм, подчиняя чувству любви идеал чести, от которого он до сих пор целиком зависел в своих поступках и мыслях, следует не мертвым принципам разума, он скорее подвергается иррациональному влиянию своих эмоций. Любовь оказывается сильнее чести, сердце побеждает разум. Пока Тельхейм следует тому, что ему, по его же словам, «приказывают разум и необходимость», для его настоящей, неограниченной любви к Минне существуют препятствия. Но в тот момент, когда он ставит интересы невесты выше своих собственных, он освобождается из сетей своей Я-ориентации и поворачивается к любимой. Так любовь к другому человеку становится тем фактором, который помогает преодолеть любые препятствия, создаваемые хитросплетениями разума.

Выходя за рамки традиций в создании своей драмы, не допуская подчинения своих персонажей благопристойности и приличию времени, Г.Э. Лессинг смог завоевать «пространство для полного индивидуального раскрытия характеров на сцене»³⁷. Писателю удалось до конца сохранить действие живым благодаря живым характерам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Mann Th.* Rede über Lessing, gehalten bei der Lessingfeier der Preußischen Akademie der Künste. Berlin, 1929. S. 51.
2. *Dilthey W.* Das Erlebnis und die Dichtung. Göttingen, 1921. S. 44.

3. *Oehlke W.* Lessing und seine Zeit, 2 Bände. München, 1919. Bd. I. S. 395.
4. *Dilthey.* Op. cit. S. 47.
5. *Mann O.* G.E. Lessing, Hamburgische Dramaturgie. Vollständige kritische Ausgabe mit Kommentar. Stuttgart, 1958. S. 216.
6. *Лессинг Г.Э.* Избранное. М., 1980. С. 40.
7. Там же. С. 71.
8. Там же. С. 86.
9. *Kornbacher-Meyer A.* Komödientheorie und Komödienschaffen Gotthold Ephraim Lessing. Berlin, 2003. S. 173.
10. *Лессинг.* Избранное. С. 52.
11. Там же. С. 53.
12. *Lessing G.E.* Gesammelte Werke in 10 Bd. / Hrsg. von P. Rilla. Berlin, 1954. Bd. II. S. 203, 221.
13. *Schmidt E.* Lessing — Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, in 2 Bd. Berlin, 1899. Bd. I. S. 470.
14. *Лессинг.* Избранное. С. 96.
15. *Wiegand P.* Geschichte der deutschen Literatur. Bd. I. Berlin, 1930. S. 201.
16. *Лессинг.* Избранное. С. 25.
17. Там же. С. 26.
18. Там же. С. 30.
19. Там же. С. 38.
20. *Wiegand.* Op. cit. S. 202.
21. *Лессинг.* Избранное. С. 35.
22. Там же. С. 33.
23. Там же. С. 34.
24. *Dilthey.* Op. cit.
25. *Лессинг.* Избранное. С. 53.
26. *Fischer K.* G.E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur, 2 Bände. Stuttgart; Berlin, 1904. Bd. I. S. 133.
27. *Mann O.* Lessing — Sein und Leistung. Hamburg, 1948. S. 217.
28. *Mann O.* G.E. Lessing, Hamburgische Dramaturgie. Vollständige kritische Ausgabe mit Kommentar. Stuttgart, 1958. S. XVII.
29. *Лессинг.* Избранное. С. 85.
30. Там же. С. 86.
31. *Danzel Th.* G.E. Lessing, sein Leben und seine Werke. Berlin, 1880—1881, Bd. II. S. 113.
32. *Лессинг.* Избранное. С. 90-92.
33. Там же. С. 94.
34. Там же. С. 85.
35. Там же. С. 97—98.
36. *Schmid.* Op. cit. S. 483.
37. *Wiegand.* Op. cit. S. 201.

EMOTIONAL WORLD OF THE DRAMATIC CHARACTERS IN THE G.E. LESSING'S
DRAMA «MINNA FON BARNHELM»*Z.E. Perfilyeva*

In the article an attempt is made to determine the role of emotions and their functions in the realization of the characters' tasks in the G.E. Lessing's drama «Minna fon Barnhelm». G.E. Lessing being placed between two largest German literary currents of the 18th century, actually, he did not ascribe himself to none of them. Tracing his roots back from the rationalism, Lessing creates the platform for a future current «Storm and Pressure». In the theory of drama G.E. Lessing supports the idea of deleting bounds between public and a work of art.

© 2009

М.Л. Скворцова

«ОПЫТ КРИТИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ» И.К. ГОТШЕДА:
ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

XVIII век в литературе Германии — один из самых противоречивых периодов. В понимании многих литературоведов он четко разделен на две части: литература до Лессинга и после него. Причем первая часть — до Лессинга — воспринимается ими как некое белое пятно — *terra incognita* — не представляющее интереса для серьезного исследователя. Этот этап развития немецкой литературы долгое время воспринимался отечественными учеными как один из самых невыразительных и непродуктивных. Лишь некоторые исследователи вскользь заявляют о неудачных литературных опытах ранних немецких просветителей, отводя их творчеству в своих трудах не более пары строк, часто далеко не лестного содержания. Вместе с тем культурная жизнь первых десятилетий XVIII века отличалась бурным всплеском интереса к литературному творчеству. Именно в этот период намечаются тенденции, которые найдут свое развитие в литературе второй половины XVIII столетия. Своеобразным двигателем в развитии немецкой литературы указанного периода можно считать деятельность И.К. Готшета, основателя и наиболее яркого представителя просветительского классицизма в Германии.

Особое место в творчестве Готшета занимает фундаментальный труд «Опыт критической поэтики для немцев» («Versuch einer critischen Dichtkunst vor die Deutschen», 1729). Это была, по мнению многих ученых, последняя поэтика, непосредственно связанная с развитием немецкой литературы (так утверждает, например, Альберт Кестер в книге «Немецкая литература эпохи Просвещения»)¹.

Существует несколько определений поэтики, но большинство исследователей сходятся в одном: поэтика — во-первых, это набор языковых и художественных средств как эпохи или литературного направления в целом, так и твор-

чества отдельного писателя, произведения в частности. Во-вторых, это часть теории литературы, изучающая «специфику литературных родов и жанров, течений и направлений, стилей и методов, исследует законы внутренней связи и соотношения различных уровней художественного текста»².

Категории поэтики в ходе развития литературного процесса видоизменяются, приобретают новые черты, дополняются за счет накапливаемого литературного опыта. Даже когда они в исторической перспективе остаются актуальными, каждый период и каждая литературная эпоха формирует самостоятельную систему жанров, художественных средств, языковых и композиционных структур литературных произведений. «Характер каждой такой системы обусловлен, в конечном счете, литературным самосознанием эпохи....Иначе говоря, художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике...»³. Можно добавить, что национальное художественное сознание, представляя собой компонент глобального культурного процесса, является относительно автономным и представляет неоспоримый интерес для изучения.

Каждая национальная литература пыталась отследить основные тенденции развития того или иного литературного направления, описать его, либо создать «свод традиционных для него «правил» стихотворства.

Окончательно поэтика как система правил и предписаний сформировалась в трудах классицистов. Классицистическая поэтика — «это мышление художественным целым..., целое предполагает любое из своих составляющих, но ни к одному из них не сводится».⁴ Строжайшей регламентации подвергаются все аспекты литературного творчества — от выбора темы и способа ее изложения и стиля до расположения литературного материала, причем последний аспект занимает доминирующее положение. Во многих странах, где классицистическое художественное сознание завоевало твердые позиции (Англия, Франция, Германия), его нормативность воспринимается «как совершенно обязательное «окультуривание» литературы и придание ей социального достоинства».⁵ Это замечание без сомнения отражает цели, которые ставил перед собой Готшед в процессе написания «Опыта критической поэтики для немцев».

«Критическая поэтика» Готшедовы первые десятилетия XVIII века означала триумф формы над бесформенным, ясности над хаотическим разрастанием барочной образности, совести, основывающейся на разуме, над экзотическими фантазиями уходящего века барокко", — утверждает Гельмут Купман в книге «Драма Просвещения. Комментарий к эпохе».⁶

С этим высказыванием трудно не согласиться, ведь на протяжении десяти лет, с 1730 до 1740 гг., «Критическая поэтика» Готшедовы была определяющей в развитии немецкой литературы и прежде всего драматургии. Тот факт, что «Опыт критической поэтики для немцев» за короткое время, с 1729 по 1754 гг., выдержал четыре издания, позволяет сделать вывод о востребованности подобного рода литературной продукции.

Не случайно в заголовке книги поэтика названа критической. Слово «критика» было девизом того времени. Все подвергалось критическому анализу — вера в Бога и наука, государственные и церковные институты. Не обошла эта участь и теорию искусства, особенно в ясно обозначившемся стремлении создать новую поэтику в чистом виде.

Литературная критика как институт рассуждающей о литературе формирующейся буржуазной общественности, претендующий на независимость как от диффузных интересов публики, так и личных предпочтений и традиционных предубеждений, появилась лишь в конце XVII века. В своей рационалистической концепции она претендует на то, чтобы на основе автономных эстетических правил, которые должны иметь статус универсальных законов, вмешиваться, опираясь на объективность и осуществляя консенсус, в процесс коммуникации между произведением и публикой.

Ее возникновение, которое по времени совпало с отделением литературы и искусства от ремесла, церкви и двора и образованием современной литературной и художественной общественности, подвергло критической рефлексии историческую предпосылку, что авторитет и абсолютное соблюдение унаследованных от прежних эпох эстетических норм является для современных литераторов проблематичным. Литературная критика позднего XVII и раннего XVIII веков примечательна тем, что нормы и стандарты ренессансных поэтик утрачивают свой неоспоримый авторитет и их справедливость признается только в том случае, если они совпадают с новыми рационалистическими выводами, которые должны подтверждать соответствие эстетических норм принципам разума.

Европейская ситуация тех лет, главными признаками которой считают абсолютистское государство, меркантилистскую экономическую систему и рост экономического, политического и социального значения буржуазии, соответствует изменению институциональных рамок литературы и искусства и одновременно — ослаблению устоявшихся эстетических норм, опиравшихся на традиционные системы. Попытку включить прежние эстетические нормы в новые взаимосвязи можно расценивать как стремление с помощью мощных образцов античности приспособить эту историческую ситуацию к существующей традиционной поэтологической системе.

Поэтому Готшед сознательно назвал свою работу «Опыт *критической* поэтики для немцев» (курсив мой — М.С.), а свой журнал, выходящий с 1732 года «Вопросы *критической* истории немецкого языка, поэзии и риторики» (курсив мой — М.С.). Тем самым он отдал должное тенденции отграничить свою деятельность от поэтических самоучителей и дать читателям правила для критической оценки литературной продукции.

Содержание понятия «Поэтика» было здесь определено по-новому. Когда швейцарцы в 1740 году выпустили свой теоретический труд, они тоже воспользовались термином «Критическая поэтика». Используя это название, они, таким образом, подтвердили введенное Готшедом понятийное новшество, которое оказало значительное содержательное воздействие на ход литературного развития Германии. Именно тогда возникла существенная для развития поэтики в Германии дисциплина — литературная критика. Долгое время бытовавшая самоидентификация литературной критики с риторикой и поэтикой была нарушена и она приобрела философский фундамент.

Предисловие к первому изданию только подтверждает то, что новация, заявленная в заглавии, абсолютно осознана Готшедом. Анализ основных положений трактата позволяет предположить, что Готшед, дав такое название своей

книге, уже ожидал полемики. То, как он описывал состояние литературной критики на текущий момент, характеризует его как теоретика, осознающего необходимость реформ. Раньше литературная критика воспринималась учеными лишь в филологическом аспекте. Заслуга Готшеда в развитии национальной литературы состояла в том, что он вышел за границы прежней литературной критики. Это проявилось в двух аспектах. Во-первых, он расширил содержание дисциплины и придал ей имманентные свойства отдельной науки, которая уже не использовала категориальный аппарат филологии, но из философских и общественных идеалов буржуазии сформировала свой, с особым вниманием к этическим выводам бюргерского просветительского образа мыслей. Во-вторых, теоретически была нарушена привилегия, согласно которой только ученые имели право давать критическую оценку тому или иному явлению. Широкой литературной общественности было дано право пробовать себя на этом поприще. Это недвусмысленно сформулировано в предисловии к первому изданию:

«...настоящая критика — не школярская казуистика, не бесконечный хлам выписанных опечаток и описок, который встречался в старых рукописях, не плохо усвоенное чтение книг, не беспорядочная куча бесконечных неуместных цитат и чужих мнений из древнееврейских, греческих или латинских книг»⁷.

Настоящая критика гораздо более благородное искусство. Она должна быть «искусством оценивать», которое во главу угла ставит проверку или исследование вещей в соответствии с присущими им правилами.

В предисловии к третьему изданию Готшед замечает:

«Критика с некоторых пор стала более привычной для Германии, чем была до этого. И в связи с этим стало известнее действительное понятие этого слова. Молодые люди теперь уже знают, что критик занимается не только словами, но и мыслями, не только слогами и буквами, но и правилами всего искусства и художественных произведений...»⁸.

Существенные принципы готшедианского понимания критики становятся очевидными из портрета критика, который рисует автор «Критической поэтики». «Критик», — пишет Готшед в указанном предисловии, — «это ученый, который философски понимает правила свободных искусств и может в соответствии с ними разумно сверить и правильно оценить прелести и недостатки всех имеющихся шедевров и произведений искусств» (с. 32). Критика становится принципом деятельности для всего готшедианства и всех его отраслей. Все дискуссии готшедианцы вели под давлением закона критики, что вызывало оживленные споры, характерные для ученого мира первой половины XVIII века.

Идея создать теоретическую основу для художественной практики была для Германии далеко не нова. Готшед стоит в ряду большого числа немецких авторов, которые, начиная с Опица, обеспечивали читателей и поэтов различного рода трактатами. «Увлечение жанром поэтики свидетельствует о том, что меняется тип художественного мышления. Оно становится более сознательным, рефлектирующим, желающим познать собственную природу», — утверждает И.О. Шайтанов, говоря о поэтиках эпохи Возрождения.⁹ Потребность литературы познать самое себя является свидетельством того, что она приблизилась к определенному рубежу и либо подводит итог уже сложившемуся литературному явлению, как это было у Буало и, в какой-то мере, у Аристотеля, либо предвос-

хищает определенное литературное явление, как это наблюдалось в немецкой литературе.

Бруно Марквардт в своем объемном исследовании поэтик в Германии «до-готтшедианского периода» приводит целый ряд положений, которые доказывают, как в отдельных случаях делались попытки разбить косную схему, содержащую кодекс правил¹⁰. Эти устремления в своей массе не имели такого резонанса, как импульсы, исходящие от поэтики Готшета. Так, например, Кристиан Вейзе был известен в первую очередь не как теоретик, хотя такие авторы поэтик, как Ротт (Rotth) и Омейс (Omeis), принимали Вейзе за образец. Так как замечания по поводу поэтики цитаусского директора гимназии не были изданы как систематизированный учебник, его концепция излагается посредством комментариев его последователей. Ротт и Омейс, являясь создателями поэтики на переходном этапе к готтшедианской фазе, не смогли добиться значительного национального распространения своих идей на общенациональном уровне. Омейс остался на уровне провинциального теоретика узкого литературного кружка. Обе поэтики были прежде всего руководством по стихосложению, хотя и очевидна тенденция включения в эти произведения теоретических взглядов, в основном, о сущности поэзии и о развитии отдельных жанров. Не без основания Готшед говорит в предисловии к первому изданию «Умиравшего Катона» о значении, которое сыграла поэтика Ротта в его собственном развитии.

Немалое влияние оказал на формирование эстетических взглядов Готшета и его кенигсбергский учитель Питч. Но его диссертации не были переведены с латинского и так и остались в рукописях. Потомки могут судить о деятельности Питча, только по делам его учеников, самым знаменитым из которых стал Готшед.

Готшед же с самого начала стремился создать произведение, в котором рассматривались бы вопросы сущности поэзии. То, что сделали до Готшета Питч и Ротт, теоретические аспекты, которые он выявил у французов, концептуальные положения Аристотеля и Горация слились в «Критической поэтике» в целый комплекс проблем, изложенных в первой теоретической части трактата. Но одновременно Готшед хотел в равной степени создать и практическое пособие для поэтов своей страны.

Стремление Готшета преодолеть пережитки поэтик прежних эпох, которые прежде всего функционировали как «поэтические самоучители»¹¹, проявилось в том, что он подвел под свою поэтику философский фундамент. Предшествующие поэтики находились под сильным влиянием литературной практики и литературных явлений того времени. Готшед же призывал воспользоваться достижениями предшествующих эпох. Он открыл своим учебником дискуссию о сущности поэзии, оказавшую большое влияние на развитие литературного процесса в Германии. Почти все влиятельные литературные круги немецкого Просвещения принимали участие в этой дискуссии.

Как и предшествующие поэтики, труд Готшета носит компилятивный характер. Поэтические принципы, которые ученый направил против формалистического характера предписывающих поэтик рубежа веков, против гиперболического стиля барокко и против застоя в литературной практике начала XVIII века, рассматриваются с точки зрения принципов подражания природе и прав-

доподобия, а также с позиций и положений теории фабулы, опираясь на ранне-просветительскую философию. Среди источников, из которых автор почерпнул свои идеи, были и современные французские — прежде всего «Поэтическое искусство» Н. Буало, и знаменитая поэтика эпохи Возрождения Скалигера. В предисловии к трактату Готшед сам себя называет эклектиком, пытавшимся соединить мысли Аристотеля и Горация, Буало и Шефтсбери, то есть автор и не претендует на абсолютную оригинальность.

Если задаться целью и сравнить все источники, послужившие основой для труда Готшета, с его собственной поэтикой, можно вычленить то, что неизбежно привносит любой исследователь, а именно, авторское зерно, которое отличает поэтологический трактат Готшета от всех вышеперечисленных работ. Сам выбор источников — это сознательное действие, определенная позиция, заявленная автором. Для выполнения поставленной задачи необходимо рассмотреть основные категории классицистической доктрины.

Поскольку Готшед рассматривает поэтику не как собственное изобретение, но своего рода компиляцию предшествующих поэтик, он отграничивает ее тем самым от поэтик позднего барокко, которые обвиняет в смешении рифмованных ораторий, низведении поэтики до уровня теории стихосложения и полном ее подчинении красноречию. Показателем этого является почти полное исключение Готшедом теории стихосложения из своей поэтики.

Основные положения «Критической поэтики» — теории подражания, правдоподобия и фабулы базируются на философской системе раннего Просвещения, но трактовка, которую придает им Готшед, уходит своими корнями к ранним поэтикам. Теория фабулы подразумевает риторическую технологию функционально приспособлять поэтические средства к целям аффектации и поучения; законы правдоподобия и естественности, которые Готшед толкует в соответствии с немецкой просветительской философией, не далеки от риторического декорума.

Четкие приоритеты, расставленные Готшедом относительно основных положений своей поэтики и стремление установить взаимосвязи внутри законченной системы правил, являются важнейшими отличительными признаками его теории. Поэтому подробный анализ этого трактата необходимо предварить замечанием о том, что творение Готшета было первое, которое рассматривает предмет изучения с критических позиций и опирается при этом на определенную философскую систему — «математический» метод Кристиана Вольфа.

Его учение возникло и пало вместе с расцветом и падением философии Вольфа. Готшед подчиняет поэзию философии и воспринимает ее как популяризатор философских установок.

Влияние философских убеждений самого Готшета на его поэтику можно расценивать двояко: с одной стороны, дух рационализма и стремление подвергнуть поэтическое творчество педантичной классификации в сочетании с многочисленными внутренними противоречиями вызывают справедливые упреки в адрес автора, но, с другой стороны, простота и четкость композиции — произведение состоит из двух частей, теоретической и практической, — выгодно отличают поэтику Готшета от предшествующих трудов подобного уровня.

Ограниченность его философской мысли становится очевидной, когда он

рассматривает определенные жанры, о которых говорит в практической части своей поэтики, и квалифицирует их как литературные формы, во все времена подчиняющиеся общим законам. Когда ученый в отдельных главах этой части рассказывает об истории того или иного жанра, описывает его образцовую форму, то он постоянно подчеркивает, что в литературе есть непререкаемые законы. Для этого Готшед снабжает оба первых издания собственными примерами, а третье — заимствованными. Это делается в соответствии с правилами просветительской публицистики подтверждать теоретические установки практикой.

Таким образом, Готшед, во многом опираясь на более ранние поэтики как в структуре, в выборе ориентиров, так и в разработке некоторых системных положений, преодолевает устаревшее восприятие подобного рода научных работ как поэтического самоучителя. Поэтика для Готшета — это не только перечисление правил поэтического творчества, особенностей того или иного жанра, но и возможность пропагандировать свои идеи и, опираясь на критические установки просветительской идеологии, философски осмысливать роль литературы и литературного творчества в современном ему обществе, указывать путь, по которому должен идти поэт, стремящийся создавать “правильные” произведения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Köster A.* Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Heidelberg, Carl Winter, 1925, S. 8.
2. *Гаспаров М.Л.* Поэтика // Словарь литературных терминов и понятий. М., 2003. Столб. 785.
3. *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспрон М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 3.
4. *Аверинцев.* и др. Ук. соч. С. 31.
5. Там же с. 31.
6. *Коопман.* Op. cit. S.63.
7. *Gottsched J.Ch.* Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen; darinnenn erstlich die allgemeinen Regeln der Poesie, hernach alle besonderen Gattungen der Gedichte abgehandelt und mit Exemheln erldutert worden? Überall aber gezeigt wird, daß das innere Wesen der Poesie in einer Nachahmung der Natur bestehe. Leipzig, 1730. S. 6. В дальнейшем, кроме специально оговоренных случаев, цитаты из «Опыта критической поэтики для немцев» приводятся по первому изданию в нашем переводе с указанием страниц в скобках.
8. *Gottsched J.Ch.* Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen. Dritte und erweiterte Verlag-Leipzig, 1751. S. 6.
9. *Шайтанов И.О.* Поэтика // История зарубежной литературы. Эпоха Возрождения: в 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 49-54
10. Подробнее о доготшедианских поэтиках см. *Rieck W. J.Ch.* Gottsched. Eine kritische Würdigung seines Werkes. Berlin, 1972, S. 143; Geshichte der Deutschen Poetik. 1. Bd., Berlin und Leipzig 1937. S. 332–351.
11. *Rieck.* Ebenda. S. 146.

«EXPERIENCE OF CRITICAL POETICS» BY I.K. GOTSHED: TRADITIONS AND INNOVATION

M.L. Skvorzova

Cultural life of the first decades of the 18th century is notable for a wild growth of interest to literary work. During that period there had been outlined tendencies developed in literature of the second half of the 18th c. It seems possible to regard I.K. Gotshed's activity as a motive power of the German literature during the specified period. He was the founder and the brightest representative of educational classicism in Germany. I.K. Gotshed's «Experience of critical poetic» overcomes an out-of-date perception of similar scientific works as the instruction to poetics. To Goshed, the poetics is not only a system of rules of poetic creativity, features of the genre, but also an opportunity to propagandize the ideas basing on critical directives of educational ideology, giving philosophical meaning to a role of literature and literary work in a contemporary society.

© 2009

Е.В. Кузнецова

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ «ПОЛЕ БИТВЫ» В СЕРДЦАХ ГЕРОЕВ РОМАНА «ИДИОТ»

Формулировка в названии статьи навеяна афористичным фрагментом из последнего романа Достоевского «Братья Карамазовы». Там Дмитрий Карамазов делится с младшим братом своим болезненным недоумением: «...иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит /.../. Тут дьявол с богом борется, а *поле битвы — сердца людей*» (Здесь и далее в цитатах курсив мой. — Е.К.)¹. Речь, таким образом, прямо заходит об «идеалах», которые живут в сердцах людей (и героев Достоевского). За этими идеалами угадываются высшие ценностные установки, которые руководят поведением людей/героев.

В поведении этом очень непросто бывает разобраться. И Достоевский задачу читателям нисколько не упрощает. Даже напротив, он остаётся в общепринятом представлении одним из самых «сложных» писателей и вполне эту репутацию оправдывает. Более того, он не забывает и специально предупреждать своего читателя об особой сложности мотивов, руководящих его персонажами. Неоднократно встречаются подобные предупреждения и в романе «Идиот». Вот, например, одно из таких предупреждений: «Не забудем, что причины действий человеческих обыкновенно бесчисленно сложнее и разнообразнее, чем мы их всегда потом объясняем, и редко определенно очерчиваются»². Однако если

писатель и в самом деле любит «загадки загадывать», то всё-таки в поведении и в судьбах его персонажей, конечно, выражается жизненная логика. А эта логика во многом может проявляться в аксиологическом измерении и в соответствующей терминологии.

Как известно, изначально *аксиология* — это «философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам»³. Можно предположить, что поведение и взаимоотношения героев Достоевского удобно интерпретировать в свете аксиологической методологии, утвердившейся с недавних пор в литературоведении⁴. Для любого персонажа (за исключением, быть может, эпизодических) можно определить его так называемую «аксиологическую позицию». Она прежде всего должна пониматься как комплекс свойственных ему аксиологических ориентиров (норм, ценностей и идеалов). Сложность психологии и поведения героев Достоевского находит себе соответствие в аксиологической сложности. И дело не только в том, что по своему составу сложны у героев сами упомянутые комплексы ориентиров. Под влиянием сюжетных событий идут процессы *переоценки ценностей* в сознании и «в сердцах» персонажей (то есть на сознательном и подсознательном уровнях). Наиболее яркое выражение это находит в том, что, например, нормы, ценности и идеалы могут как бы подменять друг друга. А.П. Власкин, одним из первых изучивший это явление, прокомментировал его следующим образом: «В соотношении трех этих категорий (нормы—ценности—идеалы) есть своя динамика, и здесь начинаются сложности. Во-первых, возможны взаимопереходы и взаимоподмены. То, что вчера было труднодостижимым идеалом, — сегодня оборачивается вполне реальной ценностью, а завтра, пожалуй, может стать уже реальной нормой жизни. В этих взаимопереходах прочитываются прогрессивные перемены. Что касается взаимоподмен, то их порой трудно интерпретировать однозначно — всё зависит от точек зрения. Нормы, например, сами по себе могут оборачиваться ценностями. Войти в норму, быть нормальным — это при определенных условиях само по себе составляет ориентир и желанную цель для многих. С другой стороны, возможна обратная подмена: выработка новых ценностей, их достижение и отстаивание — часто составляет именно норму жизнедеятельности для энергичных натур. Чтобы разобраться в этих соотношениях норм и ценностей, приходится иметь в виду разные их уровни и различать ценности истинные и мнимые, постоянные и преходящие, и т.д.»⁵.

Однако можно продолжить изучение этого вопроса и предположить, что сложность и динамичность аксиологической позиции героев бывает обусловлена у Достоевского подвижными, меняющимися приоритетами. Как ложные, так и истинные идеалы, ценности или нормы могут по-разному сочетаться, вступать в конфликт друг с другом, а также меняться в своём собственном значении. Попробуем найти этому подтверждения в художественном мире романа «Идиот».

Прежде всего обратим внимание на такой значимый в этом романе ориентир, как *красота*. В нём угадываются свойства подлинного идеала. Как известно, сам Достоевский не раз утверждал необходимость идеала для человека,

и прежде всего идеала духовного. Он также верил в величие и возможности духовной красоты. Но даже такие, явно безусловные, ценностные ориентиры подвергаются в произведениях Достоевского самым серьезным испытаниям. В «Идиоте» носителем идеала писателя выступает центральный герой, князь Мышкин. Ему и приписано высказывание о том, что «красота спасёт мир», которое с тех пор стало крылатым афоризмом. Отсюда и следует, что красота при этом понимается именно как идеал, а не ценность или обычная норма. Ведь «спасти мир» от чего бы то ни было — задача очень масштабная, едва ли осуществимая в одиночку.

В романе «Идиот» идеал красоты выражен очень не просто, по-разному. Наверное, не случайно даже приведённый афоризм (о спасительности красоты) читатель узнаёт не от самого Мышкина, а в передаче другого героя, Ипполита Терентьева⁶. И нигде в романе главный герой прямо о красоте не высказывается. А когда его просят выразить мнение о лице Аглаи Епанчиной, он даже признаётся: «Красоту трудно судить; я еще не приготовился. Красота — загадка»⁷.

Как показано в романе, «загадочность» красоты связана с её очень разными признаками, а также с разным её возможным воздействием на людей и даже на окружающий мир. Ипполит Терентьев, когда передал слова Мышкина, не случайно задал уточняющий вопрос: «Какая красота спасет мир?». То есть она, скорее всего, бывает разная. И если одна красота способна спасти мир или человека, то другая, быть может, способна и погубить. Тот факт, что она по-разному в романе выражается, проиллюстрируем на цитатах.

Если Мышкин избегает прямо «судить красоту» (то есть, скорее всего, «судить о красоте»), то сам автор, во-первых, раскрывает читателю в ремарках особенности восприятия героем красоты. Например, вот какое впечатление оказывает на Мышкина портрет Настасьи Филипповны: «Это необыкновенное по своей красоте и еще по чему-то лицо сильнее еще поразило его теперь. Как будто необъятная гордость и презрение, почти ненависть, были в этом лице, и в то же самое время что-то доверчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали как будто даже какое-то сострадание при взгляде на эти черты. Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз; странная красота!»⁸. А еще раньше сам герой делится впечатлением от этого же портрета в таких словах, избегая самого слова «красота»: «Это гордое лицо, ужасно гордое, и вот не знаю, добра ли она? Ах, кабы добра! Всё было бы спасено!»⁹.

Во-вторых, генеральша Епанчина, рассматривая тот же портрет, всё-таки вынуждает Мышкина к признанию: «— Так вы такую-то красоту цените? — обратилась она вдруг к князю.

— Да... такую... — отвечал князь с некоторым усилием.

— То есть именно такую?

— Именно такую.

— За что?

— В этом лице... страдания много... — проговорил князь как бы невольно, как бы сам с собою говоря, а не на вопрос отвечая»¹⁰.

Эти цитаты позволяют кое-что уточнить в понимании возможностей красоты как идеала в мире Достоевского. Прежде всего обратим внимание на то, что

поразившая Мышкина красота героини передана через сочетание контрастных признаков — гордости и страдания. Сам герой при этом почти непроизвольно высказывает своё пожелание: «Ах, кабы добра! Всё было бы спасено!». Конечно, едва ли при этом имеется в виду, что «мир будет спасен» такой красотой. Здесь Мышкин подразумевает судьбу самой героини и предвидит возможность её гибели. А что прошедшая через унижительные страдания гордость способна быть разрушительным началом — это герои Достоевского хорошо знают по своему опыту. Например, в предыдущем романе, «Преступление и наказание», это показано на примере Раскольникова, образ которого, конечно, отличается своеобразной духовной красотой. В то же время, согласно реплике Мышкина (за которой угадывается мнение Достоевского), остаётся возможность — преобразить драматичный контраст гордости и страдания началом добра. Только тогда «всё было бы спасено». И это также нам известно по опыту из предыдущего романа (пример Сони Мармеладовой, её воздействие на Раскольникова).

Но мы продолжим наблюдения над судьбой идеала в романе «Идиот». Красоту Настасьи Филипповны невольно признают все. И примечательно, что для всех эта красота не ограничивается внешними чертами, их привлекательностью. Влюбленный в героиню Рогожин восхищается прежде всего её поведением, в котором выражается оригинальность и масштабность всех личных качеств. Но и другие персонажи, настроенные к ней по разным причинам недоверчиво или даже враждебно, как правило, признают активную выразительность такой красоты, испытывая на себе её воздействие. Показательный пример находим уже близко к финальной развязке, в сцене несостоявшегося венчания Настасьи Филипповны и князя Мышкина, когда она одним своим видом «победила» враждебно настроенную толпу зевак:

«— Экая красавица! — кричали в толпе.

— Не она первая, не она и последняя!

— Венцом все прикрывается, дураки!

— Нет, вы найдите-ка такую раскрасавицу, ура! — кричали ближайшие.

— Княгиня! За такую княгиню я бы душу продал! — закричал какой-то канцелярист. — «Ценою жизни ночь мою!..»

Настасья Филипповна вышла действительно бледная как платок; но большие черные глаза ее сверкали на толпу как раскаленные угли; этого-то взгляда толпа и не вынесла; негодование обратилось в восторженные крики¹¹.

Но если вернуться к началу сюжета, то находим ещё более примечательную оценку красоты Настасьи Филипповны. Аделаида Епанчина, рассматривая всё тот же её портрет (который поразил Мышкина), высказывает о ней своё мнение и при этом как бы дополняет князя: «— Такая красота — сила, — горячо сказала Аделаида, — с такою красотой можно мир перевернуть!»¹². Здесь опять угадывается масштабы воздействия подобной красоты на целый мир. «Мир спасти» или «мир перевернуть» будто бы способна красота. И эти два варианта не обязательно противоречат друг другу, потому что второй из них носит неоднозначный характер. Ведь можно «перевернуть мир» к лучшему, и скорее всего, Аделаида Епанчина имеет в виду именно это. Но возможно и другое понимание, в духе всё того же Раскольникова («...взять всё за хвост и стряхнуть к чёрту»¹³. Очевидно, всё зависит именно от сочетания красоты с разными началами чело-

веческой природы или характера. В этих сочетаниях рождаются инстинкты, которые движут человеческими поступками. А уже эти последние могут носить характер «спасительный» или, напротив, «губительный» для самого героя, для окружающих и даже для целого мира.

В начале статьи мы уже обратили внимание на яркое высказывание Дмитрия Карамазова. Теперь уместно ещё раз обратиться к нему и восстановить сокращённый фрагмент, касающийся именно *красоты*: «Красота — это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог создал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут...»¹⁴. В романе «Идиот» показана именно подобная «загадочная» красота. Можно ли её всё-таки разгадать?

Мы уже заметили, что Мышкина красота Настасьи Филипповны покорила выражением в ней гордости и страдания. Это не признаки красоты самой по себе, потому что как «гордиться», так и «страдать» может любой человек. В романе «Идиот» это показано на примере многих несимпатичных персонажей (например, Гани Иволгина). В случае с Настасьей Филипповной речь идёт о началах гордости и страдания, которые порождены её драматичной судьбой и наложили свой отпечаток как на её характер, так и на внешность. Мышкин страстно желает ей пропитаться и другим началом — добром. Оно может примирить гордость со страданием, поможет простить виновников её участи и будет способствовать к перемене этой участи. Таким образом, за этим пожеланием Мышкина («Эх, кабы добра!») угадывается ещё одно начало, такое же масштабное, как гордость или страдание, но более важное в глазах Достоевского. Это начало — *смирение*.

Ни гордость, ни страдание — не могут быть *идеалами* для человека уже потому, что оба эти состояния вполне достижимы для каждого. Оба они могут носить характер другого аксиологического ориентира — *нормы поведения*. Кроме того, второе начало — страдание — может обернуться и подлинной *ценностью*. Она носит христианский характер. В романе «Преступление и наказание» «безвинное страдание принять» (то есть пострадать за другого) решил маляр Миколка, и последовать его примеру призывают Раскольникова следователь Порфирий Петрович и Соня Мармеладова. А в последнем романе Достоевского этот же путь избирает Дмитрий Карамазов: «Никогда, никогда не поднялся бы я сам собой! Но гром грянул. Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, *пострадать хочу и страданием очищусь!*»¹⁵.

Если в приведённых примерах страдание является ценностью (которой нелегко достичь), то для Настасьи Филипповны в «Идиоте» это *норма* самочувствия, что пронизательно угадывает Мышкин и никогда не упускает из виду, не обманываясь легкомысленным поведением героини. Её страдание, в сочетании с природной гордостью, оборачивается разрушительной силой. Живительным, примиряющим началом могла послужить доброта, в которой выразилось бы *смирение*. Это последнее начало, как мы уже заметили, является настолько масштабным, что может как бы «погасить» любую гордость, компенсировать любое страдание. Именно смирение как конечная цель угадывается и в стремлении к страданию уже упомянутых героев — маляра Миколки, Раскольникова, Дмитрия Карамазова. Но если страдание — достижимая цель и потому может

пониматься как подлинная ценность, то подлинное смирение достижимо далеко не для всех и не всегда. Например, Дмитрию Карамазову оно оказалось не по силам (ведь он после своего решения «пострадать» всё-таки задумывает побег). Также и Раскольников по-настоящему не смирился ни на суде, ни на каторге. Иными словами, смирение в художественном мире Достоевского выступает в статусе подлинного *идеала*.

Здесь уместно вспомнить знаменитый призыв Достоевского из его Пушкинской речи: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость» (26, с. 139). А в «Братьях Карамазовых» писатель воплотил в поучениях старца Зосимы свою мысль о возможностях смирения: «Пред иною мыслью станешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: «взять ли силой, али смиренною любовью?» Всегда решай: «возьму смиренною любовью». Решишь-ся так раз навсегда, и *весь мир покорить возможешь. Смирение любовное — страшная сила, из всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего*¹⁶. Это очень напоминает афоризм о том, что «красота спасёт мир». Теперь ясно, что подразумевалась у Достоевского в «Идиоте» красота не *гордая*, а именно *смиренная*. То есть имеется в виду органичное сочетание двух идеалов, при котором они окрашивают друг друга своими признаками, так что один выражается через другой: *красота* предстаёт *смиренной*, а *смирение* оборачивается *душевной красотой*.

Смирение оказалось недоступно Настасье Филипповне, хотя она к нему искренне стремилась. Это видно из её самоотверженных попыток обеспечить счастье любимого человека, князя Мышкина, «сосватав» ему Аглаю Епанчину. Она пишет письма сопернице, и в письмах этих не похожа сама на себя. Во-первых, она подавляет свой эгоизм и пытается добровольно «отказаться» от любимого в пользу другой женщины. Во-вторых, она подавляет и свою гордость, обращаясь к сопернице с уговорами и даже с мольбами. Но этих порывов хватило ненадолго: при личном свидании с Аглаей она сорвалась и заявила свои права на Мышкина, тем самым унизив и соперницу. В конечном счёте, красота Настасьи Филипповны оказалась силой разрушительной: привела к гибели её саму и разрушила жизнь Мышкина (а попутно и отравила жизнь Аглаи Епанчиной). Идеал смирения для гордой красавицы был ясен, но оказался слишком высок для неё. То, что идеал этот всё-таки её манил, следует из её страстной влюбленности в Мышкина. Именно он является самым ярким воплощением этого самого идеала.

Большинство исследователей романа согласны в том, что «Достоевский свой идеал душевной красоты воплотил в образе» центрального героя романа «Идиот».¹⁷ Видимо, такое впечатление связано с тем, что почти в любом поступке князя Мышкина выражается смирение. Вот, например, как сам герой оценивает свои возможности: «— Есть такие идеи, есть высокие идеи, о которых я не должен начинать говорить, потому что я непременно всех насмешу /.../ У меня нет жеста приличного, чувства меры нет; у меня слова другие, а не соответственные мысли, а это унижение для этих мыслей. И потому я не имею права... к тому же я мнителен, я... я убежден, что в этом доме меня не могут обидеть и любят меня более, чем я стою, но я знаю (я ведь наверно знаю), что после двадцати лет болезни непременно должно было что-нибудь да остаться, так что нельзя не смеяться

надо мной... иногда... ведь так. В ответ на это последовала показательная реакция Аглаи, которую возмущает подобное смирение: «— Для чего вы это здесь говорите? — вдруг вскричала Аглая, — для чего вы это им говорите? Им! Им! /.../ Здесь ни одного нет, который бы стоил таких слов! — разразилась Аглая, — здесь все, все не стоят вашего мизинца, ни ума, ни сердца вашего! Вы честнее всех, благороднее всех, лучше всех, добрее всех, умнее всех! Здесь есть недостойные нагнуться и поднять платок, который вы сейчас уронили...»¹⁸.

Все оценки влюблённой в Мышкина Аглаи («Вы честнее всех, благороднее всех, лучше всех, добрее всех, умнее всех!») фактически верные, но в этом перечне, наверное, не хватает самого важного: он ещё и смиреннее всех. А этого последнего Аглая, гордая по своей природе, оценить не способна — потому в заключение своего выступления и обвиняет его: «Для чего же вы себя унижаете и ставите ниже всех? Зачем вы все в себе исковеркали, зачем в вас гордости нет?»¹⁹. Она не способна понять, что он не «ставит себя ниже всех», а напротив, по этической логике Достоевского, оказывается «выше всех» только потому, что смирение выражается в его отношении как к самому себе, так и ко всем окружающим. Мышкин смиряется даже тогда, когда предвидит роковую развязку событий. Вот, например, как он реагирует на упрёк Евгения Павловича в том, что всё-таки женится на Настасье Филипповне: «— Это, это все равно, что я женюсь, это ничего!

— Как все равно и ничего? Не пустяки же ведь и это? Вы женитесь на любимой женщине, чтобы составить ее счастье, а Аглая Ивановна это видит и знает, так как же все равно?

— Счастье? О нет! Я так только просто женюсь; она хочет да и что в том, что я женюсь: я... Ну, да это все равно! Только она непременно умерла бы»²⁰. Здесь Мышкин смиренно принимает то, что просто не в силах изменить. Он уже не надеется на счастье ни для себя, ни для Настасьи Филипповны, ни для Аглаи. Ситуация сложилась таким образом, что, по его аксиологическим приоритетам, остаётся только одно: попытаться хотя бы спасти жизнь одной женщине, даже ценой счастья другой. Это смирение «запредельное» — в том смысле, что оценить или даже понять его не способен никто из окружающих. Однако ещё один персонаж из окружения Епанчиных, князь Щ., оказывается, наверное, очень близок к истине, когда однажды заметил: «— Милый князь, /.../ рай на земле нелегко достается; а вы все-таки несколько на рай рассчитываете; рай — вещь трудная, князь, гораздо труднее, чем кажется вашему прекрасному сердцу»²¹. Верная догадка этого Щ. состоит в том, что для Мышкина взаимоотношения между людьми, полностью свободные от эгоизма и в результате самоотверженные (хотя бы только с его стороны), — это *ценности*, а пожалуй, даже и *нормы*; тогда как для остальных подобные отношения — что-то вроде недостижимого *идеала*. Если бы такие взаимоотношения были доступны всем — тогда, действительно, наступил бы «рай на земле».

Нужно еще заметить, что Мышкин демонстрирует возможность абсолютно-го смирения не только на примере собственных поступков. Он пытается это «пропагандировать». Ещё в самом начале, при знакомстве с Епанчиными, в ответ на едкую реплику Аделаиды герой признаёт: «— Вы, может, и правы, — улыбнулся князь, — я действительно, пожалуй, философ, и кто знает, может, и

в самом деле мысль имею поучать... Это может быть; право, может быть»²². На самом деле нигде в романе нет примеров прямых «поучений» со стороны Мышкина. Однако в ответ на просьбы или вопросы он с готовностью даёт советы. И эти советы, во-первых, всегда этически безупречны, а во-вторых, настолько пронизательны, что чаще всего изумляют собеседников. Так, например, за советом к нему обращается Ипполит Терентьев:

«— Ну, хорошо, ну, скажите мне сами, ну, как, по-вашему: как мне всего лучше умереть?... Чтобы вышло как можно... добродетельнее то есть? Ну говорите!

— Пройдите мимо нас и *простите нам наше счастье!* — проговорил князь тихим голосом.

— Ха-ха-ха! Так я и думал! Непременно чего-нибудь ждал в этом роде! Однако же вы... однако же вы... Ну, ну! Красноречивые люди!»²³.

Умирающий от чахотки Ипполит поражён пронизательностью Мышкина. Оказывается, князь понимает главное страдание больного юноши, который мучительно завидует: остальные могут не только просто *жить*, но и быть *счастливыми* (по сюжету романа, Ипполит безнадежно влюблён в Аглаю Епанчину). Совет князя Ипполиту — избавиться от эгоизма в собственном несчастье — означает: *смириться*. Это всё тот же этический урок, невыполнимый для всех, кроме самого князя Мышкина. Это его *ценность*, остающаяся для остальных недостижимым *идеалом*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 100. Далее тексты Ф.М.Достоевского цитируются по этому изданию, с указанием в скобках тома и страницы.
2. Достоевский. ПСС. Т. 8. С. 402.
3. Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 44.
4. См.: Свительский В.А. Герой и его оценка в русской психологической прозе 60–70-х годов XIX в.: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Воронеж, 1995. 38 с.; Петров В.Б. Художественная аксиология Михаила Булгакова. М., 2002. 349 с.; Власкин А.П. Новые возможности старой методологии // ПИФК. 1998. Вып.7. С. 193–200; он же. Аксиологические возможности в современном прочтении Пушкина // Пушкин: Альманах. Магнитогорск: МаГУ, 2002. Вып.3. С. 46–54.; Абдуллина Д.А. Художественная аксиология в автобиографической трилогии Л.Н. Толстого: дис. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2005. 212 с.
5. Власкин А.П. Аксиологические возможности в современном прочтении Пушкина. С. 206–207.
6. Достоевский. ПСС. Т. 8. С. 317.
7. Там же. Т. 8. С. 66.
8. Там же. С. 68.
9. Там же. С. 32.
10. Там же. С. 69.
11. Там же. С. 492–493.
12. Там же. С. 69.
13. Там же. Т. 6. С. 320.

14. Там же. Т. 14. С. 100.
15. Там же. С. 458.
16. Там же. С. 289.
17. *Бабович М.* Судьба добра и красоты в свете гуманизма Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1974. Т. 1. С. 105.
18. *Достоевский.* ПСС. Т. 8. С. 283.
19. Там же. С. 283.
20. Там же. С. 483.
21. Там же. С. 282.
22. Там же. С. 51.
23. Там же. С. 433.

F.M. DOSTOEVSKY «IDIOT»: AXIOLOGICAL «BATTLEFIELD» IN CHARACTERS' HEARTS

Ye.V. Kuznetzova

The behaviour of Dostoevsky's characters is interpreted through the axiological approach. There has been defined the axiological position for each character and traced the development of every other one. The position includes a complex of axiological points (standards, values, ideals). The article draws attention to interchanging of standards, values and ideals at Dostoevsky's characters. The work gives analysis of the characters' views on «beauty». Beauty is a guiding line of the highest level. There is also some analysis on understanding abilities of beauty as the ideal of Dostoevsky's artistic world. Dostoevsky as well as his characters of «Idiot» interprets mystery of beauty that can change the world and save it. The result of the analysis is the main ideal that is harmony of beauty and humility.

© 2009

Е.Г. Постникова

МИФОПОЛИТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ СОЗНАНИЯ В «БЕСАХ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Массовые политические движения — это особенность Нового времени, следствие секуляризации культуры. Если человеческая душа — это «tabula rasa», то логично искать источник любого добра и зла во внешних обстоятельствах. Свои личные проблемы и комплексы человек начинает идентифицировать с проблемами Государства и ищет их разрешения в политике. «Достаточно часто мы имеем дело с компенсирующим взаимодействием противоположностей, например, в случае внешней компенсации за оставленные без внимания внутренние потребности. Где чувствуют свою индивидуальную слабость и никчемность, появляется потребность в коллективной силе и гордости. (...) Где нет са-

моидентичности, там стремятся к идентичности с группой. Где у индивида отсутствует личная вера, а религиозным переживаниям не придается должного значения, там их место занимает участие в коллективных секулярных движениях и увлечение массовыми идеологиями.¹ Эти выводы современной аналитической психологии дают нам возможность понять, почему в «Бесах» все вовлечены в массовое политическое движение, мечтают к нему «примкнуть» и «показать свои силы»².

Практически каждый герой «Бесов» так или иначе идентифицирует себя с какой-то определенной политической идеологией и группой, представляющей ее интересы. Отец молодого поколения («бесов») Степан Трофимович Верховенский — либерал-западник 40-х годов. Его сын Петруша претендует на роль лидера радикалов-демократов, связан с Internationale и вовлекает в эту «лакейскую нелепость» даже Ставрогина, который, судя по всему, писал им программу. «Липутин — фурьерист, Верховенский — общечеловек»³. О «наших» сказано, что они «представляли собою цвет самого ярко-красного либерализма»⁴. Наконец, Шатов из-за «невозможности быть русским» тяготеет к славянофильству («Да, так как мы перековерканы до такой степени, что русскими быть не можем, то я и стал славянофилом»⁵). И даже по-должности обязанные быть консерваторами губернатор и губернаторша фон Лембке (в простонародии «Лембки») схватили «лоск новейшего необходимого либерализма»⁶.

Консерватизм, либерализм, социализм, атеизм, а еще западничество и славянофильство — всеми этими -измами и -ствами перегружен роман Ф.М. Достоевского. Это дало право литературоведам утверждать, что «Бесы» — это политический роман, да и сам автор не очень-то стремился скрыть этот факт: «Пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь...»⁷. Но речь в романе идет не только об идеологиях и политических теориях, иначе Достоевский не был бы художником. В его художественном мире реальность преломляется под взглядом того, кто на нее смотрит. Каждый герой по-своему интерпретирует действительность, обвиняя другого в ее «полнейшем, совершенном незнании»⁸. Орудием для интерпретации действительности является миф. В такой мифологизированной реальности живут и действуют герои «Бесов». Это люди секуляризированной культуры, оторванные «от почвы», от народа, следовательно, и потерявшие веру в «русского Бога», т.е. утратившие интимное чувство русской национальной мифологии. Образовавшаяся пустота должна быть чем-то заполнена. Осиротелые и «лишние», они пытаются спрятаться от собственной свободы за какую-нибудь новомодную идеологию, которая из-за их страстной веры в ее основные постулаты, превращается в «новую религию». Консерватизм, либерализм, социализм на русской почве являются не просто идеологиями, а мифополитическими системами (формами сознания).

Чтобы прояснить нашу мысль, приведем два определения. Миф политический — это архетипическая конструкция, спроецированная в сферу самоорганизации общества и народа⁹. Миф политический — это миф, хранящий в коллективной памяти народа опыт, связанный с действием институтов его самоорганизации и правления и направленный на укрепление суверенитета нации¹⁰. Современные политические мифы, как и мифы архаические, имеют такие особенности.

Во-первых, в миф безоговорочно верят его носители, миф является аксиомой (тем, что недоказуемо, недоказано и не требует доказательств). Благодаря именно этой особенности современные политические мифы становятся «новыми религиями». На эту особенность, на наш взгляд, указал Степан Трофимович Верховенский, когда заявил: «Их пленяет не реализм, а *чувствительная*, идеальная сторона социализма, так сказать, *религиозный оттенок его*, поэзия его»¹¹. Достоевский в «Бесах» показал, что современные мифы воздействуют не столько на разум (рацио), сколько на чувства (иррациональное), не на сознание, а на подсознание. Социализм для «верующих» в него — это не просто идеология, «кабинетная теория», а новая религия. На место Бога ставится теория, система. Почти религиозная вера героев «Бесов» в идею (идеологию) дает нам повод утверждать, что речь идет не столько об идеологии, сколько о политической мифологии. Петруша Верховенский прямо заявляет: «Тут, батюшка, *новая религия* идет взамен старой, оттого так много солдат и является, и дело это крупное»¹².

Во-вторых, миф — это мысль и чувство одновременно. В нем есть и смысл, и эмоция. А.В. Гулыга отмечает: «В первобытном мифологическом мышлении восприятие, переживание и волевой импульс слиты воедино (этнологи сравнивают это с поведением толпы в зрительном зале при крике «Пожар!»). Миф — это аффект, ставший поступком»¹³. Герои Достоевского способны мысль почувствовать, как Кириллов и Ставрогин («*Мысль почувствовали?*» — переговорил Кириллов. — Это хорошо. Есть много мыслей, которые всегда и которые вдруг станут новые»¹⁴. Только «прочувствованная» мысль способна стать поступком, только тогда теория реализуется на практике через ответственный поступок (самоубийство в случае Кириллова). Человек, живущий в политическом мифе, не просто «заражен» идеей, он ее глубоко чувствует, свято верит и делает все, чтобы она воплотилась в жизнь, даже если для этого нужно саму жизнь «изничтожить».

Современный политический процесс в «Бесах» Достоевский показал как столкновение трех мифополитических форм сознания: консерватизма, либерализма и социализма, причем последние две являются контрмифами по отношению к национальной мифологии. Либерализм и социализм, как их видел Достоевский, не соответствуют древнему национальному архетипу, противостоят опыту предков, культурной парадигме национального сознания.

Автор особенно подчеркивает, что деятелям вроде Петруши Верховенского, как носителям лжемифологии, важно разрушить то, что они называют «преданиями». В черновиках к «Бесам» читаем: «Год такого порядка или ближе — и все элементы к огромному русскому бунту готовы. Три губернии вспыхнут разом. Все начнут истреблять друг друга, *предания не уцелеют* (здесь курсив автора — Ф.М. Достоевского). Принцип же Нечаева, новое слово его в том, чтоб возбудить наконец бунт, но чтоб был действительный, и чем более смуты и беспорядка, крови и провала, огня и *разрушения преданий* — тем лучше»¹⁵. С этого начинается разрушение национальной мифологии. Достоевский показывает, как это делается: предания объявляются предрассудками. Любопытен в этом отношении разговор «наших». На первый взгляд, он кажется малозначимым, поверхностным. Идет спор студентки и гимназиста вроде бы «ни о чем», то и

дело мелькают выражения: «старо», «все уже знают», «мы знаем», «слишком известно», «это предрассудки»¹⁶. Причем «предрассудками», «старым вздором, давно порешенным» для нового поколения являются такие понятия, как семья, брак, отношения отцов и детей, заповеди и даже почему-то именины. На наш взгляд, все эти понятия являются базовыми составляющими любой национальной культуры и государственности. С каждым из них связаны поведенческие стереотипы. Таким образом, мы можем утверждать, что в «Бесах» дана образная картина интервенции контрмифа в старый русский миф.

Либеральная мифология разоблачается Достоевским в «Бесах», как антинациональная, подрывающая основы русской государственности. Попытаемся собрать воедино основные составляющие либерального мифа, учитывая при этом, что мы смотрим на него глазами Ф.М. Достоевского, а значит, довольно субъективно. Более того, можно даже утверждать, что Достоевский создает свой контрмиф о русском либерализме и западничестве и поступает интуитивно верно, так как миф воздействует прежде всего на бессознательное и рациональными аргументами его не опровергнуть. Миф взламывается только мифом.

В «Бесах» либерально-западническую идеологию представляют Степан Трофимович Верховенский и писатель Кармазинов. Обратим внимание на высказывания этих героев, касающиеся основ русской государственности.

Во-первых, либералы-западники не верят в Бога, а тем более в «русского Бога». У Степана Трофимовича он вызывает только «веселенькие мысли». «Русский Бог» весьма «неблагонадежен» и даже против «крестьянской реформы едва устоял» (Степан Трофимович обменивается «известного сорта веселенькими мыслями о России и «русском Боге» в особенности»¹⁷. Кармазинов заявляет: «Святая Русь менее всего на свете может дать отпор чему-нибудь. Простой народ еще держится кое-как русским богом; но русский бог, по последним сведениям, весьма неблагонадежен и даже против крестьянской реформы едва устоял»¹⁸. Заметим, кстати, что у Достоевского были все основания приписывать своим героям такие взгляды. Для сравнения приведем строчки из стихотворения П.А. Вяземского «Русский Бог». Известно, что стихотворение это было высоко оценено Герценом, вечным оппонентом которого был Ф.М. Достоевский, и дважды публиковалось в «Колоколе» и в «Полярной звезде»: «Нужно ль вам истолкованье, // Что такое русский Бог? (...) Бог грудей и (...) отвислых, // Бог лаптей и пухлых ног, // Горьких лиц и сливок кислых, // Вот он, вот он русский Бог (...) К глупым полон благодати, // К умным беспощадно строг, // Бог всего, что есть некстати, // Вот он, вот он, русский бог»¹⁹.

Во-вторых, народ русский для либералов-западников страшен, хотя они и признают, что он «еще держится кое-как русским Богом». Двойственность отношения к народу передовой части общества Достоевский подчеркивал неоднократно. Заигрывание с народом сочетается с брезгливостью, его «возводят в моду», одевают «лавровые венки» на его «вшивую» голову и в то же время боятся панически, предвидят за ним «топор». Читаем в «Бесах»: «Великий день двенадцатого февраля мы встретили *восторженно* и задолго еще начали осушать свои тосты». При этом Степан Трофимович бормочет про себя известные стихи «Идут мужики и несут *топоры*, // Что-то страшное будет». Почти накануне великого дня он стал вдруг проситься у Варвары Петровны за границу»²⁰. «Мы,

как торопливые люди, слишком поспешили с нашими мужичками, (...) мы их *ввели в моду*. И целый отдел литературы, несколько лет сряду, носился с ними как с новооткрытой драгоценностью. Мы надевали лавровые венки на их вшивые головы. *Русская деревня за тысячу лет дала нам лишь комаринского*, — утверждает герой²¹. Здесь речь идет о непродуктивности русских как нации. Он отказывает русским в способности к творчеству, тем самым отказывает им в праве быть «образом и подобием Божиим».

В третьих, либералы-западники отказывают русским в праве самоопределения как нации. Степан Трофимович утверждает: «Друзья мои — наша национальность, если и в самом деле «зародилась», как они там теперь уверяют в газетах, — то сидит еще в школе, в немецкой какой-нибудь петершуле, за немецкой книжкой и твердит свой вечный немецкий урок, а немец учитель ставит ее на колени, когда понадобится (...) По-моему, и довольно бы для России, *pour notre sainte Russe* (для нашей святой Руси). Притом же все эти всеславянства и национальности — все это слишком старо, чтобы быть новым. Национальность, если хотите, никогда не являлась у нас иначе как в виде клубной барской затеи, и вдобавок еще московской»²². Русским как нации отказано в праве на свободу и самостоятельность. А так как свобода — дар Божий, то Россия не освящена Богом, на нее не была ниспослана Благодать Отца, она всего лишь неудачный опыт.

Интересно, что при всем этом Степан Трофимович считает себя русским человеком («мы коренные русаки»), «настоящим русским» («Впрочем, я всегда осознавал себя русским... да настоящий русский и не может быть иначе, как мы с вами»)²³. Возможно, он списывает портрет России и русского с себя, идентифицирует проблемы нации со своими собственными проблемами и комплексами. Лишнее подтверждение такому предположению находим в его оправданиях: «И чего она все сердится. Все одаренные и передовые люди в России были, есть и будут всегда картежники и пьяницы, которые пьют запоем»²⁴. В этом смысле Степан Трофимович действительно «политический тип». Политический тип находит воплощение в личности, которая перемещает свои сугубо личные влечения на общественную сферу и истолковывает их в понятиях общественного блага²⁵. Либерал-идеалист списывает Россию и русских с самого себя, вот и выходит она у него инфантильной, несамостоятельной, ординарной, нетворческой, неспособной к труду приживалкой у Европы.

В современных политических движениях, как в древних архаических культурах, миф и ритуал слиты. Либерализм и западничество как мифополитические формы мышления предполагают соответственное ритуальное поведение. Ф.М. Достоевский первым из русских художников обратил внимание на феномен мифологизации массового мышления. Человек, живущий в мифе, во многом ведет себя как архаический человек. Он сориентирован на архетипические образцы, подражает культурным героям Нового времени. Так, например, для Степана Трофимовича «...оказалось возможным простоять всю свою жизнь, более двадцати лет, так сказать, «воплощенной укоризной» перед отчизной, по выражению поэта: «Воплощенной Укоризной // Ты стоял перед отчизной, // *Либерал — идеалист*»²⁶. В данном случае «либерал-идеалист» — это образ для подражания, своего рода героический архетип. (Следует особо оговорить, что

здесь понятие «архетип» мы употребляем не в том смысле, который вкладывал в него К. Г. Юнг, а как синоним к «образцам для подражания» и «парадигмам», следуя в этом за Мирча Элиаде.) В «подражательстве» Степана Трофимовича проявляется архетипичность его поведения.

Как показывает Достоевский, имена активно действовавших когда-то Героев являются почти сакральными для подражающих им либералов 40-х годов. Эти имена произносятся шепотом, их окружает тайна, на них наложено «табу». А сами герои (в романе идет перечисление имен: Герцен, Чаадаев, Белинский, Грановский) становятся своего рода мифологическими образцами для подражания. Степан Трофимович, рассуждая о Белинском с братией, восклицает: «*вот были люди!* Сумели же они *любить свой народ*, сумели же и *пострадать* за него, сумели же *пожертвовать* для него всем и сумели в то же время не сходиться с ним, когда надо, не потворствовать ему в известных понятиях. Не мог же в самом деле Белинский *искать спасения* в постном масле или в редьке с горохом!...»²⁷. Здесь Белинский выступает в роли мифического героя, первочеловека («были люди» — сакральное прошлое), жертвующего себя народу-племени, народу-идолу. Жизнь и смерть Белинского выглядят как жертвоприношение. Великий критик приходит в мир, чтобы принести в него Новость, которая позднее становится Нормой (функция мифологического героя).

Кумиры поколения 40-х странным образом напоминают мифических героев: только они когда-то активно действовали, совершали поступки, творили новую норму. Их же последователи «вынуждены» прозябать в бездействии, отказываясь от риска совершать поступки из страха быть наказанными, сосланными, арестованными. В них чувствуется некая зачарованность свободными и спонтанными действиями «первых» героев.

Жизнеописание Героев Нового времени становится руководством к действию, образцом поведения и для «либерала-идеалиста» Степана Трофимовича. Жить для Степана Трофимовича значит подражать мифологической, установленной «героями» схеме: Написать вольнодумное произведение (поэма, написанная по модному канону: «но тогда ... в этом роде часто пописывали»), в котором бы проводилась какая-нибудь «высшая мысль»; быть изгнанным (изгнание героя с кафедры); иметь врагов (в данном случае ими становятся славянофилы: «Диссертация эта ловко и больно уколола тогдашних славянофилов и разом доставила ему между ними многочисленных и разъяренных врагов»; быть сосланным (Скворешники для Степана Трофимовича); жить под угрозой наказания (страх перед арестом Степана Трофимовича).

В том, как описывает Достоевский явление героепоклонства, проявилась громадная интуиция художника, надвременной характер его мировосприятия. Современная наука, занимаясь изучением мифотворчества, признала тот факт, что герой древнего мифа для архаического человека являлся своего рода образцом для подражания. Действовавший во время «оно», он единственный надеялся активной творческой энергией, правом на рискованный поступок, на установление закона, нормы. Жизнь же простого человека сводилась к ритмизованному, циклическому повторению действий героя, прадействий. В этом смысле мы можем утверждать, что большинство героев «Бесов», не способных на рискованный поступок, — люди архаические.

Итак, либерализм как мифополитическая форма мышления, как его понимал и показал в «Бесах» Ф.М. Достоевский, включает в себя следующие моменты: безверие («оплевывание» православия, «русского Бога»), антинародность, антинациональность, поклонение Западу в ущерб России, то есть носит антирусский характер. По сути дела, это попытка духовного самоопределения без Бога. Своего Бога либералы-идеалисты нашли в Западе. Достоевский представляет не столько либеральный миф, сколько антирусский контрмиф. О действительных составляющих либеральной идеологии в «Бесах» не сказано почти ничего или сказано очень мало. Случайно появляются популярные и ныне клише: «общечеловеческие ценности», «права человека», но и они подаются в ироническом ключе. Вспомним сцену, как несчастный Степан Трофимович после того, как его «описали», идет к Лембке, хотя страшно боится, что его «высекут»: «Я к Лембке. Черг, я должен. Я обязан. Это долг. Я гражданин и человек, а не щепка, я имею права, я хочу моих прав... Я двадцать лет не требовал моих прав, я всю жизнь преступно забывал о них...но теперь я потребую»²⁸.

В 1832 г. Уваров в пояснениях к отчету об инспекции Московского университета сформулировал свою знаменитую триаду — формулу русской культуры («православие, самодержавие, народность»). По мысли Ф.М. Достоевского, либералы 40-х отказались как минимум от двух составляющих этой формулы: православия и народности. Их духовным «детям», поколению радикальной демократии 60-х, осталось сделать последний шаг, отказаться от третьей составляющей — самодержавия, расшатать основы русской государственности.

Социализм, которым бредит молодое поколение «наших», является еще одной мифополитической формой сознания. Социализм не просто «слишком великая мысль», а «новая религия». Дети своих отцов, молодые радикалы тоже являются атеистами, всегда рады «рассассировать Бога» («Об атеизме говорили и, уж разумеется, Бога рассассировали. Рады, визжат. Кстати, Шатов уверяет, что если в России бунт начинать, то чтобы непременно начать с атеизма»²⁹). Развивая до логического конца мысли предыдущего поколения либералов 40-х, они отвергают само существование национальной культуры, а содержание национальной истории готовы стереть ради истории без границ. Так, например, Нечаев «не признает различий в национальностях и уверяет, что все происходит по одному закону. В России он не видит никакой особенности от Европы. К индивидуальности русского характера относится в высшей степени невнимательно и едва отвечает»³⁰. Позднее В. Ленин в 1913 г. отвергнет само существование понятия национальной культуры как буржуазного обмана, распространяемого Черной сотней и поповщиной. Национальная культура — это культура помещиков, духовенства и буржуазии. Культура масс будет интернациональной.

Развенчивая мифы социализма, Достоевский предрекает, что лозунг «свобода, равенство, братство» очень скоро обернется «равенством, завистью и пищеварением», «рай на земле» обернется «райским стадом», а «безграничная свобода» — «безграничным деспотизмом»³¹. Формула «всем равные права» в переводе с «общечеловеческого» на человеческий язык означает «все одинаковые бездари» («Цицерону отрезается язык, Копернику выкалываются глаза, Шекспир побивается камнями — вот шигалевщина! Рабы должны быть равны (...)

Мы всякого гения потушим в младенчестве»³². Кроме того, Достоевский «опрокидывает» и такую важнейшую мифологему социализма, как материальное равенство всех членов общества: «... Почему это все эти отчаянные социалисты и коммунисты такие невероятные скряги, приобретатели, собственники, и даже так, что чем больше он социалист, чем дальше пошел, тем сильнее собственник...почему это?»³³.

В прокламациях, которыми проповедники будущей мировой гармонии наводнили Россию, звучит не просто призыв к свержению существующего строя, они заклинают стихии, призывая на смену Космосу Хаос: «Запирайте скорее церкви, уничтожайте Бога, нарушайте браки, уничтожайте права наследства, берите ножи». В «смутное время» революционно настроенное молодое поколение держится «новейшего принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей»³⁴. Даже «государственные умы» предчувствуют «падение Вавилона», и хотя утверждают, что «у нас в России и рушиться нечему, сравнительно говоря. Упадут у нас не камни, а все расплывется в грязь», но уже бегут, как «крысы с корабля»³⁵.

Все заражено жаждой обновления, ждет прихода «новой жизни», «нового человека» («Тогда новая жизнь, новый человек, все новое»)³⁶. В черновиках к «Бесам» есть запись: «Нечаев: Мы особенные, мы *новые люди*, не кричите, пожалуйста, все это старые больные нервы, бабий плач и к тому же небезопасно»³⁷. Радикальное движение актуализирует и использует в своих целях архетип обновления. Древние мифологии признают закон круговорота жизненных сил в природе: на смену жизни приходит смерть, смерть побеждается жизнью. Каждое новое поколение убивает, отрицает старое, одряхлевшее. Колос и семя — символ этого вечного коловращения. Жертвоприношение России, которое планирует Петруша, должно обновить, оплодотворить мир, осеменить землю, дать ей новые силы. Но претензию «бесов» объявить себя новым племенем, новыми людьми Достоевский разоблачает как самозванство. Стать культурным героем Нового мира, Первопредком, остаться в памяти поколений «новых людей» — мечта самозванца-беса. В черновиках к «Бесам» находим: «Нечаев страшно самолюбив, но как младенец (Ливанов): «Мое имя не умрет века, мои прокламации — история, моя брошюра проживет столько же, сколько проживет мир»³⁸.

Мифологический способ мышления, жизнь по героическим архетипам и попытка самомифологизации характерна не только для либералов-западников (Степана Трофимовича), но и для молодого поколения «наших». В этом отношении любопытно стихотворение «Светлая личность», авторство которого в романе приписывается Герцену и которое является пародией на стихотворение Огарева «Студент». «Светлая личность» — это образ жизни и образец для подражания. Каждая строчка этого стихотворения представляет собой не только определенный этап в жизни «студента», но и является своего рода мифологемой (осколком текстового мифа), содержащей важнейшую составляющую архетипического поведения Героя Нового времени, революционно настроенного демократа-разночинца 60-х годов. Основными составляющими мифа о герое 60-х (Вожде) являются: плебейское происхождение («Он незнатной был породы»); герой выходит из народной среды («Он возрос среди народа»); Он гонимый, страдалец («Но гонимый местью Царской, // злобной завистью боярской,

// Он обрек себя страданию, // Казням, пыткам, истязанию»; он занят «пропагандой идей» («И пошел вещать народу // Братство, равенство, свободу»); он эмигрант, вынужден эмигрировать, чтобы вернуться и поднять восстание («И, восстание начиная, // Он бежал в чужие края // Из царева каземата, // От кнута, щипцов и ката»); народ ждет его появления, чтобы начать революцию («А народ, восстать готовый из-под участи суровой, // От Смоленска до Ташкента // С нетерпением ждал студента»); народ готов под руководством Вождя свергнуть Царя, уничтожить Церковь и Семью («ждал его он поголовно, // Чтоб идти беспрекословно // Порешить вконец боярство, // Порешить совсем и царство, // Сделать общими именья // И предать навеки мщению // Церкви, браки и семейство — // Мира старого злодейство!»³⁹).

В стихотворении Огарева «Студент», которое было опубликовано в «Правительственном вестнике» №163 за 1871 г. в материалах по делу убийства студента Иванова, есть все составляющие данного мифа: и бедная доля («Он родился в бедной доле // Он учился в бедной школе»), и «преданность народу» («В жизни стала год от году // Крепче преданность народу»), и изгнанничество («Но гонимый мстостью царской // И боязнию боярской»), и призыв к восстанию («Он пустился на скитанье, // На народное воззвание, //кликнуть клич по всем крестьянам // От Востока до Заката: // «Собирайтесь дружным станом, // Станьте смело брат за брата»).

Появление в «Бесах» стихотворения «Светлая личность» не случайно, не является просто злой шуткой автора, пародией на демократическую прессу. Достоевский здесь обратил внимание на важное явление в общественной жизни России. Новая мифология паразитировала на житийном каноне. Стихотворения, посвященные героям Нового времени, являлись великолепным средством пропаганды. Воздействуя на коллективное бессознательное массы, они не только множили мифы, но и гипнотизировали, заволакивали публику, заставляя подражать растиражированным героям.

Так, например, такая черта нового героического мифа, как «незнатность породы» («Он незнатной был породы»), является демократическим вариантом сюжетной структуры житий святых — рождения от благочестивых родителей. Благочестие заключается в незнатности, даже плебействе. Некрасов в стихотворении «В.Г. Белинский» пропагандирует: «Родился он почти плебеем», и дальше совсем уж страшно «И он пришел, плебей безвестный! // Не пощадил он ни льстецов, // Ни подлецов, ни идиотов, // Ни в маске жарких патриотов»⁴⁰. Только мифология Просвящения, мифология секуляризованной культуры объявила незнатность нормой для Героя, Спасителя нации, претендующего на роль Сверхчеловека. Сумароковский Пармен в трагедии «Димитрий Самозванец» наставляет Самозванца: «Когда тебя судьба на трон такой взвела, // *He род*, но царские потребны нам дела. // Когда б не царствовал в России ты злонравно, Димитрий ты иль нет, сие народу равно»⁴¹. В русской национальной традиции Царь-Батюшка — фигура сакральная, княжество священо, а вот Герои, претендующие на власть не по роду, именовались самозванцами. В Пушкинском «Борисе Годунове» незнатностью породы отличается не только Гришка Отрепьев, но и сам Борис («Родом он незнатен...», «Вчерашний раб, татарин, зять Малюты»)⁴². Борис у Пушкина тоже является самозванцем, потому что, будучи

детоубийцей, претендует на роль царя православной Руси, царя, которого даже голос должен быть «как звон святой».

Так мы выходим на тему самозванства. Пародируя демократический миф в «Светлой личности», Достоевский его одновременно и разоблачает, подключая архетипы «самозванства» и «смуты». Ничего не меняя в искусственно созданном демократическом каноне, писатель перекодирует миф. Героические подвиги «студента» странным образом повторяют злоключения Гришки Отрепьева. Сходство не только в происхождении, но и в претензии на роль «мирского и божьего суда» («И не уйдешь ты от суда мирского // Как не уйдешь от божьего суда») ⁴³, в позе страдальца («Он обрек себя страданию»), в бегстве за границу («И, восстанье начиная, // он бежал в чужие края»).

Восстанием руководят из-за границы. В какой-то момент и Гришка Отрепьев, и «студент» ведут себя как эмигранты, а эмиграция очень неоднозначно оценивалась на Руси. Размышляя над феноменом русской эмиграции, А. Безансон пишет: «Эмигрировать! Нарушить одно из самых древних и прочных русских табу! Послы пересекали границу, лишь совершив множество обрядов, которые давали почувствовать сакральный характер этой разделительной линии веры и власти. (...) Отношения с государством инфантильны еще и потому, что покинуть государство не разрешается. Безусловное осуждение князя Курбского и царевича Алексея Петровича за то, что осмелились оказаться вне досягаемости государственной власти, определяет кровавый статус эмиграции» ⁴⁴. Эмиграция воспринималась как предательство отца и матери, Матушки Руси и Батюшки-Царя. Возвращение же при поддержке иностранцев с целью свержения законной власти «мечем и огнем» воспринималось как символическое отце и матереубийство. Это еще понимает Дмитрий-самозванец («Кровь русская, о Курбский, потечет! // Вы за царя подъяли меч, вы чисты. // Я ж вас веду на братьев; Я Литву // Позвал на Русь, я в красную Москву // Кажу врагам заветную дорогу...» ⁴⁵, но почему-то уже совсем не понимает Студент-самозванец. Подключая архетип «смуты» к мифу русской радикальной демократии, Достоевский словно «взрывает» его изнутри. Сквозь героический облик «Светлой личности» начинают просвечивать черты Гришки Отрепьева, которому рано или поздно народ прокричит: «Гришка От-репьев, а-на-фе-ма!».

Итак, мы увидели, что социализм развенчивается Достоевским как контрмиф, а его пропагандисты как «мошенники». Что же касается третьей мифопоэтической формы сознания — консерватизма, то в «Бесах» ее труднее всего обнаружить. Провинциальный город показан Достоевским в «Бесах» уже зараженным контрмифом. Носителем национальной мифологии является народ, который, по верному замечанию Кармазинова, «кое-как еще держится русским Богом». Образованная же часть общества (национальная элита) только иногда смутно припоминает что-то очень важное, какие-то основы Традиции. В романе рассказывается об одном генерале, который на вечере в Петербурге у Варвары Петровны вступил в спор по поводу атеизма, за что немедленно получил прозвище: «генерал» («Вы, стало быть, генерал, если так говорите»). Хроникер продолжает: «Иван Иванович вспылil чрезвычайно: «Да, сударь, я генерал, и генерал-лейтенант, и служил государю моему, а ты, сударь, мальчишка и безбожник!». Произошел скандал непозволительный. На другой день случай был

обличен в печати, и начала собираться коллективная подписка против «безобразного поступка» Варвары Петровны, не захотевшей тотчас прогнать генерала»⁴⁶. Аналогичная история повторяется уже в городе, когда Петруша Верховенский обсуждает вопросы атеизма с офицерами, и только один капитан заявляет: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан»⁴⁷. В сознании этих людей еще жив русский миф, согласно которому Богом и царем Русь сильна. Царь — живой образ Бога, подобно тому, как православная империя — живой образ мира небесного⁴⁸. И когда выпадает хоть одна составляющая этой иерархии, рушится мир.

На наш взгляд, сам Достоевский тяготел к консерватизму. Современный исследователь А. Кольев пишет: «Внешняя слабость консервативных идей в России обусловлена спецификой самого консерватизма. Консервативное сознание не предрасположено к теоритизированию, воспринимая Традицию скорее как часть мирового порядка, который реализован и будет реализован. Консервативный миф резко ограничивает возможности построения утопий. (...) Можно сказать, что консерватизм проявляет себя в политике только тогда и только тогда создает собственную доктрину, когда движение иных политических сил затрагивает Традицию, выдвигая аргументы против нее»⁴⁹. Достоевский очень чутко улавливал процессы, происходящие в коллективном бессознательном народа. Как личную трагедию он воспринимал разрушение национальной Традиции и наступление контрмифа. В «Дневнике писателя» он предпринял попытку ремифологизации национальной идеи. Хотя, конечно, Федор Михайлович не совсем вписывался в круг лиц, гордо именовавших себя консерваторами, относился к ним весьма скептически. Личности такого масштаба, как Федор Михайлович Достоевский, принципиально неместимы ни в какие -измы и -иствы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Одайник В.* Психология политики. Политические и социальные идеи К.Г. Юнга. СПб., 1996. С. 75–76.
2. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 30 т. Л., 1972–1990. Т.10. С.20.
3. Там же. Т.10. С. 177.
4. Там же. Т.10. С. 302.
5. Там же. Т.11. С.295
6. Там же. Т.10. С. 241.
7. Там же. Т.11. С. 112.
8. Там же. Т.10. С. 331.
9. *Кольев А.* Политическая мифология. М., 2003. С. 75.
10. *Полосин В.* Миф. Религия. Государство. М., 1999. С.169.
11. Достоевский Ф.М. Т.10. С. 63.
12. Там же. Т. 10, С. 315.
13. *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 30.
14. *Достоевский Ф.М.* Т.10. С. 187.
15. Там же. Т.11. С. 278.
16. Там же. Т.10. С. 305–306.
17. Там же. Т.10. С. 30.
18. Там же. Т.10. С. 287.

19. *Вяземский П.А.* Русский Бог // Русская поэзия XIX века. М., 1974. С. 316.
20. *Достоевский Ф.М.* Т.10. С. 31.
21. Там же. Т.10. С. 31.
22. Там же. Т.10. С. 32.
23. Там же. Т.10. С. 172.
24. Там же. Т.10. С. 53.
25. *Одайник В.* Психология политики. Политические и социальные идеи К.Г. Юнга. СПб., 1996. С. 115.
26. *Достоевский Ф.М.* Т. 10. С.11.
27. Там же. Т.10. С.33.
28. Там же. Т.10. С. 334.
29. Там же. Т.10. С. 180.
30. Там же. Т.11. С. 232.
31. Там же. Т.10. С. 311-312.
32. Там же. Т.10. С. 322-323.
33. Там же. Т.10. С. 64.
34. Там же. Т.10. С. 77.
35. Там же. Т.10, С. 287, 289.
36. Там же. Т.10. С. 93.
37. Там же. Т.11. С. 138.
38. Там же. Т.11. С. 150.
39. Там же. Т.10. С. 273.
40. *Некрасов Н.А.* Белинский // Собр. соч.: в 8 т. М., 1965. Т.1. С. 195.
41. *Сумароков А.П.* Димитрий Самозванец // Драматические сочинения. Л., 1990. С. 253.
42. *Пушкин А.С.* Борис Годунов // Собр. соч.: в 10 т. М., 1960. Т.4. С. 207.
43. Там же. С. 222.
44. *Безансон Ален.* Убиенный царевич: Русская культура и национальное сознание: закон и его нарушение / Пер. с франц. М. Антыпко, М. Розанова и Н. Рудницкой. М., 1999. С. 106.
45. *Пушкин.* Борис Годунов. С. 267.
46. *Достоевский Ф.М.* Т.10. С. 23.
47. Там же. Т. 10. С. 180.
48. *Безансон.* Убиенный царевич. С. 66.
49. *Кольев А.* Политическая мифология. М., 2003. С. 66.

F.M DOSTOYEVSKY NOVEL «THE DEMONS»: MYTHOLOGICAL FORMS
OF CONSCIOUSNESS

E.G. Postnikova

This article proves that Dostoyevsky was the first Russian thinker who focused his attention to the phenomenon of «archaization» («mythologisation») of public mind under social crises. The author draws attention to the peculiarities of a ritual behaviour of characters living within the myth. The author shows the way Dostoyevsky mocks and re-encodes the democratic myth in the poem «Bright person», associating it with the archetype of «distemper» and «false royalty».

© 2009

В.С. Севастьянова

ОБРАЗ НЕ-БЫТИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ АНДРЕЯ БЕЛОГО (1899–1922)

Среди русских художников начала XX века, поднимавших в своем творчестве проблему не-бытия, Андрей Белый занимал особое место. И потому, что для него, «не сумевшего выстроить незримую, но необходимую для всякого творчества мысленную преграду между собой и окружающим миром», вопрос о том «быть или не быть человечеству», являлся не умозрительным, отвлеченным, но абсолютно «реальным».¹ И потому, что он, в полной мере отразив искания своей эпохи, первым, а по существу, и единственным среди современников создает полноценные концепции не-бытия: мировоззренческую, опирающуюся на наиболее значимые для него философские и религиозные доктрины, и художественную, последовательно разворачивающуюся в образах и мотивах литературных текстов.

Безусловно, наличие двух равнозначных и параллельно творимых систем не может не осложнять труд исследователя. Ведь, анализируя произведения Белого, приходится постоянно иметь в виду самый широкий контекст имен мыслителей различных эпох: от Платона до Владимира Соловьева. Однако прослеживая взаимосвязи построений художника с многочисленными философскими учениями, задействованными в его программных работах, мы обнаруживаем «ключи» к адекватному прочтению лирических и прозаических текстов; получаем возможность пересмотреть устоявшийся взгляд на его творчество как на явление, хотя и обладающее «зарядом гениальности», но аморфное, нецельное, алогичное и потому неподдающееся по большей части рациональному объяснению.

Первым ярким примером такого взаимодействия стала «Предсимфония» (1899), известная до последнего времени только по черновикам Белого и потому редко попадавшая в поле зрения исследователей, которым, впрочем, место этого произведения в творческом наследии поэта видится вполне определенным. Как правило, ученых привлекают связи «Предсимфонии» с признанными мировоззренческими ориентирами поэта — с текстами библейских книг, с философией и поэзией Вл. Соловьева. Так, А. Лавров однозначно считает, что «мистико-апокалипсическое сознание Белого находит прочную опору в христианских идеях и образах, которые раскрываются для него прежде всего как символический язык, позволяющий истолковать то или иное событие внешней или внутренней жизни как священное предзнаменование»; что ветхозаветные и апокалипсические мотивы позволяют поэту передавать наиболее значимые для него в то время темы райского блаженства, искушения, наваждения, греха, искупления, томления по запредельному.²

Безусловно, исследователь прав, и родство раннего литературного опыта Белого с библейским текстом очевидно. Его не скрывает сам автор, придавая своим построениям форму, вызывающую ассоциации даже с внешним обликом книг Ветхого и Нового Заветов. Кроме того, духу Откровения Иоанна Богосло-

ва он следует уже в первых строках «Предсимфонии», где обнаруживаются более чем убедительные переклички с первой главой «Апокалипсиса». Подобно самому Иоанну, герой Белого ощущает себя «осиянным и пророчествующим»: «Слышу Англов Горних. В блеске месячном святых созерцаю... ..И я с богом моим... И надо мной Дух Вечности. И мне страшно в блаженстве моем. И Бог говорит: «Будь зеркалом моим»³ (сравним: «Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу...» 1; 10). В его уста автором вкладываются слова искренней веры: «Не имею иного наставника, ни поводыря, кроме Тебя!.. Луч света пал на меня» (Симфонии, 422). А также предупреждение о грядущей катастрофе («...из грозового облака сверкнет стрела Божия, меч Божий»).

Однако, продолжая сопоставления, мы обнаруживаем, что приведенными фрагментами близость двух текстов исчерпывается, поскольку сама катастрофа, свершающаяся в художественном мире «Предсимфонии», оказывается достаточно специфической. В «Апокалипсисе» речь идет, как известно, об уничтожении мира, лежащего во грехе, о рождении нового *бытия* («И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет...»). У Белого же на переднем плане оказывается вовсе не уничтожение зла и не обновление мира. Уже в первых главах «Предсимфонии» мы можем наблюдать последовательное изъятие бытия из творимой автором художественной вселенной.

Началом этого процесса становится устранение бытия Абсолютного: «Бог задержался тучей. Ни ангела на небе. Ни звездочки. Иногда вспыхнет огонек и погаснет. Это Святой мелькнет и погибнет» (Симфонии, 426). Далее же отсутствие Бога дополняется необратимым изменением мира, которое имеет совершенно иную, нежели перемены «Апокалипсиса», природу: «И север, великий Север пошел... Потухли пожары. Лежал холодный отблеск... Льды плывут угрожая, сверкая; льды плывут, как равнины гладкие, как башни великие... Синие тучи в вечерней печали застыли. И холодно, больно...» (Симфонии, 426). Ведь «застывание» мира напрямую связывается художником с его *не-бытием*: «...И не было в очах моих настоящего... О, нет ничего настоящего... Мир — кошмар. Застыть — значит не быть. Значит в кошмаре не быть» (Симфонии, 425).

Об особом значении для автора идеи замещения бытия мира его не-бытием говорит также и та примечательная трансформация, которую в «Предсимфонии» претерпевают образы Ветхого Завета. Библейский текст гласит:

В начале сотворил Бог небо и землю.

Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою.

И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.

И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы
(Книга Бытия, 1 — 4)

В созданном Белым художественном пространстве протекает, по сути дела, обратный процесс, приводящий к исчезновению как «духа», так и «света», к опустошению земли: «Дух отлетел от земли. Она стала бесплодна... Никогда не проглянет солнце» (Симфонии, 425).

Если в «Книге Бытия» апофеозом творения становится появление человека:

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его... (Книга Бытия, 26 — 27),

— то у Белого говорится об исчезновении и этой составляющей бытия — о безлюдии: «Никогда не шумит ветер. Никогда не слышу песни людской. И нигде не вижу человека» (Симфонии, 425).

Видим мы в «Предсимфонии» и зарисовку, противоположную по смыслу изложенной в Ветхом Завете истории возникновения жизни на земле:

И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя [по роду и по подобию ее, и] дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так.

И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду [и по подобию] ее, и дерево [плодовитое], приносящее плод, в котором семя его по роду его [на земле].

...

И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее... (Книга Бытия, 11 — 12, 24).

Погибшие степи... Это — поле ледяное, осребренное малокровным месяцем...

Серые гряды туч несутся вдаль... Даль снега ровная, унылая. Серая мгла в небесах — гладкая, печальная...

Такова печать свинцовой бесконечности. Жизнь замерзла в холодную ночь (Симфонии, 425).

Причем автор даже и не пытается как-либо маскировать истинную природу всего происходящего в его художественной вселенной. Ведь в приведенных строках не-бытие возникает не только неявно, в виде «остывания», но и совершенно открыто. Особое внимание здесь следует обратить на серый фон, на котором осуществляется «замерзание», поскольку «серый» выступает у поэта не только в качестве сквозного образа литературных текстов, но и как важнейшая мировоззренческая категория.

В «Священных цветах», одной из первых программных работ Белого, мы читаем: «Если белый цвет — символ воплощенной полноты бытия, черный — символ небытия, хаоса. <...> Черный цвет феноменально определяет зло как начало, нарушающее полноту бытия, придающее ему призрачность. Воплощение небытия в бытие, придающее последнему призрачность, символизирует серый цвет» (Символизм как миропонимание, 201). И, анализируя приведенный выше фрагмент в контексте этой «колористической» теории, мы понимаем, что «серая мгла», повисающая над художественным пространством «Предсимфонии», может означать только одно — начало перехода мира к не-существованию. Кроме того, появление серых красок придает творимой Белым картине воплощения не-бытия более полный вид. Ведь если, как пишет поэт, формами бытия «мира сего» являются пространство и время, то «холод» (ледяные про-

странства) и «серый» (свинцовая бесконечность) становятся у него своеобразными «не-бытийными» формами. Формами, четко организующими и сюжеты последовавших за «Предсимфонией» произведений 1900-х годов.

В «Симфонии (2-й, драматической)» (1901) противостояние Белого с «источниками» продолжается на всех возможных уровнях художественной вселенной. И «вечном», когда речь идет о «холоде», воцаряющемся в небе («Внизу казалось, что большая сверкающая звезда скатилась с синего неба. На небе осталась белая полоса, быстро растаяв в холоде») (Симфонии, 124), а также о «замерзании» души: «Душа у каждого убелялась до снега. Замерзала в блаженном оцепенении» (Симфонии, 132). И «преходящем», эмпирическом, когда «холод» распространяется на мир города: «В вечерний и грустный час остывали крыши домов, остывали пыльные тротуары» (Симфонии, 121). Причем обыденность такого «остывания» становится тем более устрашающей, что дополняется параллельно творимыми строками «Золота в лазури», в которых сообщается о масштабах распространения мирового «холода»:

Вселенная гаснет... Лицо приложив восковое
к холодным ногам, обнимая руками колени...⁴

Столь же страшной является и «пустота» второй «симфонии», на первый взгляд, имеющая мало общего с глобальным «опустошением» «Предсимфонии». Ведь здесь она предстает всего лишь обычным бытовым явлением — пустующими в урочный час домами и улицами: «...А над пустым местом из открытого окна раздавались плачевными звуки... Была полночь. Улицы опустели» (Симфонии, 94). Однако уже следующие строки, в которых звучит ключевое для понимания всего происходящего слово, опровергают первое впечатление и поднимают «бытовую эмпирику» до «апокалиптической» пустоты предшествующего текста: «...все съехало с места, сорвалось, и осталось... бездонное... Там был ужас отсутствия и небытия...» (Симфонии, 94). К тому же существующая у Белого связь образов серого и черного с онтологическими проблемами дает возможность раскрыть особое значение специфического освещения холодеющей и пустеющей Москвы: «Все были бледны, и надо всеми нависал свод... небесный и страшный... то серый, то черный» (Симфонии, 90). Можно предположить, что и здесь «сери-черный» цвет небосвода указывает на процесс исчезновения бытия/наступления не-бытия.

Необратимость процессов изменения и исчезновения пространства/ времени очевидна в «Аргонавтах», где Белый создает еще один вариант своей «небытийной» картины: «Холодные сумерки окутали Арго, хотя был полдень. Ледяные порывы ветра свистали о безвозвратном. Застывший спутник уставился на магистра. Так мчались они в пустоту, потому что нельзя было вернуться» (Симфонии, 454). Знакомый по «предсимфонии» мотив исчезновения света под действием «холода», дополненный упоминанием о «пустоте», развернувшейся вокруг странников, снимает необходимость развернутых интерпретаций этого произведения. Вполне естественным выглядит здесь и появление «серого», который связывается с образом проводника героев от Земли в новое небытийное («ледяное») пространство: «Немой спутник поднял ресницы на вдохновенного мечтателя. Из глазниц блеснула *серая даль* — пространство: глаз у него *не было*» (Симфонии, 451).

Практически в неизменном виде этот же антибытийный «набор» возникает и в романах 1910-1915 гг. Например, в «Серебряном голубе» в сцене прибытия Дарьяльского в «город теней» Лихов: «День был лазурный, когда он входил на станцию; день был... — но нет: когда он оттуда стал выходить, дня не было; но ему показалось, что нет и ночи; была как есть темная пустота; и даже не было темноты, ничего не было на том месте, где за час до того суетились мещане, шумели деревья; стояли домишки». ⁵ Нас уже не удивляет, что и здесь «пустота» замещает собой и растворившееся в ней городское пространство, и исчезнувшее вдруг «время» (день и ночь). Не удивляет также, что и эту «пустоту» автор окрашивает в серый и черный тона, в очередной раз воссоздавая «воплощение не-бытия в бытие, придающее последнему призрачность»: «Кое-что все же он разобрал. Как будто на серой плоскости, прилипающей к его глазам, робкой рукой провели кое-где, кое-как черные пятна» (Серебряный голубь, 221). ⁶

А позже не какой иной, как серо-черной, становится «пустота», в которую проваливаются прошлое, настоящее и будущее героев «Петербурга»: «...в черновато-серую ночь позади нее отвалился кусок прошлого... Будущее ее упало в черноватую ночь. <...> Некая пустота начиналась у нее непосредственно за спиной <...>; пустота продолжалась в века». ⁷ При этом последнее предложение, словно бы, возвращает искания автора на десятилетие назад, к текстам «симфоний». В частности, к «Возврату», где мы читаем: «Огромный смерч мира несет в буревых объятиях всякую жизнь. *Впереди него пустота. И сзади — тоже*» (Симфонии, 232). Или же к «аргонавтам», чей полет протекал в схожих условиях: «Неслись в пустоте. *Впереди было пусто. И сзади тоже...*» (Симфонии, 455)

Казалось бы, обнаруженные схождения не позволяют говорить о какой-либо эволюции созданных художником образов, а вместе с тем — и о существовании какой-либо развернутой художественной, и тем более — мировоззренческой концепции не-бытия. В его планы, как представляется, вряд ли входит расширение сферы влияния «пустой», «ледяной», темной области, помещенной им где-то между Землей и Солнцем, «миром» и Вечностью, «бытом» и Бытием. Более того — поэт совершенно определенно стремится ограничить ее возможности. Отождествив в «Священных цветах» белый цвет и бытие с добром, а не-бытие — со злом, он провозглашает относительный характер последнего: «...поскольку серый цвет создается отношением черного к белому, постольку возможное для нас определение зла заключается в относительной срединности» (Символизм как миропонимание, 201). И эта «срединность» неизбежно превращает не-бытие-зло в хотя и немаловажный, но все же «промежуточный», частный момент художественной онтологии Белого. И даже в лишенную всякого основания иллюзию: «Исходя из характера серого цвета, мы постигаем реальное действие зла... *Это — оптический обман... Это — черная стена пыли, которая в первый момент кажется пропастью*, подобно тому, как неосвещенный чулан может казаться бездонно-черной вселенной, когда мрак, не позволяющий разглядеть его пределы, слепит глаза» (Символизм как миропонимание, 202).

В подобном контексте отсутствие внимания литературоведов к «небытийной» проблематике Белого является вполне объяснимым. Ведь положение об

«относительности» не-бытия (зла) вплотную примыкает к наиболее ортодоксальным воззрениям на не-сущую природу последнего, сформулированным еще христианскими мыслителями раннего средневековья⁸, и возвращают нас к исходной точке нашего исследования: мысли о близости текстов Белого христианской традиции.

Но стоит присмотреться к произведениям Белого более пристально — и становится понятным, что в теорию не-бытия-«промежутка» не вписывается целый ряд зарождающихся в них «сущностей». Первой среди них является «это» второй «симфонии», которое, с одной стороны, соответствует разработанным автором критериям «небытийности». Ведь очевидно, что фон, на котором оно возникает, отсылает нас к цветовой семантике Белого и прямо указывает на генетическую связь этого образа с не-бытием: «И вот началось... углубилось... возникло... Точно *это* было само по себе, а трубившие и водившие смычками сами по себе... И многочисленные лица слушающих казались рядом бледных пятен на черном, бездонном фоне... А *это* было сильнее их всех <курсив автора — В. С.>» (Симфонии, 119). Но в то же самое время здесь впервые намечается тенденция к объективированию «фона». Ведь все еще представляя собой, как отмечают исследователи, нечто неопределенное среднего рода, «это», тем не менее, уже стремится быть действующим лицом.⁹ Да и один из значимых философских источников данного образа, каким является Воля Шопенгауэра, предполагает именно такой поворот художественной мысли Белого.¹⁰

Следующей «точкой», не позволяющей сомкнуться кругу базовых образов, становится «ничто», возникающее сначала в «Серебряном голубе», а затем и в «Петербурге» рядом с уже привычными «холодом», «серым», «пустотой», «этим». Причем последовательность появления «этого» и «ничто» покажется вполне закономерной, если мы соотнесем процессы, протекающие в художественном пространстве романа, со взглядами Вл. Соловьева, изложенными в хорошо известном Белому «Кризисе западной философии». И, в частности, со следующими рассуждениями философа по поводу шопенгауэровского волюнтаризма: «Мировая воля отрицается сама в себе как такая, как хотение жизни, а все существующее — как ее явление. Цель — чистое ничто...»; «Познавши внутреннюю сущность мира как волю и во всех явлениях, от бессознательного стремления темных сил природы до полной сознанием деятельности человека, ...мы никак не избежим того следствия, что вместе со свободным отрицанием, самоуничтожением воли исчезнут и все те явления, то постоянное стремление и влечение без цели и отдыха на всех ступенях предметности, в котором и через которое состоит мир; исчезнет разнообразие последовательных форм, исчезнет вместе с волей все ее явление со своими общими формами — пространством и временем.... Нет воли — нет представления, нет мира. *Перед нами, конечно, остается только ничто*».¹¹

Так что вполне закономерно, что в «Петербурге» непосредственно вслед за растущим и развивающимся «этим»-Волей, с которым сталкивается, например, младший Аблеухов («На минуту Николай Аполлонович попытался вспомнить о трансцендентальных предметах, о том, что события этого бренного мира не посягают нисколько на бессмертие его центра <...>; его подлинный дух-созерцатель все так же способен осветить ему путь: осветить ему его путь даже с *этим*;

осветить даже... *это*... Но кругом встало *это*... <...> *Это* пришло, раздавило, ревело...»¹²) (Петербург, 184 — 185), проявляется вдруг и «ничто»: «...вошла в него сила... понемногу овладела им всем... была в нем... непрезентабельное кое-что внутри себя громадное прияло *ничто*... из вековых времен... <курсив автора — В. С.>» (Петербург, 303, 333).

Логика взаимодействия вновь и вновь воспроизводимого Белым «круга» образов и возникающих на нем новых «точек» окончательно прояснится, если мы обратим внимание на то, каким образом трактовал их взаимоотношения сам поэт, провозгласивший в «Кризисе культуры»: «Что связует круг с точкой? — Спираль» (Символизм как миропонимание, 290). И еще раньше, в «Возврате», заставивший безумного Хандрикова озвучить прозрение о «спирали» как способе мироустройства: «Быть может, все возвращается... видоизмененным... Быть может, прогресс идет... и по прямой, и по кругу — по спирали... А спираль нашего прогресса, насколько мы его можем предвидеть, обернута вокруг единого кольца спирали высшего порядка... И так без конца...» (Симфонии, 232).

В самом деле, если предположить, что именно этот принцип лежит в основе становления наиболее значимых для поэта образов, каковым, безусловно, является образ не-бытия, то получают объяснение и бесконечный «возврат» одного и того же, и совмещенные с возвращением перемены. Ведь, как обнаруживается при внимательном прочтении и «симфоний», и других произведений Белого, все, однажды им созданное, «возвращается» всякий раз уже в новом качестве. Если в его ранних текстах о «пустоте» говорится как об отсутствии бытия, о «среде», в которой герои осуществляют свое продвижение к Вечности, то, например, в «Петербурге» мы имеем дело уже с совершенно иной «пустотой», активной и агрессивной: «...вчерашний день опять отвалился <...> и грянул о некое совершенно темное дно. <...> Некая *пустота отрывала, глотая, кусок за куском*» (Петербург, 176). И если безумному философу из второй «симфонии» серый и черный «мрак» еще только «грозит», то с героями поздних произведений, например, с безумцем Дудкиным темнота ведет себя уже иначе: бежит за ним и губит «без возврата» (Петербург, 249). В «Возврате» «провалы» в не-бытие возникают в качестве «пассивной», «промежуточной» области на пути Хандрикова от «мира» к «Вечности». На следующем же «витке» своего развития «бреши» оказываются способными действовать. Они «зияют», втягивают в себя героев. Так, в «Петербурге» о Дудкине уже говорится: «...ощущения открывали ему в его мире вопиющую брешь; он влетал в эту брешь...» (Петербург, 246).

Наметившееся здесь направление, в котором «раскручивается» творимая Белым небытийная «спираль», полностью подтверждается и теми данными, которые мы можем почерпнуть из теоретических работ художника. Еще в «Священных цветах» он пишет только об относительном не-бытии, не-бытии иллюзии. Но уже в следующей крупной статье, в «Апокалипсисе в русской поэзии», последнему отводится роль, далеко выходящая за рамки «промежутка», «нуля», пустого, темного пространства. Здесь о нем говорится уже как о «первоначальном хаосе», который, хотя и призван быть преодоленным и подчиненным высшему «организующему началу», прежде должен быть «разбужен» и в полном объеме «воплощен» (Символизм как миропонимание, 415). Ведь, по мысли художника, одолеть «химеру» можно, только вызвав ее к жизни, заставив как

можно более активно себя проявить. Иными словами — для того, чтобы выйти из мрака, прежде необходимо «вступить в него».

Однако дело в том, что разбуженная Белым в своих произведениях химера вряд ли могла быть преодоленной, поскольку желанный поэтом выход из «мрака» предполагал продвижение вперед — к мировой душе, чьим «телом» покоренный хаос и должен был в конечном итоге стать. Между тем, как показал анализ его текстов, не-бытие, подчиняясь избранному самим автором «спиральному» принципу развития, оказалось способным только к постоянному расширению и возобновлению; к постоянному порождению новых и все более совершенных форм своего существования.

По мере раскручивания «химерической» спирали в мироздании Белого возникает образ, явно противостоящий «гаснувшей» бытийной вселенной ранних текстов, — «Ничто-Вселенная», где не только *все* становится *ничем* («...тот мир, где ты жил, — есть *ничто*; твое «Я», изошедшее ныне из тела в мир духа, который — *ничто*, есть *ничто*»¹³), но и «ничто» практически становится *всем*: «Ритмы пакостных взоров во мне развивают — ужасные, змееногие образы; и — змееногие образы на меня напозают — то мысли их, тайно въедаясь в меня, развивают во мне, паразитируя — жизнь: жизнь чудовищных безобразий — и над самым собою начинаю глумиться — и отемнеется все вокруг меня; расширяются мраками страшные нетопыринные крылья; и — волна рокового Ничто, прорываясь сквозь все, затопляет во мне — мое «Я» (Записки чудака, 372).

Если ранее у Белого представление о не-бытии связывалось со смертью, исчезновением (как помним, в «Предсимфонии» жизнь исчезала, «замерзая»), то в «Записках чудака», как видим, о нем говорится как о другой, «чудовищной» жизни. Здесь же содержится и «история» ее возникновения. Ведь в цитированных строках мы обнаруживаем и Абсолют этого новообразования — «роковое Ничто», и прочие составляющие «творения»: нисхождение в мир творящих «ритмов», порождение ими «мрака» и жутких «образов». Причем эта своеобразная «книга не-бытия» сообщает также и о достижении высшей «точки» в создании «жизни безобразий» — об окончательном воплощении «химеры» в мир: «...Не «Я», а «ОНО» — роковое «оно» во мне жило теперь, переживая весь мир, опрокинутый в агонию, «оно» воцарилось во всем и во всех <...>» (Записки чудака, 364). Итогом исканий Белого, таким образом, становится полная актуализация не-бытия, проделавшего длинный путь от безличной «пустоты» до активно действующего субъекта — «оно», ставшего новым центром мироздания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 256. Далее: «Символизм как миропонимание» с указанием страниц.
2. *Лавров А.* У истоков творчества Андрея Белого («Симфонии») // *Белый А.* Симфонии. Л., 1990. С. 7.
3. *Белый.* Симфонии. С. 420. Далее: «Симфонии» с указанием страниц.
4. *Белый А.* Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы. М., 1994. С. 39.
5. *Белый А.* Собрание сочинений. Серебряный голубь. Рассказы. М., 1995. С. 221. Далее: «Серебряный голубь» с указанием страниц.
6. И в данном случае автор не мог не связать путь в пустое серое пространство горо-

- да Лихова с холодом: «Еще не выглянуло и солнце, еще первый утренний заморозок на колеи натягивал легкохрустные ледяные пленки, а дорога, будто каменная, еще все бледнела морозной своей мертвизной» (Серебряный голубь, 214).
7. *Белый А.* Собрание сочинений. Петербург: Роман в 8 гл. с прологом и эпилогом. М., 1994. С. 176. Далее: «Петербург» с указанием страниц.
 8. Например, Аврелием, утверждавшим, что «зло есть не что иное, как умаление добра, доходящего до полного своего уничтожения», что «зло вовсе не есть субстанция» (Исповедь). Или же Дионисием Ареопагитом, чьи труды были Белому хорошо известны: «Зло как зло <...> не образует никакой сущности бытия. <...> Зло не есть сущее».
 9. См.: *Хмельницкая Т.* Литературное рождение Андрея Белого. Вторая Драматическая Симфония // Андрей Белый: Проблемы творчества: Статьи, воспоминания, публикации: сб. М., 1988. С. 123.
 10. Ретроспективно проясняя ход собственной художественно-философской мысли, Белый прямо говорит о родстве своего образа «этого» с положениями учения А. Шопенгауэра: «Эстетика Шопенгауэра мною используется своеобразно, заостряясь в символизме; мое древнее «это» — воля...» (Символизм как миропонимание, 429).
 11. *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 68.
 12. Отметим также и явно прослеживаемую в данном фрагменте динамику в развитии самого «этого»: если во второй «симфонии» оно только еще проявляется на общем черном фоне, предстает потенциально всемогущим, то в «Петербурге» потенции реализуются, и «это» превращается в самостоятельно действующий субъект.
 13. *Белый А.* Собрание сочинений. Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. М., 1997. С. 364. Далее: «Записки чудака» с указанием страниц.

IMAGE OF NON-EXISTENCE IN A.BELIY'S CREATIVITY (1899–1922)

V.S. Sevastjanova

A. Belyj simultaneously creates world outlook and art concepts of non-existence. Thus symbols and categories of the world outlook concept such as «emptiness», «abyss», «cold», «chaos», «grey» are embodied in images and motives of art works. The image of Non-existence in A.Beliy's creativity evolves from nonexistence as the absence, the emptiness in his early works up to «something — Universe» in his late novels.



ЛИНГВИСТИКА

© 2009

Н.Н. Семененко

ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНО-УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА ПАРЕМИЙ В СВЕТЕ КОГНИТИВНО-ПРАГМАТИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Употребляясь в речи в качестве ретранслятора культурной информации, паремии (пословицы, поговорки, приметы, загадки и т.п.) способны к реализации этнообразующей и кумулятивной функции культуры и металингвистической функции языка. Наиболее показательны традиционно рассматриваемые в аспекте этнокультурной функции пословицы и поговорки, являющиеся универсальным источником сведений о культуре народа. Действительно, пословицы и поговорки на протяжении веков живут в сознании людей, вместе с тем, их применение с самых разных ситуаций на протяжении нескольких поколений связано не столько с доскональным знанием паремиологического фонда собственной культуры носителем языка, сколько с его когнитивной способностью расшифровывать прагматические смыслы (рекомендации морализующего характера, транслируемые текстом паремий как национально значимые стереотипные установки сознания и поведения), заложенные, в том числе, в паремиях, которых носитель языка ранее не знал, впервые от кого-либо слышит, обнаруживает в художественном или публицистическом тексте.

Причина этой «опознаваемости» паремий и их безошибочное отнесение носителями языка к тому или иному виду народных афоризмов связано не столько с «генетической» памятью на прецедентные тексты национальной культуры, сколько с четкой категориальной отнесенностью различных видов паремий к тем или иным когнитивным моделям высказывания. Когнитивная общность в выражении прагматических смыслов паремий, на наш взгляд, состоит в универсальности принципов построения пропозитивных моделей высказывания паремий, основанных на фреймовой семантике.

Фреймовая природа паремий обусловлена их способностью отражать обобщенные ситуации, которые служат своеобразными «протодесигнатами»¹ пословиц, примет и загадок. При этом, репрезентируя определенный фрагмент фрейма (как правило, в его интегративном взаимодействии с другими когнитивными структурами), паремии, в особенности пословицы и поговорки, выполняют роль не только периферийных, но и более значимых вербализаторов, поскольку способность паремий выражать умозаключение изначально основывается на интегративной природе их когнитивных моделей, демонстрирующих именно взаимодействие различных фреймовых структур. Подобная репрезентация дает

«объемный» эффект, при котором фреймовая структура предстает не только в своих отдельных фрагментах, но и в оппозиционных связях с другими когнитивными структурами. Например, пословица *Никто не знает, что его ожидает* имеет в своей смысловой основе следующую когнитивную модель: взаимодействие слота «Непредсказуемость» фрейма «Жизнь» и фрейма «Судьба» через его слот «Судьба счастливая/несчастливая».

Паремическая репрезентация фреймовых структур характеризуется еще и высокой степенью прагматической значимости высказывания, неизбежно трактуемой как этнокультурная ценность. При этом, вопрос об интернациональности или этнической специфичности паремий как выразителей народной ментальности является предметом оживленного обсуждения в среде фразеологов, лингвокультурологов, когнитологов и этимологов. Как доказывается в исследованиях Мокиенко В.М., «основные структурно-семантические модели фразеологизмов, паремий универсальны»². При этом, весьма интригующим остается вопрос о культурной специфике фразеологизмов и паремий. Как нам кажется, оппозиционные, на первый взгляд, положения относительно национальной универсальности или специфичности паремий не столько противостоят друг другу, сколько являются взаимодополняющими аспектами рассмотрения целостного феномена культурной значимости народных афоризмов, поскольку универсальными оказываются, как правило, общие для паремий разных языков когнитивные субстраты (фреймы), но этнокультурными — их языковое выражение. Кроме того, положение о самой культурной значимости паремий, на наш взгляд, должно учитывать и общность логико-когнитивных структур высказываний афористичных фольклорных форм, и специфику национальных прагматических смыслов, являющихся проводниками соответствующих когнитивных единиц и структур.

Фреймовая семантика паремий создает множество предпосылок для репрезентации когнитивных моделей как следствия концептуальной интеграции — процесса, в котором базовые для смысловой структуры паремии слоты фрейма вступают во взаимодействие со слотами других фреймов, а также с отдельными концептами, напрямую в тексте паремий не репрезентированных. Например, в тематической парадигме пословиц, репрезентирующих когнитивную модель, основанную на взаимодействии слотов «Талант» и «Расторопность» фрейма «Ум», у паремий обнаруживаются различные способы концептуальной интеграции. В пословице *Давал Бог клад, да не умели взять (рус.)* наряду с указанными слотами репрезентированы концепты «Умение» (лексические маркеры — *умели взять*) и «Удача» (лексический маркер — *клад*), отсюда — прагматический смысл высказывания — «Без умения не спасут ни ум, ни везенье». В пословицах *Даже на вора десять лет надо учиться (яп.)* и *Далек от знания тот, кто знает (перс.)* наблюдается интеграция концептов «Ремесло», «Мастерство» и слота «Работа» фрейма «Учеба».

Подобный аспект рассмотрения текстов паремий наиболее показателен именно при изучении культурной универсальности последних. Следует отметить, что наиболее универсально в плане прочтения прагматических установок культуры выглядят паремии, описывающие характер человека. К примеру, интернациональная тематическая группа пословиц и поговорок, характеризую-

щих высокую приспособленность к жизни наглого и находчивого человека: *В глаза и Бога боится, и людей боится; а за глаза — никого не боится (рус.); В царском дворе поест, в мечеть спать идет (бенг.); Встретит человека — говорит как человек, встретит черта — говорит как черт (кит.); Вьется и ужом и жабою (рус.); Быстрый в славе — при дворе, быстрый в выгоде — на базаре (кит.); Брось его в море — вынырнет с рыбой в зубах.*

Конгломерат культурной специфичности и культурной универсальности паремий хорошо виден и при сопоставлении загадок с общей разгадкой в различных языках, например:

Шел-шел медведь и повесился (пуговица) — алтайская;

Маленький Данилка в петельку удавился;

Безделица в петлю попала (пуговка);

Филька повадился к девке (застежка) — русские.

Весьма показательным для рассмотрения проблемы культурной специфичности или универсальности паремий является определение функции лексемы в тексте пословиц, поговорок и загадок. Действительно, если говорить о пословицах, то функция лексем в их контексте двояка, поскольку первичная референция, заложенная в лексическом значении, снижается под влиянием специфического хронотопа пословицы. И, чем больше «свернут» событийный план (в тексте пословицы мы имеем дело уже не с самим событием, а его результатом, подвергшимся оценке, переосмыслению), тем менее информативен для смысла пословицы в целом буквальный план содержания лексемы. Вместе с тем, лексема в контексте пословицы выполняет важнейшую функцию языкового маркера, связывающего образную основу пословицы с ее когнитивной моделью.

Текстовый хронотоп пословиц как соотношение между субъектом, его действием, временем и пространством совершения действия представляет собой достаточно специфическое образование, поскольку все его составляющие предельно типизированы. В подобных условиях лексема не может реализовать своей номинативной функции в том объеме, который требует контекст. Наиболее очевидно это явление просматривается при наблюдении за вариантными парадигмами пословиц. Например: *Дело не медведь — в лес не уйдет; Дело не волк — в лес не убежит; Дело не коза — в лес не убежит; Дело не сокол — в лес не улетит; Дело не малина — не укаплет; Дела не голуби, не разлетятся.* Выделенные лексемы реализуют функцию маркера когнитивной семы «подвижный объект», реализуя данную функцию косвенным путем (через ассоциативно-метафорическое значение). При этом актуальной остается единственная сема «движение», являющаяся для большинства отмеченных лексем периферийной, а для лексемы *малина* и вовсе потенциальной, и реализация этой семы возможна благодаря антитетическому объединению выделенных лексем с соответствующими глаголами движения. При этом когнитивная модель, лежащая в основе вариантной парадигмы пословиц, образуется антитезным концептом «Подвижный — неподвижный» и слотом «Работа» фрейма «Дело». Причем, прагматическое выражение смысла в данных паремиях изначально альтернативно: с одной стороны, дело — категория неподвижная, значит, с ним нет смысла тянуть, т.к. «все равно придется делать», а, с другой стороны, как неподвижная категория, дело мо-

жет быть отложено до любого срока — «дело никуда не денется и может подождать». Двойное прагматическое прочтение лексически никак не маркировано, оно не зависит от денотативной ситуации, соотнесенной с обозначенной концептуальной антитезой, и мораль, заложенная в высказывании, прочитывается в соответствии с особенностями ценностного восприятия содержания фрейма «Дело».

В рассматриваемых пословицах *дело* как субъект действия скорее домысливается, чем репрезентируется. *Медведь* и *сокол* — субъекты, пределы физического действия которых известны, категоризованы и предсказуемы, в то время как *дело* не наделяется в тексте пословицы своим вариантом предиката, оно остается «неведомым зверем», от которого неизвестно, чего ожидать. По сути дела, двойное прочтение прагматического смысла спровоцировано именно отсутствием глагола движения, связанного напрямую с лексемой *дело*.

Таким образом, сложность семантической характеристики текстов пословиц заключается еще и в том, что когнитивно-прагматическая ситуация, как правило, шире, чем базовая когнитивная модель высказывания, и именно прагматическое выражение смысла свидетельствует о взаимодействии языкового и когнитивного в смысловом плане паремий.

Не менее актуальна проблема реализации лексемой своего семантического потенциала и применительно к загадкам, поскольку их смысловой план представляет собой результат еще более сложного взаимодействия когнитивной модели паремии и языковой семантики, выраженной в контексте высказывания. У загадки сложная метафорическая структура, в которой композиционно взаимодействуют лексические компоненты. Обобщенность значения загадки несколько иной природы, чем у пословицы: если пословица выражает предельно типизированные ситуации, которые, в зависимости от потребностей дискурса могут выражать конкретные прагматические смыслы, то загадка обобщает, возводя в ранг онтологической закономерности не частные случаи типичной ситуации, а различные денотаты, имеющие в качестве изоморфных косвенные, а не категориальные семантические признаки. Например, *Меня бьют, колотят, ворочают, режут; я все терплю и всем добром плачу (земля)*. Алгоритм разгадки в данном примере включает несколько ходов: 1) объект подвергается любому активному физическому воздействию, 2) физическое воздействие не уничтожает и не повреждает объект, 3) объект отвечает на воздействие добром. Таким образом, создается следующая предпосылка к отгадке: «Объект вечен, невредим и плодотворен», а когнитивная модель данной загадки представляет собой взаимодействие слота «Бессмертие» фрейма «Жизнь» и слота «Разрушение» фрейма «Смерть».

Но для прагматического выражения данного текста важен не способ логического поиска, лежащий в основе разгадки, а связь номинации объекта *земля* и его метафорическая представленность в тексте загадки. Метафорическая модель высказывания расширяет семантическое поле лексемы *земля*, вводя в него семы 'бессмертие', 'терпимость', 'всепрошение'. Данные компоненты смысла актуальны для номинации сакрального слоя концепта «Земля», связанного как с мифологическими представлениями о земле-прародительнице, так и с традиционным для земледельческой культуры отношением к земле как к источнику

жизни. Как нам кажется, именно взаимодействие слота «Бессмертие» фрейма «Жизнь» и сакрального слоя концепта «Земля» порождает интегрированное когнитивное пространство, которое способствует репрезентации прагматического смысла «Земля — это самый безропотный благодетель человека, дающий жизнь в противовес разрушению».

Следует отметить, что и пословицы, и загадки выражают смыслы, далеко выходящие за пределы языковых значений, находящихся в тексте паремий лексическое выражение. Это позволяет предположить, что процесс лексикализации смысла (обусловленность смыслового плана пословицы конкретными лексическим значения слов-компонентов) паремий лишь отчасти способствует его выражению. Большая часть выражаемого паремией смысла — это следствие когнитивной деятельности реципиента, это своеобразная культурно-обусловленная рефлексия на типовую для сознания когнитивно-прагматическую ситуацию. Ситуация же задается с помощью лексических маркеров, выполняющих при этом самые различные функции:

- прямой или непосредственной репрезентации конструктивно значимых для модели высказывания когнитивных. Например, в пословице *Мешай дело с бездельем — с ума не сойдешь* выделенные лексемы репрезентируют концепт «Разнообразие» посредством реализации антитетических сем, заключенных в их значении;
- опосредованной репрезентации при помощи контекстуально (или фразеологически) обусловленного значения. Например, в пословице *Хороший товар сам себя хвалит* обозначенные лексемы репрезентируют концепт «Качество» через идиоматизированное значение «говорит сам за себя», реализованное при участии в тексте пословицы олицетворяющей метафоры;
- косвенно-метафорической номинации, когда для репрезентации соответствующей когнитивной темы используется периферийная или потенциальная сема. Например, в пословице *Грибы растут в деревне, а их и в городе знают* при участии потенциальной семы «местный», актуализированной в ее возможной антитетической позиции репрезентирован в числе иных когнитивных концептов «Известность/популярность»;
- нулевой позиции, когда лексема отсутствует, но подразумевается ряд возможных вариантов ее представленности. Так, например, в пословице *Больной что ребенок* не лексикализуется категориальный признак, отсюда потенциальная полифония прагматических смыслов с различной коннотацией: «больной капризный, ему не надо потакать», «больной зависимый и слабый, ему нужно потакать», «больной не может выразить, что его мучает — нужно быть к нему внимательным», «больной может преувеличивать свои страдания из жалости к себе, не нужно обращать особого внимания на жалобы» и. т.д.

Таким образом, следует различать этноспецифическую функцию лексических маркеров прагматического смысла паремий — лексем, номинирующих культурно значимые денотаты, на которых и основывается перенос значения, и когнитивно-прагматическую функцию самих паремий как афористических единиц, базирующихся на образной когнитивности, связанной с манипуляциями

языкового сознания с различными когнитивными единицами как в их целостном воплощении, так и отдельных фрагментах, структурных элементах и в интегративных связях.

Что же касается когнитивной общности в выражении прагматических смыслов паремий, относящихся к различным языкам, но имеющих общую тематическую направленность, то она, на наш взгляд, заключается именно в универсальности принципов построения различными языками пропозитивных моделей высказываний, в то время как национальная специфика народных афоризмов обеспечивается целым рядом факторов. В первую очередь, это особенности грамматики, которые диктуют определенные пропозитивные модели при построении афористических высказываний. Так, к примеру, в свде якутских загадок заметно явное преобладание модели «Говорят, что некто совершает нечто / Говорят, что нечто имеет определенные характеристики» (*Говорят, все люди пользуются лоскутками платка, что царская дочь в клочки разорвала да разбросала (растения)*), а русские пословицы заметно тяготеют к антитетической форме высказывания в различных ее грамматических вариантах реализации (*Умел дитя родить — умей и научить; Ехал бы воевать, да ленив вставать; Глаза глядят, а руки делают*).

При всей очевидности выражения грамматической специфики в текстах паремий кажется весьма спорным ее выделение в качестве основания для сопоставительного анализа, поскольку каждый язык, выступая как средство категоризации, опирается на те ресурсы, которые изначально заложены в его грамматическом строе. Подобный анализ укажет скорее на избирательность языка, нежели на национальную специфику в выражении смысла. Вне сомнения, большей частью национальная специфика паремических единиц проявляется через лексический состав высказываний, поскольку «культурная коннотация представляет собой в самом общем виде интерпретацию денотативного или образно мотивированного аспектов значения»³ лексических компонентов пословиц, поговорок и загадок.

Многие народные афоризмы содержат безэквивалентную и даже лакунарную лексику (*Либо ткать, либо прясть, либо песни петь* — рус.; *И мы не на руку лапоть обуваем* — рус.; *Не зазнается кокила* (индийская кукушка с мелодичным голосом), *хотя пьет божественную росу с деревьев манго* — инд.) либо лексические обозначения традиционных прецедентных ситуаций (*Старый хитрец, а попался в ловушку для аистов* — вьет.; *Оловянное копье легко ломается, непостоянный человек легко отрекается* — монг.). При этом нельзя не учитывать, что огромное количество паремий непосредственно на уровне отбора лексики не выражает никакой специфики, позволяющей установить национальную принадлежность высказывания. Например, *Осел как на гору влез, так на нее свысока смотреть начал* (бенг.); *Кто хвалит себя — дурень, кто хвалит детей своих — круглый дурак* — лак.); *Лихих глаз стыд неймет* (монг.) и т. д.

Это, на наш взгляд, кажущееся противоречие можно объяснить тем, что паремии как порождения фольклорного дискурса стремятся выразить максимум смысла посредством минимума языкового материала, выбирая для репрезентации когнитивно-денотативной ситуации те лексемы, которые типично и в то же время ярко активизируют в сознании носителей языка необходимые ассо-

циативные связи. Поэтому одной из задач сопоставительного изучения паремий с целью выявления их способности транслировать национальную специфику видится не описание непосредственно лексического состава народных афоризмов, а изучение механизма когнитивной метафоры, влияющей на отбор этой лексики.

Особого подхода требуют поговорки, основной прагматический смысл которых связан с базовыми онтологическими и ценностными категориями. Фольклорная природа пословиц, загадок, поговорок и иных паремий нередко обеспечивает им статус единиц с полифоническим смыслом. В частности, пословицы и поговорки, при всей догматичности формы высказывания, часто допускают двоякое, а то и многозначное прочтение прагматического смысла. Проявляется эта многозначность как в пределах паремического фонда одного языка, так и в «интернациональной» тематической парадигме. Например, *С кривою жить больно, а с правдою тошно* (рус.); *Спасительная ложь лучше правды, сеющей смуту* (перс.); в то же время — *Ругай меня, но будь правдивым* (араб.); *Ты говори правду, а потом пусть хоть небо провалится* (ассир.); или *Улжи ноги восковые* (лак.); *Улжи ноги коротки* (адыг.), но *У правды нет приятелей* (туркм.).

Таким образом, сопоставительный анализ прагматического смысла, выражаемого паремиями в пределах определенных когнитивных моделей, зачастую весьма убедительно показывает своеобразный конгломерат национально-специфического и интернационального в пословицах.

В меньшей степени современной лингвистикой изучена проблема культурной специфичности или универсальности такой разновидности паремий, как загадка. Загадки представлены в языках различных народов разными структурными типами: от развернутых притч до лаконичных, в одно предложение, высказываний метафорического характера. Например, аварские загадки *На высокой горе две вязанки (брови)*; *Обойдя весь свет за межой присаживаются (глаза)* и русская загадка *Под мостом-мостищем, под сободем-соболищем два соболя разыгрались (брови и глаза)* репрезентируют одни и те же денотаты с определенной этнической спецификой, выраженной преимущественно на уровне лексических компонентов: традиционный для русского фольклора рефренный повтор — *мост-мостище, сободем-соболищем*, — в остальном, при адекватном переводе, восприятие иноязычной загадки не вызывает затруднений. Во всех случаях метафорическая номинация частей лица основывается на репрезентации логической пропозиции «Одна часть прикрывает другую». При этом в первой загадке вербализован концепт-схема «Высота», актуальный для организации когнитивной сцены, лежащей в основе метафорического образа; во второй загадке репрезентируется концепт «Зрение», способствующий ассоциации «весь свет» — «доступный взгляду»; в третьей загадке репрезентирована концептуальная антитеза «Подвижный — неподвижный», формирующая метафорический образ соотносимых частей лица — бровей и глаз.

Помимо предметных категорий, загадки могут номинировать и абстрактные сущности, тогда когнитивная модель заключенных в них высказываний будет основываться не только на целостных, но и на сложно структурированных когнитивных единицах (фреймах, сценариях и их отдельных или интегрированных фрагментах).

Вне сомнения, в своде загадок любого языка обнаруживаются и такие единицы, которым трудно найти тематические соответствия в паремиологическом своде другого языка. Например, монгольская загадка *Рюмочка из черного дерева (след лошадиных копыт на дороге)* или кашмирская загадка *На одном склоне холма снег идет, на другом склоне холма град идет (чешут хлопок)*. Адекватное восприятие таких паремий в условиях межкультурной коммуникации возможно лишь при наличии у коммуникатора определенных фоновых знаний.

Таким образом, как нам кажется, культурная специфика и культурная универсальность паремий — это параметры, рассматривать которые следует не в их противопоставленности, а в дихотомичной структуре как неразрывно связанные и взаимообусловленные стороны одного феномена культурной значимости паремий.

Вне сомнения, единство законов человеческой логики и значительная степень общности этических норм различных носителей языков индоевропейской семьи позволяет говорить о коррелятивности паремических единиц, причиной которой являются не только и не столько культурные контакты и непосредственные заимствования, а стереотипичность механизма когнитивной интеграции, наблюдаемая в любом языке. Вместе с тем, для реализации умозаключения, содержащегося в паремии, чрезвычайно важна прагматическая значимость высказывания, которая находится под влиянием этноспецифического языкового выражения.

Кроме того, культурная универсальность и культурная специфика паремий должны рассматриваться с учетом видовых и тематических особенностей пословиц, загадок и примет, что позволит максимально учесть прагматическую значимость народных афоризмов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Алефиренко Н.Ф.* Фразеология и когнитивистика в аспекте лингвистического постмодернизма. Белгород, 2008. С. 43.
2. *Мелерович А.М., Мокиенко В.М.* Семантизация межъязыковых фразеологических коррелятов и языковая картина мира // Проблемы семантики языковых единиц в контексте культуры (лингвистический и лингвометодический аспекты): сб. материалов междунар. науч.-практ. конф. М., 2006. С. 21.
3. *Алефиренко.* Ук. соч. С. 98.

ETHNIC AND CULTURE UNIVERSAL FEATURES OF PAREMAS: COGNITIVE-PRAGMATIC APPROACH

N.N. Semenenko

Proverbs, omens, riddles live in peoples' mind broadcasting and preserving major aims of national culture through centuries. The frame nature of paremas is determined by their ability to reflect the generalized stereotyped situations which form a denotation basis for proverbs, omens and riddles. Cultural universality and cultural specificity of paremas are considered taking into account both generality of logical-cognitive structures within the statements of aphoristic folklore forms, and specificity of the national pragmatic meanings being the conductors of corresponding cognitive units and structures.

© 2009

Н.Г. Искужина

СТАТУС БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В КОНСТИТУЦИЯХ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Сложение и развитие нового литературного языка на базе тюрки, разговорного башкирского языка и фольклора, его внедрение в различные сферы жизни общества, начавшееся после образования автономной республики, осуществлялось путем принятия решений, постановлений и других актов государственной значимости.

История письма, будучи историей человеческой культуры, занимает особое место в общей картине развития цивилизации. Башкирский язык относится к уральской подгруппе кыпчакских языков, входящих в большую семью тюркских языков. До начала XX века башкиры пользовались поволжским вариантом средне-азиатского письменного языка тюрки. В основу графики тюрки положен арабский алфавит. С 1927 года по 1938 год башкирская письменность базировалась на латинизированной графике «Яналиф». Указом Верховного Совета БАССР от 23 ноября 1938 г. башкирская письменность переводится на русскую графику.

Лидеры башкирского национально-освободительного движения большое внимание уделяли вопросам сохранения, защиты и возрождению башкирского языка. Наряду с такими важными вопросами, как государственность, вопрос земли, и с другими, проблемы языка всегда шли вместе, так как язык — это такое важное и сильное оружие, которое объединяет и защищает каждый этнос, этническую группу. Вопрос о том, что наравне с русским языком обязательно обучать детей на башкирском языке ставится на первом башкирском курултае, который проходил 20-27 июля 1917 г. в г. Оренбурге.

Архивные документы свидетельствуют, что впервые вопрос о придании башкирскому языку статуса официального (государственного) языка поднимался в проекте «Положение об автономной Малой Башкирии» разработанном в январе 1918 г. В «положении...» предусматривались первоначальные меры по функционированию башкирского языка в органах государственного управления и судопроизводства. В частности указывалось, что во внутреннем автономном управлении и суде официальным языком является башкирский язык, в сношениях с центральными властями и управлении других автономных единиц России — русский¹.

На заседании Башревкома 3 декабря 1919 г. в Стерлитамаке, проходившем под председательством Х. Юмагулова, Народному комиссариату по делам юстиции было поручено немедленно разработать проект правил о введении на территории республики башкирского языка в качестве государственного².

3 декабря 1919 г. Башревком дает приказ Народному комиссариату юстиции Башкортостана подготовить постановление о придании башкирскому языку государственного статуса. Народный комиссариат юстиции Башкортостана разрабатывает положение о государственном статусе башкирского языка и 23 фев-

раля 1920 г. передает его в президиум Башревкома. Комиссией под председательством Р. Чанышева были выработаны следующие общие положения:

1. Государственными языками на территории Б.С.Р. признаются русский и башкирский языки.

2. Все официальные распоряжения правительственных органов и учреждений, приказы и объявления, обнародуемые для сведения всего населения, должны публиковаться на обоих языках.

3. Делопроизводство в правительственных, общественных и кооперативных учреждениях допускается на любом из государственных языков, и лишь бухгалтерия должна вестись во всех учреждениях, в целях единообразия, обязательно на русском языке.

4. Все заявления, документы и письменные материалы, подаваемые как на русском, так и на башкирском языке, безусловно должны приниматься всеми учреждениями без приложения переводов на другой государственный язык, независимо от того, на каком именно из обоих языков ведётся делопроизводство в данном учреждении.

5. Судоговорение согласно ст. 21-ой положения о Народном суде Б.С.Р. допускается на любом из государственных языков, причём в применении того или иного другого языка в каждом данном участке местный Исполком должен руководствоваться соображениями целесообразности и возможности в зависимости от национального состава суда, преобладания той или другой части населения

6. Язык заседаний в правительственных, общественных и кооперативных учреждениях, Съездов и конференций определяется ими самими по большинству голосов, руководствуясь соображениями целесообразности и по возможности избегая громоздкой процедуры ведения заседания при помощи переводчиков³.

Данное постановление явилось важным шагом в деле огосударствления башкирского языка. Если раньше разрабатывались лишь проекты по языковому вопросу, то в данном документе конкретно указывались сферы применения башкирского и русского языков как государственных.

К сожалению, подготовленный документ о языках не был реализован в жизнь, так как в июне 1920 г. Башревком расформировали, обвинив его членов в национализме. Поэтому вопрос о языке, его статусе вообще не ставился на рассмотрение I Всебашкирского съезда Советов, состоявшегося 25 июня 1920 г.

Образование автономного Башкортостана (март 1919г.) позволило открыть башкирскому народу широкие пути в осуществлении культурного строительства, поднять вопрос о признании башкирского языка в качестве государственного языка.

В разъяснительном письме Башкирского обкома партии от 8 февраля 1921 года всем кантонным комитетам и коммунистическим ячейкам указывалось: «Признание автономии Башкортостана должно быть самым честным и нелицемерным и право башкирской нации на самоопределение должно быть бесспорным». Далее там отмечалось, что башкирской нации нужно дать «возможность пользоваться своим языком, дать ей родную школу и улучшить её экономическое состояние»⁴.

Для дальнейшего решения национального вопроса немалое значение имели

решения X съезда партии. На этом съезде были поставлены задачи для партийных и советских органов, которые состояли в том, чтобы оказать помощь нерусским народам: а) развить и укрепить у себя советскую государственность в формах, соответствующих национально-бытовым условиям этих народов; б) развить и укрепить у себя действующие на родном языке суд, администрацию, органы хозяйства, органы власти, состоящие из людей местных, знающих быт и психологию местного населения; в) развить у себя прессу, школу, театр, клубное дело и вообще культурно-просветительские учреждения на родном языке; г) поставить и развить широкую сеть курсов и школ как общеобразовательного, так и профессионально-технического характера на родном языке⁵.

На основании постановления РКП(б), Пленум Башкирского обкома РКП(б) (июнь 1921 г.) принял резолюцию, где говорится: «2. Признать государственным языком башкирский наравне с русским и ввести обязательное изучение башкирского языка во всех учебных и военно-учебных заведениях, открыть курсы башкирского языка и истории Башкирии для советских работников...»⁶.

Этот вопрос рассматривался также II Башкирским съездом Советов 2 июля 1922 г. Он принял аналогичную резолюцию. Третий официальный документ «Тезисы по национальному вопросу (Задачи коммунистической партии в деле проведения национальной политики в Башкирии)», принятый Башкирской конференцией РКП(б) 18 сентября 1922 г., определял сферы употребления башкирского языка: суд, администрация, органы хозяйства, власти, пресса, школа, театр, клубное дело, все культурно-просветительные учреждения. На основании решений X съезда партии пленум Башкирского обкома РКП(б) признал башкирский язык наравне с русским языком государственным языком. На этой основе II Всебашкирский съезд Советов и БашЦИК приняли соответствующие постановления, где говорилось: «Признать в целях облегчения башкирской бедноте участие в государственном строительстве, башкирский язык государственным наравне с русским и введение обязательного его изучения во всех учебных и военно-учебных заведениях»⁷. Затем Совнарком БАССР разработал подробную инструкцию по введению башкирского языка в делопроизводство. Документ касался всех учреждений (за исключением органов здравоохранения, финансов, связи ЦСУ), в том числе и всех кантонных, волостных учреждений и сельских Советов.

В учреждениях, ведущих делопроизводство на каком-либо одном основном языке, предлагалось иметь в штате сотрудников со знанием обоих языков. Лица, владеющие этими языками, имели преимущества при поступлении на работу. Башнаркомпросом предписывалось немедленно приступить к открытию соответствующих курсов⁸. Своевременно осуществить указанные меры в полном объеме не удалось, т.е. требовалась серьезная работа по подготовке необходимых кадров, выработке на башкирском языке соответствующей терминологии, не хватало средств для проведения неотложных мероприятий.

В 1923 г. эта проблема вновь ставится на практическую основу. 23 декабря президиум Башкирского обкома РКП(б) принял постановление по реализации введения башкирского языка. С этой целью началось издание газеты «Башкортостан» преимущественно на башкирском языке. В первую очередь предусмат-

ривалось издание на башкирском языке учебников и учебных пособий, разработка букварей и учебников для школ 1-й ступени, где преподавание должно вестись на башкирском языке. Во всех школах 2-й ступени и школах профобразования башкирский язык вводился как обязательный предмет. В волостях и селениях республики делопроизводство нужно было вести с учетом большинства населения в них. Требовалась срочная подготовка технических работников из башкир. Декреты советской власти, кодексы законов, распоряжений и прочие официальные издания должны издаваться на башкирском языке. Обращалось внимание на постановку театрального дела в Башкирии и на подготовку театральных работников из представителей местного населения⁹.

Вопросы введения местных языков в общественную жизнь народов рассматриваются и в масштабе Российской Федерации. Создается комиссия ВЦИК, которая подготовила проект постановления, принятого на заседании Президиума ВЦИК 14 апреля 1924 г. Постановление гласило: «В целях приспособления советского аппарата в национальных областях и республиках к быту коренного населения и привлечения последних к активному советскому строительству, считать необходимым постепенно переводить делопроизводство всех госорганов или отдельных их частей на соответствующие местные языки»¹⁰. Были определены основные директивы, предусматривающие подготовку и переподготовку местных работников для обслуживания государственных местных аппаратов, организацию курсов, набор практикантов и т.д.

В ходе реализации этих решений Башкирское правительство обратилось в Совнарком РСФСР об отпуске средств на проведение мер по реализации башкирского языка. Правительство Федерации признало необходимость ассигновать Башкирской республике средства на содержание центральных курсов (из 60 чел.) по подготовке административно-канцелярских работников башкир на национальном языке¹¹.

Важную роль в практическом осуществлении вышеуказанных мер сыграла Центральная комиссия по реализации башкирского языка при Совнаркоме БАССР. В феврале 1923 г. Комиссию возглавил видный государственный деятель, журналист Ш.А. Худайбердин.

Центральная комиссия осуществляла руководство кантонными комиссиями, направляла инструкторов и циркуляры на места, заслушивала на своих заседаниях отчёты наркоматов ведомств о проводимой работе, организовывала курсы по подготовке канцелярских работников. Только в Бирском и Белебеевском кантонах учебу проходил 71 человек. В трёх волостях Стерлитамакского кантона были организованы курсы секретарей сельских Советов и т.д.¹² В большинстве волостей Бирского, Зилаирского, Тамьян-Катайского, Стерлитамакского кантонов работники из башкир и татар составляли 20-30 %, в Месягутовском — до 50-70 %, а в Аргаяшском — до 100 %. Определялись сроки изучения башкирского языка для невладеющих им и порядок увольнения тех, кто не желал учить башкирский язык.¹³

С 1924 г. на основании постановления президиума БашЦИКа все правительственные декреты и распоряжения обязательно издавались на двух языках — башкирском и русском. «Всем учреждениям, — говорится в этом документе, — предлагается следить за опубликованием своих постановлений на обоих язы-

ках, а официальным органам печати вменяется в обязанность печатание постановлений правительства в своих изданиях»¹⁴.

Первые успехи в реализации башкирского языка были достигнуты к V Всебашкирскому съезду Советов (1925 г.). Они выражались в том, что в 68 волостях (всего было 117 волостей) республики полностью или частично велось делопроизводство на башкирском языке¹⁵. В Белебеевском и Бирском кантонах, где большинство населения говорило на татарском языке, делопроизводство велось на татарском языке.

В конце 30-х годов курс страны Советов резко изменился в сторону унитаризации, а в отношении языков она выразилась в стремлении привести все языки к одному (русскому) языку. В 1930 году на X съезде ВКП(б) Сталин выдвинул теорию о слиянии в будущем всех наций в одну – нацию с единой культурой и с единым всемирным языком. Как следствие, постановлением Президиума ЦИК БАСССР от 29 декабря 1932 г. была ликвидирована комиссия по реализации башкирского языка. Параллельно, с переходом на латинизированный алфавит, разработкой орфографии башкирского языка на основе латинской графики, началось движение за принятие русского алфавита для башкирского языка. Окончательный вариант был утвержден 23 ноября 1939 г. Необходимость перехода на кириллицу обосновывалось тем, что латинская графика не отвечает требованиям башкирского языка и затрудняет изучение русского языка, а обязательность изучения русского языка способствует усовершенствованию национальных кадров в области научных и технических знаний, обеспечит необходимые условия для успешного несения всеми гражданами СССР военной службы в Красной Армии.

С 1930 г. по конец 1950-х годов школы с преподаванием на национальных языках практически остались лишь на соответствующих этнических территориях, в то время как сеть школ с преподаванием на русском языке, наоборот, стала расширяться на территории всей страны. Поэтому Конституция БАСССР, принятая в 1937 году, лишь декларировала отдельные моменты языковой жизни, без определения их статуса: статья 24: «Законы, принятые Верховным Советом Башкирской АССР, публикуются на башкирском, русском и татарском языках»¹⁶. В статье 78 говорится: «Судопроизводство в БАСССР ведется в сельских районах, районах городов и поселках с большинством башкирского, русского, татарского, марийского или чувашского населения соответственно на башкирском, татарском, марийском, чувашском языках, а в центральных судебных учреждениях – на башкирском, русском, татарском языках с обеспечением для лиц, не владеющих этими языками полного ознакомления с материалами дела через переводчика, а также права выступать в суде на родном языке.»¹⁷. Фактически эти статьи не определяют статус языков, а указывают только на две сферы их употребления.

Для советской национальной политики 50-80-х годов XX века, в частности языковой политики, было характерно приоритетное развитие русского языка по сравнению с языками остальных народов страны. В свою очередь, такая тенденция приводила к ослаблению позиций национальных языков, хотя они функционировали в различных сферах жизни общества.

Конституция 1977 года констатировала лишь о *возможности* использования

родных языков в школах¹⁸, в то время как предыдущая конституция 1936 года провозглашала *право* на обучение в школе на родных языках¹⁹.

К началу 1952/53 учебного года в республике действовало 5018 начальных, семилетних и средних школ, из них: 900 башкирских, 1507 татарских, 2211 русских. Обучение велось на семи языках: башкирском, татарском, русском, чувашском, марийском, удмуртском и мордовском²⁰. Однако в работе национальных школ имелись серьезные недостатки. Негативным явлением стало убывание за последние десятилетия числа учащихся, обучающихся на родном языке.

Если в 1939/1940 учебном году из 629678 учащихся школ республики удельный вес обучающихся на башкирском языке составлял 11,6 % (73463 человек), на татарском языке 33,9 % (213536 человек), то в 1957/1958 учебном году удельный вес обучающихся на башкирском языке из 45483 учащихся составил 9,4 % (42542 человека), на татарском языке 23,5 % (104556 человек)²¹.

Таким образом, произошло уменьшение удельного веса обучающихся на родном языке: по башкирскому языку – на 2,2 %, по татарскому языку – на 10,4 %, что означало отток учащихся в русские школы.

Перед родителями нерусских учащихся стоял выбор: или своих детей определять в школы с преподаванием на русском языке, или в школы с обучением на родных языках. Большая часть родителей, исходя из естественного желания обеспечить своим детям лучшие возможности социальной, профессиональной мобильности, выбирала школы с преподаванием на русском языке, поскольку именно он был признанным языком советской системы – общественной жизни, науки, культуры, образования.

Политика демократизации, гласности и перестройки благоприятствовала возрождению национальной идентичности всех этнических групп. По этой причине в конце 1980-х годов практически во всех республиках начались движения за поднятие статуса национальных территорий, включая и статус их языков. Например, в октябре 1990 года была принята Декларация о государственном суверенитете Республики Башкортостан, в которой вся земля со всеми её природными ресурсами объявлялась исключительно собственностью её многонационального народа. В соответствии с Декларацией, Конституцией Башкортостана и её законы имеют верховенство над федеральными законодательными актами, за исключением тех вопросов, которые были делегированы федеральному правительству.

Несколько иные сферы применения языков без определения их общего статуса затронуты в ныне действующей Конституции Республики Башкортостан, принятой Верховным Советом 24 декабря 1993 г. Статья 33 гласит: «... запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства»²². Статья 35: «граждане Республики Башкортостан имеют право на свободный выбор языка общения, на пользование родным языком, обучение и воспитание на родном языке»²³. Языковой аспект здесь поставлен в правовом аспекте.

В статье 92 Конституции РБ определяется, что президентом может быть избран гражданин Республики Башкортостан, «владеющий башкирским и русским языками»²⁴.

Статьи, определяющие сферы применения языков, как публикация законов,

судопроизводство и другие, присутствующие в предыдущих конституциях, здесь отсутствуют. После принятия этой Конституции в печати появились высказывания критического характера по поводу неопределенного статуса башкирского языка. Проблема Конституционного определения статуса языков (в первую очередь башкирского) оставалась актуальной, и она была решена в дополнениях и изменениях к Конституции 2000 г., после принятия «Закона о языках народов республики Башкортостан» в феврале 1999 г. В статье 1 Конституции говорится: «Государственными языками Республики Башкортостан являются башкирский и русский языки»²⁵. Эти два основополагающих документа обеспечивают как правовую основу функционирования языков, так и определяют статус каждого из языков народов, особенно имеющих компактное проживание.

Национально-территориальные образования народов выступают в качестве своего рода гаранта сохранения и развития их культурно-языковой целостности. В этом плане асимметричность субъектов Российской Федерации благоприятствует языковому развитию всех основных этносов (башкир, татар, чувашей, мордвы, удмуртов, марийцев, коми, карелов, якутов, калмыков и т.д.), так как они имеют собственные национальные республики и практически за всеми титульными языками закреплён статус государственных языков.

Серьёзной проблемой языкового строительства в современных условиях является выработка правильного соотношения функционирования языков основных этносов и, прежде всего, рациональное сочетание функций государственных национальных языков и русского языка как языка общегосударственного значения. Необходимо создать оптимальные условия, в том числе разработать финансово-экономические стимулы, способствующие развитию русско-национального двуязычия. Основные тенденции мирового языкового развития — от одноязычия к двуязычию и многоязычию — связаны прежде всего с необходимостью преодоления языковых барьеров и усиления роли языков как международного, так и внутригосударственного значения. Идеальной языковой ситуацией общества в будущем, на наш взгляд, будет переход от двуязычия к многоязычию, включая изучение государственных языков, родных языков народов и иностранных языков.

В целом, национально-языковая политика, проводимая в Российской Федерации и её суверенных республиках, строится на правовой основе языкового законодательства конца 1980-1990-х годов и направлена, прежде всего, на всестороннее развитие языков коренных национальностей. Законы о языках в республиках, как правило, декларируют равенство всех языков на своих территориях, но при этом языки коренных или титульных народов, наряду с русским языком, объявляются государственными языками.

Осуществляя языковую политику, российские национальные республики проявляют умеренность, реально понимая необходимость считаться с многонациональным и многоязычным составом населения, с ролью русского языка в общественной жизни республик. При реализации мер по возрождению национальных культур и языков российские республики также в праве рассчитывать на понимание федерального правительства и широкой общественности. Полное неприятие программ развития народов может привести только к обостре-

нию межнационального мира и согласия, следовательно, всем заинтересованным сторонам и лицам необходимо проявлять максимальную терпимость, такт и выдержку²⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.). Документы и материалы: В 4 т. / Авт. — сост. Б.Х. Юлдашбаев. Т.1. С. 207-208.
2. ЦГИА РБ. Ф.Р. — 1107. Оп.1. Д.30. Л46.
3. ЦГИА РБ.Ф. Р.Р-323. Оп.1. Д.51. Л.6.
4. Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики: сб. документов и материалов / Под ред. Б.Х. Юлдашбаева. Уфа, 1959. С. 578-583.
5. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. М., 1970. С. 251.
6. Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики: сб. документов и материалов / под ред. Б.Х. Юлдашбаева. Уфа, 1959. С. 611.
7. ЦГИА РБ. Ф.394. Оп.5. Д.1. Л.48.
8. Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики. С. 708-711.
9. Там же. С. 714-715.
10. ЦГИА РБ. Ф.629. Оп.1. Д.80. Л.47.
11. Там же. Л.58.
12. ЦГИА РБ. Ф.629. Оп.1. Д.80. Л.74-75.
13. Там же. Ф.629. Оп.1. Д.80. Л.74-75,77.
14. ЦГИА РБ. Ф.394. Оп.5. Д.21. Л.138.
15. Отчет о деятельности ЦИК и СНК БАССР 4 созыва V Всебашкирскому съезду Советов. С. 5-8.
16. Конституция (основной Закон) БАССР с изменениями и дополнениями, принятая Верховным Советом БАССР 9 октября 1953 г. и 22 июля 1954 г. Уфа, 1954. С. 8.
17. Там же. С. 19.
18. Конституция СССР. 1977 г. Ст.36,121.
19. Конституция СССР.1936 г. Ст.121.
20. Цит. по: *Гарипова Ф.Х.* Опыт языкового строительства в республике Башкортостан. Уфа, 2006. 176 с.
21. ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп.33. Д.1628. Л.15-16.
22. Конституция Республики Башкортостан. Уфа, 1994. С. 14.
23. Там же. С. 15
24. Там же. С. 34.
25. Языки народов Республики Башкортостан. Уфа, 2000. С.31.
26. Национальная политика России: история и современность. М.,1997. С. 551.

THE STATUS OF THE BASHKIR LANGUAGE IN CONSTITUTIONS OF REPUBLIC
BASHKORTOSTAN*N.G. Iskuzhina*

The question of the status of the Bashkir language was put on the first Bashkir kurultai in 1917 in Orenburg. The problem of the Constitutional definition of the status of languages remained to be urgent and at the end of the 20th century it has been solved in additions and changes to the Constitution 2000, after «Law of languages of peoples of Bashkortostan republic» adopted in February, 1999. Clause 1 of the Constitution of Bashkortostan republic proclaims: «State languages of Republic Bashkortostan are the Bashkir and Russian languages». These two basic documents both provide a legal basis of languages functioning and determine the status of languages of peoples within the republic.

ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ



Круглый стол «Народный календарь, обряд и праздник: этнологический дискурс»

© 2009

С.В. Дмитриев

ЭПОС В КОНТЕКСТЕ ВОЕННОЙ КУЛЬТУРЫ КОЧЕВНИКОВ: РИТУАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРА (на материале калмыцкого эпоса «Джангар»)

Калмыцкий эпос «Джангар» является уникальным объектом исследования. Он привлекает внимание лингвистов, фольклористов, литературоведов, этнографов. В данной работе некоторые положения этого эпоса будут проанализированы с точки зрения политической антропологии.

На сегодняшний день зафиксировано более 50 текстов «Джангара», которые имеют разное эстетическое значение. В данном случае для анализа выбран вариант, созданный, пожалуй, самым знаменитым джангарчи Ээлян Овла (1857-1920 гг.)¹. Именно его сказанию присуща наибольшая эстетическая, структурная и идеологическая законченность; через все песни четко проходит определенный политический и этический идеал, который и является предметом исследования.

Анализируя ситуации, описанные в эпосе, следует исходить из того, что его сюжет разворачивается в рамках определенных политических традиций и ритуальных норм, которые были сформированы и сформулированы на базе историко-эпических прецедентов, подвергшихся эпическому переосмыслению.

Необходимо также отметить, что «Джангар» дает определенный срез политической культуры не только калмыков, но и других народов, в окружении которых они обитали. Иначе говоря, это международный ритуализованный поведенческий стандарт, или культура международных иерархических отношений.

Поле историко-политических прецедентов чрезвычайно обширно и достаточно разнопланово. Действия, которые совершаются Джангаром и другими действующими в эпосе персонажами, с одной стороны, можно рассматривать как апробированный политический опыт и как рекомендацию ритуальных политических действий. Через исполнение эпоса политические стереотипы передавались от поколения к поколению; и реальные политические деятели опирались на них, как на опыт, подтвержденный традицией.

Эпос, безусловно, дает идеализированную модель поведения персонажей — героев сюжетов. За каждым персонажем закреплены определенные роли, которые они ведут на протяжении повествования — от песни к песне. Статичность персонажей, их ролевая предопределенность, позволяет разыгрывать стандартные ситуации, в которые может попасть слушатель, и, таким образом, ориентировать его на ритуализованные социальные и политические стандарты, которых он должен придерживаться.

Для непосредственного анализа политического ритуализованного поведения героев эпоса выделим его основную сюжетную линию.

«Джангар», в версии Э. Овла, состоит из введения и одиннадцати песен. Организующим элементом сюжета выступает фигура Джангара. Персонажи иерархизированы относительно друг друга и собственно относительно Джангара; отношения между ними сложны, а иногда и враждебны. Моменты, описывающие эти взаимоотношения, как бы оживляют сюжет, привнося в него элементы жизненной реальности.

Песни обычно начинаются с описания пира. Каждый сотрапезник на пиру имеет свое, закрепленное за ним, легитимное место. К этому месту его привел ряд стандартных обстоятельств, которые эпос дает возможность рассмотреть.

В центре помещения, где происходит пир, и в центре пространства (политического космоса) на серебряном троне сидит Джангар. Вся структура пира состоит из семи, двенадцати и т.д. кругов, которые составляют богатыри и сайды. Из текста известно, что у каждого из богатырей есть свои ставки, откуда они съезжаются в ставку Джангара, чтобы поздравить его, в частности с праздником весны Цаганом². Сюда же приводят поверженных соперников Джангара.

Справа от Джангара сидит «ясновидец» Алтан Чэджи, слева — Алыи Хонгор Благородный. Путь того и другого на эти почетные места описан в первой песне цикла Ээлян Овла. Там говорится, что в пять лет Джангар был пленен Бёке Мёнген Ширшиге, который, видя в нем редкие задатки лидера, хотел его убить, но тот был спасен Хонгором, сыном Бёке. Тогда, желая погубить Джангара, Бёке отправляет его угнать у «ясновидца» Алтан Чэджи табун, подводя, таким образом, под его стрелу. Тот, зная потенциальные возможности Джангара и его будущее, сказал:

«...Семилетним он мог бы меня одолеть
И себе подчинить,
Но сейчас, в 6 лет, напав на меня,
Видно будет мной побежден».

Алтан Чэджи ранит Джангра стрелой, Бёке велит разрубить раненного на куски, но Хонгор его спасает. Далее, объединившись, Джангар и Хонгор вынуждают Алтан Чэджи сдаться, и «ясновидец» предрекает величие Джангара. Он сам, структурируя будущую иерархию, отводит себе место справа от Джангара, а Хонгору — слева, после чего удаляется в свою страну.

Далее на пиру сидят, соответственно, за Алтан Чэджи — Савар, а за Хонгором — Гюзан Гумбе и, далее, Санал. Все они — основные персонажи большинства песен эпоса. Остальные — это персонажи как правило, одного сюжета и их перемещения в топографии пира зависят от ряда причин.

Отношения Джангара как лидера объединения и обладателя легитимной власти с соседними владетелями составляет, по всей видимости, главное содержание эпоса. В отношениях с ними возможны разные варианты и каждая песня посвящена рассмотрению одного из них. При этом дальнейшая судьба героев может быть отражена в их месте в топографии пира. Разберем эти варианты.

Песня третья названа «Поединок Алого Хонгора с Хара Джилган-ханом». В ней Хонгор побеждает хана и привозит его к Джангару. По этому поводу устраивается пир, на котором все, опьянев, засыпают. Хара-Джилган освобождается и убегает, унося с собой в свою ставку златоуста Ке Джилгана. Выбор именно этого персонажа интересен и требует специального разбора. В эпосе приводятся следующие размышления Хара-Джилгана:

«Вошел в золотой дворец и задумался:
“Если к себе унесу
Льва из львов Алого Хонгора Благородного,
Подумают: за то отомстил,
Что им я был схвачен.
Если же славного Джангара к себе унесу,
Скажут: я алчный,
А если ханшу ага Шавдал
С собой унесу,
Скажут: польстился на женщину.
Дурная слава пойдет.
Лучше я златоуста Ке Джилгана
С собой унесу”»³.

Здесь мы видим явное стремление «сохранить лицо», ориентируясь при этом на общественные, морально-политические оценки и стереотипы. Вся ситуация выглядит сбалансированной, ориентированной на устоявшиеся традиционные нормы. Можно сказать, что правила политической игры, освещенной общественно-политическим опытом, имеют достаточно определенную подоплеку. Этот мотив в эпосе можно рассматривать как ретрансляцию ритуализованного социально-политического стереотипа, на который должен ориентироваться в своих действиях политический персонаж.

После бегства Хара-Джилгана, Хонгор отправляется в его ставку. Там он попадает на пир и садится рядом с ханом, демонстрируя, тем самым, свой статус — как победитель в личном поединке.

Главенствующий правой стороны на пиру Хара-Джилгана, богатырь Бадма Зюркен говорит:

«Хотя сила льва из львов Алого Хонгора
в семь раз превосходит
Силу Баатр Хара-Джилган-хана,
Но хан удачливее в семь раз, помиритесь»⁴.

Богатыри мирятся, затем по прибытии со своим войском Джангара вместе пируют и заключают договор, который звучит следующим образом:

«В войне с сильным врагом помощь друг другу окажем,
А в войне со слабым врагом
Каждый своими силами обойдется»⁵.

Это договор установления равноправных отношений, обусловленных фактическим равенством сил, причем физическая сила Хонгора объективно приравнивается к такой категории, как удача, которая свойственна Хара-Джилгану.

Песня четыре называется «Победа Алого Хонгора над Мангна-ханом и подчинение его Джангару». Открывается она ультиматумом со стороны Мангна-хана, который передается прибывшим на пир богатырем Нарин-Уланом:

«...Наш грозный Мангна-хан... так сказал:
“Слышал я: есть у вас смирный аранзал Зэрдэ.
Я буду по аилам на нем разъезжать.
Пусть Джангар отдаст мне его!
Слышал: ваша ханша ака Шавдал —
Ханская дочь.
Она будет служанкой супруги моей,
Пусть отдаст и ее...”»

И далее: Мингъян будет моим сёнгчи (кравчим), конь Санаала — моим конем, Хонгор — гонцом. А если Джангар все это не отдаст, то он, Мангна-хан, придет и покорит силой⁶. Другие песни дают подобные же варианты ультиматума⁷. Текст ультиматума выглядит эпической гиперболой, но, как известно, дипломатические тексты этим нередко и грешат.

Данный ультиматум в значительной степени совпадает с ультиматумом, выдвинутым, по китайским источникам, дунху к сюнну. В историческом варианте дунху, обращаясь к шаньюю Моде (Маодуню), требовали сначала коня, «пробегающего в день 1000 ли», затем одну из его жен. Приближенные советовали шаньюю не отдавать их, но тот все же отдал. И только когда дунху, «еще более возгордась», стали захватывать брошенные каменистые земли, на которых на расстоянии более 1000 ли никто не жил, пустыни, и которые служили границей между сюнну и дунху, Моде начал войну, мотивируя свое решение тем, что «земля — основа государства, разве можно отдавать ее»⁸.

Требования, выдвигаемые в ультиматуме, выглядят политически значимыми символами, характеризующими определенную степень зависимости. В то же время, они могут рассматриваться как зондаж степени уступчивости партнера. Обычные годовые приношения вассалов, чаще всего имеющие символический характер, имеют, по сути, подобное же значение. Прекращение их, в соответствии с политическим ритуалом, означает претензию отказников на суверенитет.

После получения ультиматума в ставке Джангара следует дискуссия — отдавать или не отдавать требуемое, и, следовательно, признать или не признать свою зависимость от Мангна-хана. В ходе дискуссии слово берет главный советник Алтан Чэджи:

«Сможем ли не отдать?
Когда вашему хану-отцу было двенадцать лет,...
Когда Мангна-хану было семь лет,
Оба в жестокой битве сошлись...
Грозный Мангна-хан
Выйдя [из боя], был крепче, чем Славный Узюнг.
А ведь ваш отец
Метал копьё вдвое лучше, чем вы.

И тем не менее,
Спасая свою жизнь,
Едва он ушел [от врага],
Вот я и думаю: Сможете ли вы его одолеть?»⁹.

Джангар, не решаясь на конфликт, считая себя и свое окружение еще недостаточно сильным, хочет отдать почти все требуемое, кроме Хонгора: «Пусть сами попытаются, возьмут». После он предпринимает попытку связать Хонгора, но двенадцать его богатырей ближнего круга отказывают ему в этом помочь, так как объединены друг с другом клятвой. В последовавшем затем сражении с войском Мангна-хана Хонгор, поддержанный затем другими, одолевает и с побежденных берется клятва:

«Да будут ваши кочевья
Подвластны Джангару тысячу и один год!
Отпустил их вместе с войском домой».¹⁰

В следующей песне богатырь нойона Гумбе Цагана — Аля Монхля пытается угнать у Джангара табун лошадей. «Львы» Джангара его догоняют. В развернувшейся схватке Аля Монхля побеждает сначала Савара, затем Санала, но терпит поражение в поединке с Хонгором. Тот его связывает, привозит к Джангару. Развязанный,

«Силач-богатырь Аля Монхля
Прошел, перешагивая через десятерых
[Богатырей]-вепрей и львов,
Дал пощечину пятерым,
Сел он рядом с мудрым Алтан Чэджи...
Начался пир с арзой и хорзой.
Когда разгорячились уста,
Поднялся Тежелорукий Савар...
Бедняге Аля Монхля пощечину дал,
К щеке тамгу Бумбайской страны приложил.
“Ты подданным славного Джангара стал!
Каждый год с данью являйся сюда!” —
Сказал и отправил Монхля»¹¹.

В начале шестой песни Джангар печален. Причина же этого следующая: «Слава моя широко разнеслась. Тюрк Алтан-хан собирается войной на нас, уже три года готовит коней. Еще пройдет три года — и война. Надо угнать коней». Мингьян уводит табун Алтан-хана, а богатыри последнего, отправившиеся в погоню, сначала побеждают Мингьяна, но затем терпят поражение от Савара и Хонгора. Привезенные в ставку Джангара,

«Два вепря, оставленные у ворот, путы свои развязав,
Вошли во дворец, через десять сайтов перешагнув,
Дав пощечины пяти сайтам,
В самую середину сели они.
“Во время войны защитой вам станем,
Коней боевых будем вам доставлять,
Частью ваших владений станем»” —
К владыке Джангару обратились они».

Савар ставит им на правую щеку клеймо, в знак того, что они стали подданными Джангара; а Алтан-хану передают, что тот должен ежегодно в качестве дани посылать ему табун коней¹².

В седьмой песне речь идет о соперничестве с «могучим ханом Кюрменом». Когда-то он подчинил владения хана Узюнга, отца Джангара. Теперь же, когда Джангар усилился, он хочет отправить к нему тайного гонца, видимо, с ультиматумом. Джангар считает, что гонца надо упредить, пленить хана Кюрмена и доставить его в ставку, для чего отправляется Мингьян.

Кто такой Кюрмен-хан? Это:
«один из четырех ханов
Четырех материков, Его покровитель —
Владыка Мира Белый Старец.
Вот какой это хан...»¹³.

Однако Мингьян его пленил и привез в ставку Джангара.

«Пути могучего хана Кюрмена развязали и сказали:

“Садись

На правую сторону,

На восьминожный

Трон из чистого серебра”.

Но тот не послушался их. Сел повыше богдо Джангара.

[Во время пира, длившегося сорок девять суток,]

Могучий Кюрмен-хан сказал:

“Сын славного хана Узюнга,

Единственный в своем поколении Джангар,

Владей этим краем земли!” —

Сказал и отбыл.

Главные сайды проводили его.

Пир продолжался»¹⁴.

Как мы видим, предыдущие песни повествуют о растущей мощи Джангара как политического лидера. Он уже победил «одного из четырех ханов четырех материков» и вышел из-под его влияния, оставшегося ему после смерти его отца. Но есть еще хан Кюдэн Зарин Зан-тайши, владыка страны мангасов, который каждый раз на пиру говорит:

«Прежде три части света мы покорили,

А четвертая часть света,

Где солнце восходит, —

Страна владыки Джангара.

Ее покорим!»¹⁵.

Джангар, упреждая удар, отправляет к нему Санала. Тот сначала в вызывающей форме разговаривает с Кюдер-ханом, затем угоняет табун его лошадей и с помощью войска Джангара пленит самого Кюдер-хана. Савар прикладывает ему на щеку клеймо, велит трижды поклониться в ноги Джангара и взяв клятву «тысячу и один год» нести повинности¹⁶.

Глава десятая повествует о том, как в молодости Джангар был побежден могучим Баатр Бадмин Уланом. В соответствии с эпической богатырской нормой, тот спрашивает о трех «сожалениях», которые есть у Джангара. Джангар отвеча-

ет, что первое сожаление, что он женат только три месяца, второе, что не собрал еще своих верных богатырей, а третье: «Хотел я четыре правления// Взять в свои руки...». Услышав эти слова и узнав, что Джангар еще, в соответствии с ритуальными нормами, не является равноценной ему политической фигурой, Баатр Бадмин Улан сказал, чтобы он исполнил все их — «Тогда мы сразимся!» — и отпустил Джангара.

Теперь же, узнав, что Джангар владеет «страной восходящего солнца», т.е. востоком относительно его, и слава о нем разнеслась широко, что он стал сильным политическим лидером, Баатр Бадмин Улан отправляет к нему двух своих посланцев, с которыми никто не может соперничать. Джангар и его дружина решаются на упреждающий удар: «Если до их выезда Баатр Бадмин Улана// Пленим и живым доставим сюда,// То будет он наш...»¹⁷.

Когда Баатр Бадмин Улана берут в плен и привозят в ставку Джангара, его пытаются посадить на серебряный трон справа от богдо; но он не подчинился, и в соответствии с нормой политического ритуала, «сел на золотой трон выше Джангара», а Джангару сказал:

«“В давние времена...
Схватившись в поединке со мной,
Вы едва себе жизнь сохранили, разве не так?
Да владеть вам этой Бумбой-страной!...” — сказав,
Баатр Бадмин Улан отбыл к себе...”¹⁸.

Таким образом, Баатр Бадмин вынужденно, в результате поражения в войне, отказывается от своих претензий на суверенитет над Джангаром и его страной.

Проанализируем выделенный материал. Перед нами представлено несколько вариантов политических отношений. Это, прежде всего, война по правилам или (если использовать терминологию международного права европейского нового времени) «торжественная», публичная война — война как ритуальное действие. Такие войны ведутся под предводительством политических лидеров — людей, облеченных верховной политической властью, с соблюдением определенных обрядов¹⁹.

Первый и главный среди этих обрядов — объявление войны. Он всегда обладался в максимально торжественные, ритуализованные формы, носившие эмблематический характер. Эмблемой войны, как правило, служило оружие (копье, стрела и т.д.), отправляемое противнику. С распространением письменности в качестве эмблематического хода стало вручение врагу особых грамот или возвращение мирных договоров, заключенных между противными сторонами ранее. Послы, отправлявшиеся для объявления войны, не только пользовались неприкосновенностью, но окружались обычно особыми почестями со стороны того политического субъекта, которому они объявляли о разрыве мирных отношений²⁰.

В ходе объявления войны выдвигались определенные требования, невыполнение которых вело к конфликту и, как следствие, — к силовым состязаниям. Невыполнение этих ритуализованных символических действий определяло негативную репутацию политического лидера.

Как следует из текста «Джангара», ритуал объявления войны имел свои тонкости. При этом одна из сторон в ультимативной форме проводила зондаж сте-

пени уступчивости противника. По выражению Ф. Бро, переговоры (в форме ультиматума) «представляют собой ритуал, отражающий соотношение сил»²¹.

Если обратиться к эпическому материалу, то прибытие гонца с ультиматумом и его оглашение имеет определенное правовое значение. При этом инициатива остается за тем, кто начинает диалог. Если же произнесение этой формулы упредить (попытаться пленить отправителя ультиматума), то произнесенный ультиматум утратит силу и с прибывшим можно будет говорить с более сильной позиции.

По словам академика В.А.Гордлевского, наблюдения за политическими отношениями в эпоху Сельджукидов подвели его к мысли, что они напоминают спорт или игру²². Это можно сказать и о кочевниках Центральной Азии. А у игры же, как известно, есть определенные правила. Нарушение этих правил (или ритуалов) ведет к радикализации и ужесточению конфликта. Это видно на примере войн, которые международная юриспруденция называет «несправедливыми войнами»; когда, например, происходит обыкновенный набег с целью угона скота и т.д. — без ярко выраженных политических амбиций.

Однако угон скота может иметь и военно-политический оттенок, так как подготовка к большой войне у кочевников может занимать не один год. В «Джангаре» говорится о трех годах подготовки. В этот период происходит отбор, тренинг и откорм боевых коней. Для этого необходимо иметь определенные ресурсы. В отношении кочевников можно ожидать, что речь должна идти об определенной пастбищной территории. И действительно, по сообщению арабского автора IX в. ат-Табари, описывающего столкновения арабов и тюрок в Средней Азии, «у хакана тюрок были во владении луг и заповедные горы, к которым никто не приближался и не смел в них охотиться, — они были оставлены для войны, — пространство, которое занимает этот луг, было в три дня пути и заповедника в горах — три дня. И люди стали приготавливаться и выпустили свои стада, стали дубить шкуры убитых на охоте животных и делать из них сосуды, стали также изготавливать луки и стрелы...»²³. По истечении трех лет войско было готово к войне.

Выхода из этого положения, как мы видим, существует два: упреждающий увод табунов и пленение соперника. Значение лидера, как важнейшего фактора в политике, скрепляющего в единое целое социально-политический или военно-политический организм, в кочевой культуре осознавалось очень четко. Так, сюнны, по китайским источникам, говорили: «когда теряется один волк (военачальник), то разбегается тысяча овец (воинов)»²⁴.

Этому положению можно привести несколько иллюстраций, одна из которых содержится в сочинении ат-Табари. Когда во время столкновений арабов с тюрками в 119 г. Х/ 737 г. н.э. хакан последних был убит, «то тюрки распались в набегах друг на друга»²⁵.

Другой случай — из истории ранних монголов. Согласно летописи Рашид-ад-дина, покоренные Чингис-ханом джурьаты во главе с Тогай-Далу, «не сдержав своего слова, вторично восстали [против него — автор.]. Они бродили посреди областей и по дорогам, пока в конце концов [некто — автор.], по имени Кодон-Орчан, из племени меркит не убил Тагай-Далу. Тогда племя джурьят лишилось [своей — автор.] силы и могущества и рассеялось»²⁶. Действия по ней-

трализации политического лидера, носителя суверенитета вписываются в классическую схему так называемой стратегии не прямых действий.

Согласно описаниям «Джангара» к противнику относятся по правилам «торжественной» войны. Если же ритуалы и правила нарушаются, то противника могут убить.

После демонстративно-упреждающего угона готового к военным действиям табуна коней может последовать заключение договора — мира с позиции силы. Скот в этом случае может быть возвращен владельцу после того, как ему или его посланцам поставят на щеке клеймо победителя. Клеймение, как правило, юридически закрепляет право на данного человека, данный скот или вещь. В отношении к человеку — это право на его жизнь, которую победитель оставляет ему после победы. В этой ситуации возникает аналогия с правом на раба и его жизнь. Как известно, рабство, в классическом понимании этого термина, не получило развития в кочевом обществе, так как не имело, в отличие от античных государств, экономической базы.

Считается, что кочевники оставляли пленных живыми только для последующей продажи в земледельческие центры. Это, конечно, имело место. Но одновременно в степи существовало понятие рабских племен, т.е. племен когда-то подчиненных по праву войны. Их положение, обоснованное традиционным правом, сохранялось на протяжении веков, переходя к потомкам побежденных. Так, например, если обратиться к монгольской истории, весь род Буданджар-хана находился в зависимости от Есугея-багатура, отца Темучина, будущего Чингис-хана. И эта подчиненность состояла в том, что победитель каждый год брал от племени десятину из четырех пород скота: коней, верблюдов, коров и овец²⁷.

На соотношение сил и развитие конфликта в кочевом мире оказывал влияние предыдущий конфликт, исторический и политический контекст. Участники конфликта ставили перед собой различные цели. Так, Джангар, который, с одной стороны, был ранее побежден Бадмин Уланом и, по-видимому, имел клеймо победителя, стремился выйти из политической зависимости. Также он находится в политической зависимости от Мангна-хана, унаследованной от отца.

Степень могущества противников Джангара нарастала по мере роста его политической и военной силы. Сначала — это ханы или батыры, равные Джангару по статусу; затем — это Кюрмен-хан, «один из четырех ханов», и, наконец — Кюдер-Зарин-тайджи, который «прежде три части света покорил».

Полная формула «государь четырех частей света», к которой стремятся герои «Джангара», является древнейшей политической формулой, адекватной титулу «владыка мира». Вспомним, например, в «Та'рих-и кипчаки»: «он утвердился в четырех сторонах государства»²⁸.

В этой связи интересно имя самого Джангара. Существует несколько версий его происхождения. Наиболее распространена этимология, связанная с делением Монголии на две военно-административные единицы — «джунгар» (войска левой руки или крыла) и «барунгар» (войска правой руки или крыла).

Существует также версия, высказанная Г.Н. Зиятуевым, который расчленяет «Джангар» на *джанг* (*нрав*) и *-гар* — суффикс, подчеркивающий значение корня: «Джангар» — «нравственный, обладающий добрым нравом»²⁹.

Ю.Н.Рерих указывает, что в Тибете словом «Джангар» обозначалась Индия³⁰. Р.Нима-Дугаров уточняет информацию об этих представлениях. По его словам, имя «Джангар» распадается на *Джан* — название страны богатыря (наряду с Бумба) и *гар* — рука, фланг. Весьма созвучны, по его мнению, *Джан-гар* и *Джун-гар*, но эти названия не идентичны — таков вывод многолетних исследований эпоса. Далее он указывает, что существует название страны Джан или А-Чжаг-Джан, включенной в империю монголов во времена Хубилай-хана (1271-1294 гг.). При этом неизвестно, называлась ли Дянь (древнее название Джана), подчинная Хубилаем, «крылом», т.е. Джан-гар³¹.

Представляется, что в контексте авторских изысканий гораздо ближе к истинной версии, высказанная А.Ш. Кичиковым. По его предположению, лингвистический и типологический анализ эпонима «Джангар» позволяет увязать его происхождение и происхождение самого образа с древнейшим фольклорно-мифологическим слоем в традиции тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов. Как он считает, имя «Джангар» лингвистически сопоставимо с орхонским «Йангус» («одинокый»), казахским «Жангыз» («одинокый»), шорским «Чагыс» («сирота», «одинокый»). Таким образом, значение имени соответствует древнейшим представлениям об эпическом герое как о герое-первопредке и первом человеке³².

Такая этимология интересна, но можно предложить и другую трактовку этого эпонима как специального термина, подчеркивающего сущность правления. Известно, что форма правления обычно отражается в наименовании лидера. Так, в политической культуре, которая сложилась в степях Центральной Азии дачингисовской эпохи, фигурировал целый ряд терминов, отражавших фундаментальные основания политического объединения племен, — гурхан, хаган и пр. с неясной этимологией.

В контексте стремления к единовластию, форма «Джангар», вероятно, действительно указывает на одиночество героя, означающее абсолютную власть (вспомним: «ты — царь, живи один» — А.С.Пушкин, «Поэту»). Герой получил его в качестве титула уже после того, как стал действительным владыкой.

Из политической истории тюрко-монгольских народов известны попытки установления как дуумвирата, так и формы народоправия или олигархии. Однако исторический опыт, закрепленный летописной и эпической традицией, сформировал четкую оценку этих форм правления как дефектных, ведущих к системному конфликту. Как наиболее характерный, приведем пример из книги Абу-ль-гази, хана хивинского, посвященной политической истории кочевых народов евразийских степей. Его «Родословная туркмен», в частности, доносит до нас отношения к такому институту политической власти, как дуумвират.

В сочинении приводится следующее постановление, принятое при Гюн-Хане, сыне легендарного Огуз-хана, и, таким образом, имеющее характер результирующей договоренности: «“Двух царей не выбирайте, так как если один будет Ханом, народ благоденствует, если будет два — погибнет. Минувших лет мудрецы говаривали: в одних ножнах два меча не вмещаются, два мужа одну жену не берут и в одной стране два князя не княжат“. Этот завет на большом листе бумаги записали и все во главе с Гюн-Ханом, его младшие братья, сыновья, беки, знатные старцы и юноши подписали. Затем принесли все присягу в том, что,

пока живы, от этих слов не отступят и прибавили: “Мы обещаем выполнять этот завет до окончания мира и за наших детей, если они будут благоразумными; в противном случае пусть пропадает государство“. Подписавши имена и приложив печати, грамоту положили в казну Гюн-Хана»³³.

По-видимому, это положение фиксировалось и в других политических традициях древнего и средневекового Востока. Так, если вспомнить, историю персов, то первый, а также ряд последующих правителей древней Персии носили тронное имя «Дарий/Дара» — этим термином в ряде языков Внутренней Азии обозначают одиночку³⁴.

Кстати, если вспомнить шорскую форму «Чагыс» (одинокый), тувинскую «ча?гыс» (один/одинокый)³⁵, возможно станет понятен смысл имени «Чингис-хан», которое является одним из вариантов в ряду центрально-азиатской титулатуры. Одновременно можно предположить, что этот термин в форме Джангар и его близких вариантах — Джангир, Джангер и т.д., является редуцированной формой распространенного в Азии, считающегося иранским, термина «джехангир». На эту возможную связь указывал в свое время В.В.Бартольд³⁶.

Таким «джехангиром», например, был Тамерлан. Как отмечает В.А.Панов, этим словом обозначали покорителей и владык мира. Джехангиры ведут за собой десятки и сотни тысяч вооруженных людей в разные концы мира. Если духовные наставники — пиры, шейхи, «кутбы», руководящие действиями воинов, общаются с «миром тайны», то Джехангиры сами «слышат голоса» из «мира тайны», видят вещие сны. Им всегда сопутствует удача. «Он — дверь, через которую проходят гости иного мира, он — маг, который насаждает на земле волю судьбы, он — видимый руководитель человеческой жизни и человеческой истории, он — живое воплощение самых высоких нравственных качеств, он — идеальный воин и военачальник, дипломат и хитрец, хозяин и администратор, первый служитель Аллаха [в мусульманской традиции — автор.], привратник и ключарь его царства. Он — объединитель мелких разрозненных феодальных кусков в “империю”, он представитель великой семьи ”джехангиров“, которые таинственно сменяют друг друга на протяжении всей человеческой истории, не дают людям замкнуться в тесноте своего муравейника, вывозят на широкую мировую арену. В глазах писателей и читателей как бы прерывает обычный, нормальный ход жизни с тем, чтобы возвести ее на неизмеримо высшую ступень развития»³⁷.

Интересно отметить и тот факт, что, с разгромом среднеазиатских владений и распространением влияния России на обширные пространства Азии, в ряде мусульманских стран распространилось представление о ее всепоглощающих амбициях. В связи с этим российского императора здесь именовали «Эмператун Джехангир» — «император владетель мира»³⁸. Этот термин обозначал именно такую форму правления, как монархия в ее имперском варианте.

Такие аналогии дают нам право предположить, что термин «Джангар» не является первоначальным именем персонажа, но персонаж воплощает определенную ролевую функцию в политической культуре тюрко-монгольских кочевников и более широко круга народов Азии. Речь идет об отражении в эпосе варианта политической концепции.

Особое значение в связи с этим имеет в эпосе так называемое «ритуальное

насилие» или «ритуальное унижение». Оно должно констатировать факт изменения статуса бывших соперников. При этом степень ритуального унижения может быть различной. Так, в отношении с побежденными равностатусными соперниками допустимо максимальное унижение в виде клеймения, следствием чего является рабская зависимость в традиционном понимании этого слова. В отношении же соперника изначально более высокого ранга, от которого существовала зависимость ранее, ритуальное насилие выражается в принуждении его отказаться от властных притязаний в отношении победителя. После признания этого факта более никаких насильственных действий в его отношении не производят.

Подводя итог и не рассматривая некоторые другие сюжеты, можно сказать, что в эпосе «Джангар» представлены варианты ритуализованной политической культуры кочевого общества, которые основаны на силовых политических и военных единоборствах. Субъектом борьбы выступают лидеры, претендующие на распространение своей власти в отношении возможно большего количества соседей, таких же суверенов, как и они сами, либо претендующих на это. Эти лидеры в поисках власти над соседями действуют по определенному алгоритму, совершая политически значимые ритуализованные действия, которые легитимируют их притязания и их победы.

Нарушение ритуальных политических действий, например, излишняя жестокость или нарушение договоров, может привести к «потере лица» и, как следствие, к политическому краху. Применение силы в разной степени в этих условиях не выглядит чем-то противоестественным, но находит оправдание в традиции. При этом в эпосе насилие не вырастает в несанкционированную жестокость, хотя, может быть, она и остается за рамками повествования.

В целом, в «Джангаре» имеет место эпическая рефлексия по поводу борьбы за гегемонию в условиях раннеимперского варианта политической культуры. Это идеальный вариант, дающий образцовый, политически рекомендованный и мотивированный, выработанный в веках алгоритм действий кочевого лидера в поисках власти. На этой модели будущий политический деятель воспитывался и стремился её реализовать на практике.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Джангар*. Калмыцкий героический эпос [Записанный от джангарчи Ээлян Овла в 1908-1910 гг.]. М., 1990.
2. Там же. С. 22-26.
3. Там же. С. 251.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же. С. 254-255.
7. Там же. С. 320.
8. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и комм. В.С.Таскина. М., 1984. С. 296.
9. *Джангар*. Ук. соч. С. 263.
10. Там же. С. 263.
11. Там же. С. 261-270.
12. Там же. С. 288.

13. Там же. С. 298.
14. Там же. С. 302-303.
15. Там же. С. 305.
16. Там же. С. 317-319.
17. Там же. С. 327.
18. Там же. С. 338-339.
19. *Гоций Гуго*. О праве войны и мира. М., 1994. С. 123.
20. *Грбарь В.Э.* Объявление войны в современном международном праве. СПб., 1904. С. 9.
21. *Бро Ф.* Политология. М.: Б.и., 1992. С. 61.
22. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. М., 1960. Т. III. С. 74.
23. История ат-Табари. Ташкент: Фан, 1987. С. 242; *Дмитриев С.В.* Среднеазиатские куруки в эпоху Шибанидов (по материалам XVI века) // Тюркологический сборник. 2005. Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006.
24. *Малаявкин А.Г.* Танские хроники о государствах Центральной Азии. Тексты и исследования. Новосибирск, 1989. С. 50.
25. *История ат-Табари*. Ук. соч. С. 272.
26. *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Пер. с перс. О.И.Смирновой; прим. Б.И.Панкратовой; ред. А.А.Семенова. М., Л., 1952. Т. I. Кн. 2. С. 89.
27. *Абуль-Гази-Бахадур-Хан*. Родословная туркмен. Асхабад, 1897. С. 63.
28. Та'рих-и кипчаки // Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Сост.: С. К.Ибрагимов, Н.Н.Мингулов, К.А.Амшулина, В.П.Юдин. Алма-Ата, 1969. С. 390.
29. *Зиятуев Г.Н.* О происхождении имени *Джангар* // Народы Азии и Африки. 1970. № 6. С. 136.
30. *Рерих Ю.Н.* По тропам срединной Азии. Самара, 1994. С. 375.
31. *Нима-Дугаров Р.* К семантике мифопоэтического антропонима «Джангар» // Проблемы современного джангароведения: материалы республиканской научно-практич. конф., посв. 75-летию проф. А.Ш.Кичикова). Элиста, 1997. Кн. 1. С. 85.
32. *Кичиков А.Ш.* О происхождении имени Джангра // Зап. Калмыцкого НИИ ЯЛИ. Элиста, 1962. Вып. 2.; *Кичиков А.Ш.* Исследование героического эпоса «Джангар». Элиста, 1976. С. 40-55; *Кичиков А.Ш.* Героический эпос «Джангар»: сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1992. С. 8 и др.
33. *Абуль-Гази-Бахадур-Хан*. Ук. соч. С. 35-36; *Кононов А.Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М., Л., 1958. С. 54; *Дмитриев С.В.* Феномен дуумвирата в политической культуре кочевников Евразии (к постановке проблемы) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: тр. междунар. конф.: в 3 т. 9-13 июня 1992 г. М., 1997. Т. III.
34. Персидско-русский словарь: в 2 т. / сост. М.Н.Османов, Д.Х.Дорри, Л.Н.Киселева и др.; под ред. Ю.А.Рубинчика. Изд. 2-е, стереотип., М., 1983. Т. I. С. 599; Киргизско-русский словарь. Сост. К.К.Юдахин. М., 1940. С. 206; Киргизско-русский словарь [из материалов Н.И.Ильминского]. Оренбург, 1897. С. 55; Каракалпакско-русский словарь / под ред. Н.А.Баскакова. М., 1958. С. 158 и др.
35. Тувинско-русский словарь / под ред. Э.Р.Тенишева. М.: СЭ, 1968.
36. *Бартольд В.В.* Мусульманская культура // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VI. М., 1966. С. 193.
37. Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире: пер. с тюркс. и джагатайск. яз. / Вступ. статья и ком. В.А.Панова. М., 1934. С. 10-13.

38. Краткий очерк Белуджистана, дополнен по расспросам белуджского выходца Ау-зель-Хана // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб., 1889. Т.XL. С. 207.

THE EPOS IN CONTEXT OF NOMADS MILITARY CULTURE: RITUAL BEHAVIOUR
OF POLITICAL LEADER
(on material of Kalmyk Epos «Djanger»)

S.V. Dmitriev

The article is devoted to the analysis done on one of the versions of the Kalmyk epos «Djanger», created by a well-known Elyan Ovla (1857–1920). This interpretation of «Djanger» allows to estimate military-political culture both at Kalmyks and other nomadic peoples of the Central Asia. This work of art embodies a ritual behavioural standard of the political leader and culture of the international hierarchical relations. The author brings out clearly, that «Djanger» represents a perfect algorithm of actions used by a nomadic leader in his search of power cultivated through the ages. A future politician was brought up on this very model and aspired to put it into practice. The work was done on the basis of studying the epos texts and their comparison with historical precedents.

© 2009

Н.С. Федоров

КУЛЬТ ЮЖНОУРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СВЯТЫХ
В СЕРЕДИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв.

В статье рассматривается проблематика послераскольных святых в старообрядчестве Южного Урала: исторические и конфессиональные особенности зарождения культов, «житийные» сведения, описания форм народного почитания. Впервые для российской исторической науки нами представлены сведения о тринадцати южноуральских старообрядческих святых, почитаемых старообрядцами в середине XIX — начале XX вв.

Особенностью культа старообрядческих святых было исключительно народное, а не церковное почитание. «Старообрядцы молятся не только достойным старцам, но и за них, — писал в начале XX века екатеринбургский журналист В.Афанасьев. — Объясняют они (старообрядцы — Н. Ф.) это тем, что их святые не канонизированы». Это было обусловлено, по словам В. Афанасьева, отсутствием «полноты» церковной иерархии¹.

Наиболее старейшим в пантеоне южноуральских местночтимых святых является культ жившего в XVIII веке в Уральской области святого инок Сергия. Старообрядчество в течение всего существования этого края выступало в каче-

стве «автономистской» идеологии уральского казачества, являясь альтернативой официальному православию — идеологии самодержавия². Сам же инок Сергей — «человек благочестивой жизни и даже прозорливец» стал одним из символов местного старообрядчества и был молвой причислен к казачьему сословию, хотя он был, вероятнее всего, из московских купцов³. В Уральской области могила старца Сергея была местом поклонения старообрядцев вплоть до революции⁴.

Важным этапом в формировании культа старообрядческих святых стала вторая половина XIX века. В результате гонений со стороны самодержавия относительно умеренное в эсхатологическом плане старообрядчество в поповшинской форме как социальный и религиозный институт начинает переживать серьезный идеологический и кадровый кризис, что привело к радикализации эсхатологии старообрядцев.

В то время многим старообрядцам казалось, что уже настали последние времена, а старообрядческое священство «со времени взятия последнего Иргизского монастыря антихристом загнано в Беловодье, в Японское царство, посему необходимо спастись без священства»⁵. В такой ситуации, безусловно, старообрядцы задавались вопросом: как же быть, если «без священства нет таинств, благодати и спасения»?

Одним из ответов на злободневные вопросы духовной жизни в экстремальных условиях стал формирующийся культ местночтимых святых. Именно тогда возникли культы святых Дмитрия, Николая, Сергея, Авраама, Давыда, Зосимы, Игнатия и Веры, которые стали объектами поклонения старообрядцев. На их посредничество, небесное заступничество перед Богом рассчитывали фанатично верующие старообрядцы.

Особенно на Южном Урале была свята и почитаема монахиня пещерного скита острова Пинаевский на озере Тургояк вблизи Миасского завода Вера, пользовавшаяся огромным уважением за чудотворность среди местного населения. Ее память ежегодно почиталась 11 мая старообрядцами часовенного и белокрыницкого согласий. Культ матушки Веры несколько необычен в пантеоне южноуральских святых в силу гендерной специфики, так как почти все старообрядческие святые были мужчинами⁶.

Могила старца Дмитрия на одном из склонов горы Юрмы стала местом паломничества южноуральских староверов, прежде всего — жителей Кусы и Златоуста, а также их единоверцев из Пермской губернии, которые на Троицу — 15 июня, как свидетельствуют разнообразные источники второй половины XIX века, собирались вместе для почитания памяти старца⁷.

Златоустовскими старообрядцами почиталась могила старца-отшельника Зосимы. К его могиле в день его поминовения в конце июля приходили не только местные жители, но даже паломники, жившие за тысячи верст. К сожалению, нам практически ничего не известно о его биографии. Предания гласят, что он был при жизни популярен, а после смерти народная молва сделала его целителем от болезней и «мирских печалей»⁸.

О конфессиональном почитании этого культа мы можем судить только из краеведческого очерка П. Падучева, где упоминается некий проводник Байдосов, в котором с высокой степенью вероятности можно идентифицировать ме-

стного старообрядческого наставника Т. Байдосова, который время от времени, как сообщает его единоверец А. Мельнов, уходил в горы⁹.

Южноуральскими старообрядцами также почитались и могилы скитников Николая, Сергия, Авраама, Давыда, расположенные на северо-западном склоне горы Юрмы. Об этих старцах, умерших в 1846–1850 годах, нам не удалось собрать почти никаких сведений, а об их существовании мы узнаем лишь из рапорта подполковника Д. П. Кузьмина-Караваева, составленного в 1857 году¹⁰.

Наиболее поздними были местнотимые культы старцев Амвросия, Иринарха, Виталия, возникшие в начале XX века и почитаемые старообрядцами белокринницкого согласия.

Формированию старообрядческого культа святых способствовали сплав социального и религиозного протеста и религиозность мышления южноуральского населения. Личность святой Веры — скитницы, не сломленной в религиозной борьбе с властью «Антихриста», берущей на себя житейское бремя других людей, является ярким примером «мученичества за древнее благочестие». Матушка Вера, популярная среди населения, по преданию — княгиня, жила в конце первой половины XIX века. После разорения известного Шарташского скита под Екатеринбургом монахиня ушла в поселок Погорельский Челябинского уезда. Выгнанная оттуда, она поселилась в 1835 году в пещерной келье на острове озера Тургояк, близ Миасского завода, и молилась за страждущих, утешала, лечила травами, чем заслужила еще при жизни, в глазах современников ореол святости. После смерти кладбище монахов-«пустынников», где упокоилась Вера, стало культовым местом, известным далеко за пределами Урала¹¹.

Старообрядческие святые вызывали неприязнь со стороны властей и церкви. «В мае месяце сюда съезжается много ревнителей «древляго благочестия» поклониться праху какой-то Веры», — пренебрежительно сообщал о старообрядческой святой Вере в 1904 году один из официальных, допущенных к печати царской цензурой справочников¹².

Православные же священнослужители, описывая традиционное паломничество сторонников белокринницкой иерархии из Златоуста и Кусы на могилы подвижников Амвросия, Иринарха, Виталия на Тагане, и вовсе категорично высказывались о святости старообрядческих святых: «На могилах людей с темным прошлым проводилось богослужение по православному обряду, как над святыми мощами»¹³.

При более пристальном изучении биографии старообрядческих иноков становится понятным, какое именно «темное прошлое» в святости пугало представителей синодального православия: отнюдь не аморальный образ жизни святых старцев и даже не мнимое «пустосвятie» в религиозной жизни. «Виной» в глазах представителей «синодального православия» стала их «беглость», неприязнь к царской власти, государственному строю и официальной церкви.

Письменные источники не сохранили сведения о том, были ли почитаемые «ревнителями древнего благочестия» старцы Амвросий, Иринарх, Виталий старообрядцами от рождения или нет. Общественные отношения самодержавной России заставили этих отшельников бежать из родных, насиженных мест в уральскую глушь и искать там спасения.

Впрочем, «никонианское прошлое», как и любое другое вероисповедание или

национальность, для старообрядчества не имело никакого значения. Например, крайне почитаемый в качестве святого уральскими старообрядцами часовенного согласия инок Максим был родом «из ногаев» (татар), исповедовал ислам, а позднее и вовсе принял католицизм. И лишь в зрелом возрасте он перешел в «старую веру» и принял иноческие обеты, а со временем приобрел столь огромный авторитет, что был причислен старообрядцами к «божьим угодникам» и почитаем как святой¹⁴.

Наиболее почитаемый «австрийцами» старец Амвросий, упокоившийся на Тагане, был донским казаком, дезертировавшим со службы, а затем и из арестантских рот. Долгое время он скрывался под чужим именем у раскольников на Иргизе, а затем на Тагане. Его духовным братом был беглый мастеровой Артинского завода Иринарх. Вместе они ушли с Иргиза, когда оставаться там стало небезопасно, вместе проживали на Тагане. Пожалуй, лишь отшельник Виталий был формально не безупречен в моральном плане. Сообщается, что он был местным казаком, родом откуда-то из-под Челябин, был осужден за кражу золота и бежал, найдя убежище среди таганайских скитников¹⁵.

Разбирая «грех» Виталия, представляется несколько странным, чтобы старообрядцы, щепетильные в вопросах веры, причислили бы воришку к сонму святых. Вероятнее всего, старообрядцы не считали «грехом» совершенное Виталием преступление, так как нелегальная добыча золота процветала на южноуральских заводах сплошь и рядом, да и сами иноки промышляли нелегальной добычей золота. Причем обосновывалось это «преступление» тем, что все природные богатства от Бога принадлежат всем, а незаконно добывать золото не считалось зазорным поступком¹⁶. Впрочем, даже если и этот сомнительный «грех» на Виталии все же был, то старец своей аскетической жизнью его давно отмолил.

Вера в чудеса и сверхъестественное была составной частью повседневной жизни старообрядческого населения Южного Урала, весьма важным критерием почитания старцев. Старообрядческие моления на местах упокоения святых были призваны обеспечить лучшую «связь» верующих с объектами почитания. Так как южноуральские местночтимые святые не имели общецерковного, канонического почитания, то такой вид «связи» с потусторонним миром, как молитвословие перед иконами этих святых, отсутствовал при общественном и частном отправлении старообрядца религиозного культа.

Письменные источники фиксируют примеры такой веры, описывая через призму старообрядческого понимания смерть святого инокa Дмитрия, жившего в лесной глуши и отличавшегося особым благочестием.

В одном из источников описывается: живший со старцем в скиту послушник вдруг услышал пение, хотя в келье никого не было, лесина для гроба во время рубки, которую он начал рубить, «сама собою раскололась надвое», гроб с телом был столь легок, что он поднял его один, было слышно пение птиц¹⁷. Неплохо знавший местное старообрядчество южноуральский краевед К.П. Горбунов отмечал, что скитнику в похоронах собрата — инокa Дмитрия помогали дикие звери, вырывшие яму¹⁸.

Старообрядцы верили в небесное покровительство святых. Они посещали могилу праведницы Веры на одноименном острове в надежде на решение житейских невзгод и на исцеление. Верующие так и друг другу говорили: «Пойдем

к святой Вере». Путешествие старообрядцев к святым местам было делом не легким. Чтобы попасть на остров Пинаевский и помолиться святой Вере, требовалось пройти пешком от села Тургояк до наиболее близкого места к острову на материке, чтобы на лодке переправиться на остров. Некоторые смельчаки и вовсе рисковали переправиться вплавь, но таких смельчаков было немного. Молебны, обращенные к святой Вере, совершались первоначально у подножия холмов, а позднее и в самих пещерах — скитах¹⁹. Чтобы побывать у могилы старца Зосимы, нужно было отправиться потаенными тропами в горы, по речке Каменке, при помощи опытных проводников, так как могила была тщательнейшим образом укрыта от посторонних глаз²⁰. Сложно было добраться старообрядцам и до «схороненных» в лесной глуши горы Юрмы могил праведников Дмитрия, Сергия, Авраама, Николая, Давыда, и до могилы старца Игнатия²¹.

Все вышеперечисленное позволяет отметить некоторые исторические особенности становления и эволюции культа старообрядческих святых:

1. Недовольство социальными порядками и официальной церковью. Чем тяжелее была жизнь у населения Южного Урала, тем больше святые, своим образом жизни обличавшие социальные отношения, встречали отклик в душах людей и становились «столпами» «истинного, древнего православия», не «испорченного» казенщиной официальной церкви.

2. Формирование культа старообрядческих святых. Житейские проблемы южноуральского старообрядческого населения требовали удовлетворения духовных потребностей путем поиска перед Богом небесных покровителей.

В качестве «хадатаев» они видели старообрядческих праведников, а основными критериями выступали святость и чудотворность старцев и стариц. Несмотря на опасности и значительные расстояния, старообрядцы шли к святым для поклонения, осуществляя торжественные моления, нередко в нелегальных условиях.

Сам факт почитания святых в старообрядчестве свидетельствует о живой форме религиозности старообрядцев: гибкости традиций древлеправославия, ее способности к трансформации и трансляции в мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Афанасьев В.* На Веселых горах // *Остров Веры.* 2003. № 4. С. 45.
2. *Изюмов А.И.* К вопросу об областной идеологии казаков-старообрядцев р. Урала // *Старообрядчество: история, культура, современность: сб. науч. тр.* М., 2000. С. 57–61.
3. *Лоскутов А.* Причины, способствовавшие распространению раскола в Уральском казачьем войске // *ОЕВ.* 1903. № 20. С. 767; *Раскол и единоверие в казачьих станицах Оренбургской епархии // Оренбургское казачье войско: религиоз.-нравств. культура: сб. науч. тр.* Челябинск, 2001. С. 122.
4. *Лоскутов.* Причины, способствовавшие распространению раскола... С. 767.
5. *Головкин М.* Из дневника миссионера. Раскол в селе Троицком Оренбургского уезда // *ОЕВ.* 1896. № 5. С. 144.
6. *Степанов А.* Поездка на остров Веры // *Остров Веры.* 2003. № 5. С. 32–33.
7. ГАОО. Ф.10. Оп.8. Д.97. Л.70–70об., 141–142; *Горбунов К.П.* Среди раскольников Южного Урала (из дневника туриста) // *Исторический вестник.* 1888. №12. С. 723–724.

8. *Падучев П.* Русская Швейцария // Исторический вестник. 1892. №10. С. 471.
9. *Мосин А.Г.* Златоустовские старцы // Урал. 1993. №3. С. 202; ЛАИ УрГУ. II (Горнозаводское собр.) 27р/844. Л.2об.
10. ГАОО. Ф.6. Оп.18. Д.360. Л.17–19.
11. *Васина Ю.В., Григорьев С.А.* Мегалитические сооружения на озере Тургояк в Южном Зауралье // Этнические взаимодействия на Южном Урале: материалы II регион. науч.-практ. конф. Челябинск, 2004. С. 30; *Степанов А.* Поездка на остров Веры // Остров Веры. 2003. № 5. С. 32–33.
12. *Весновский В.А.* Иллюстрированный путеводитель по Уралу. Екатеринбург, 1904. С. 354.
13. Златоустовские купола. Златоуст, 2001. С. 15.
14. *Афанасьев В.* На Веселых горах // Остров Веры. 2003. № 4. С. 41–42; *Белобородов С.А.* Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» // Проблемы истории России: сб. науч. тр. Екатеринбург, 2005. С. 285.
15. Златоустовские купола. Златоуст, 2001. С. 15.
16. *Падучев.* Русская Швейцария... С. 15.
17. ГАОО. Ф.10.Оп.8. Д.97. Л.141–142.
18. *Горбунов К.П.* Среди раскольников Южного Урала (из дневника туриста) // Исторический вестник. 1888. №12. С. 723–724.
19. *Степанов А.* Поездка на остров Веры // Остров Веры. 2003. № 5. С. 32–33.
20. *Падучев.* Русская Швейцария... С. 471–472.
21. ГАОО.Ф.6. Оп.18. Д.360. Л.17–19; *Круковский М.А.* Южный Урал: Путевые очерки. М., 1909. С. 230–232.

CULT OF SOUTH URAL THE OLD BELIEVERS' SAINT PEOPLE IN THE MIDDLE
OF THE 19th — BEGINNING OF THE 20th CENTURIES

N.S. Fedorov

The article opens the problematics of the post schismatic saint people within the old believers of Southern Ural: historical and confessional features of the cults origin, "life-being" data, descriptions of forms of national worship. For the first time in the Russian historical science the author of the article submits data on thirteen South Ural saints, esteemed by the Old Believers in the middle of the 19th — beginning of the 20th centuries.

© 2009

М.К. Чуркин

ПРАЗДНИКИ И ПРОИЗВОДСТВЕННЫЙ ЦИКЛ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ ЕВРОПЕЙСКИХ ГУБЕРНИЙ РОССИИ И СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв.

Среди явлений, негативно воздействующих на процесс сельскохозяйственного производства в России, исследователи аграрного вопроса неоднократно называли значительное количество нерабочих дней, праздников¹. Русский крестьянин в подавляющей части районов Российской империи кроме воскресений и двенадесятих праздников отмечал большое количество других церковных и местных праздничных дней. Так, по свидетельству деятеля Курского уездного комитета о нуждах сельскохозяйственной промышленности Г.И. Пушкарева, в целом по Курской губернии насчитывалось 57 праздников, зафиксированных в православном календаре и отмечаемых большинством сельского населения. К ним прибавлялись 13 дней двенадесятих; 51 воскресенье; 8 дней Рождества Христова; 6 дней Пасхи и 3 дня масленичной недели². В сумме, таким образом, по Курской губернии на начало XX в. выходило 138 календарных праздников. В расчет не принимались табельные дни, которые в большинстве случаев народом не праздновались, несмотря на попытки низшей полиции заставить население и в эти дни воздерживаться от работ.

Многие местные бытовые праздники возникали по различным причинам, важным с крестьянской точки зрения: открытие новой церкви, написание новой иконы и т.д. Вновь обретенные праздники становились ежегодными и закреплялись местным обычаем. В результате шел процесс «...аккумуляции праздников, что приводило к увеличению их числа»³. Принимая во внимание данные обстоятельства, праздничные дни в Курской губернии определялись в интервале 140-145, а рабочие, соответственно 221-225. Аналогичная картина складывалась и в других губерниях России. Так, народный календарь Севского уезда Орловской губернии, фиксирует 130 праздничных дней⁴. Этим же порядком праздничных нерабочих дней оперируют народные календари Тамбовской и Воронежской губерний.

Необходимо признать, что праздничный период испытывал определенное коррекционное воздействие со стороны текущих производственных обстоятельств, и само понятие «праздник» в крестьянском быту носило до известной степени условный характер. Например, в урожайный год, Покров праздновался 5-6 дней, в следующий год 2-3 дня, в неурожайный — 1 день⁵. Количество отмечаемых праздников зависело и от степени благоприятности территориальных земельных условий.

По выводам Б.Н. Миронова, обработка десятины посева в нечерноземных губерниях требовала 32,98 рабочих дней, в черноземных — 10,63⁶, что в некотором смысле объясняет большее число праздников в областях черноземного центра страны. Меньшее количество трудовых затрат, вызванное прогрессирующим малоземельем, ослабление помещичьей опеки над крестьянством и в

конечном итоге передача основных регламентирующих функций общине, объективно способствовали количественному росту праздничных дней, работать в продолжение которых было не только запрещено, но и подвержено осуждению, а в особых случаях и наказанию.

Степень вмешательства общины в вопросы запрета работ в праздничные и воскресные дни различалась в крестьянских населенных пунктах: от мягко выраженного общественного порицания до тотального контроля и штрафов. Нередкими в российской деревне были и крайние способы принуждения к празднованиям: у отклоняющихся от общей модели поведения в праздничные дни ломали инвентарь, подвергали штрафам. С.Т. Семенов, бывший очевидцем и активным участником крестьянской жизни одной из черноземных губерний, писал: «До Пасхи работать не начинали. После Пасхи в деревнях начинались свадьбы, мужики загуливали, запашка откладывалась. Если кто посмеет в поле выйти — натравят старосту, имевшего право посадить нарушителя под домашний арест»⁷. По отношению к крестьянам, желающим трудиться в праздники и тяготящимся запретом работать в эти дни, искусственно формировалось негативное общественное мнение: «Что он? Как жук, в земле копается с утра до ночи?»⁸.

Объективные экономические требования сокращения числа праздничных дней в связи с возникавшими экстремальными обстоятельствами сельскохозяйственного характера (неблагоприятные природно-климатические условия) часто отменялись крестьянскими соображениями ментального порядка — приверженностью традиции и обычаям, а также уверенностью в государственной помощи в критические периоды. В основе народного обычая не работать в праздники лежало и искреннее убеждение, что работа в праздничный день — грех, совершение которого приведет в будущем к серьезным материальным убыткам. Так, многие крестьяне европейских губерний России считали греховным делом заниматься земледельческим трудом в пятницу и по этим дням никаких работ не производили. Еще более категоричным являлся отказ от производственной деятельности по субботним дням, когда всякий труд понимался как противоестественный, о чем красноречиво свидетельствуют народные пословицы: «Суббота не работа: помой да помажь, да спать ляжь», «В воскресенье братина, в понедельник хмелина, во вторник похмелье, в среду на оскомину, в четверг горешап, в пятницу покланяться, в субботу не работа»⁹. Согласно крестьянским представлениям, не только работать, но даже не принимать участия в сельском празднике считалось невозможным и оскорбительным. Известно, что крестьянина уклонившегося от участия в празднике, односельчане лишали круговой чаши¹⁰.

Не подлежит сомнению, что совместное совершение календарных обрядов, сопровождаемых молебнами и крестными ходами, в известной степени способствовало «объединению жителей села в сплоченный коллектив», а «в праздники укреплялась солидарность крестьян, обсуждались дела общины, за выпивкой разрешались конфликты и снимались противоречия»¹¹. Так же, как и то, что традиционная для русского крестьянина работа на «рывок» в страдную пору требовала большего времени на отдых. Вместе с тем, вызывает определенные сомнения экономическая и этическая целесообразность 14 праздников в мае,

когда заканчивался сев яровых и начинался сенокос, 13 праздников в июне — месяце сенокоса и 12 праздников в августе — времени уборки сена¹².

Отрицательное влияние праздников, значительное само по себе, усугублялось самым способом празднования, вредно влиявшим на материальную и моральную стороны крестьянской жизни. А.И. Фаресов, на страницах своей книги «Мужики и начальство», приводил монолог мужика, вполне иллюстрирующий понимание праздника среднестатистическим крестьянином: «А все же хлеб у мужиков пропадает, а винцо будут жрать. Не надо ни твоего чаю, ни свинины в праздничное, а водку подай...А не подашь, так к тебе никто и не подойдет. Каждый выругает по всячески. Мужичья натура (гордо)»¹³. А.И. Васильчиков, соотнося число праздничных дней в протестантских, католических странах с праздниками в Российской империи, отмечал, что на сотню праздников в России в конце XIX в. трудоспособному населению страны требовалось не менее 20 дней, для того чтобы «выпутаться» из праздника, преодолеть алкогольную интоксикацию¹⁴. В народных пословицах пагубное пристрастие к употреблению алкоголя в праздничные дни и последствия пьянства отражены практически повсеместно: «Кто празднику рад, тот до свету пьян», «Что воскресенье, то и новоселье (перебираемся в кабак)»; «Хоть с себя что заложить, да маслену проводить»; «У праздника не без бражника. Где бражники, там и праздники»¹⁵.

Трепетное отношение русских крестьян к празднествам объяснялось не только и не столько почтением к святым, организующей деятельностью общины, коронной и синодальной администрации, но и некоторыми специфическими чертами религиозного сознания земледельческого населения. Связь крестьянина с природой, зависимость производственного цикла и быта от ее капризов наделяла христианские праздники ярко выраженными чертами древнего язычества с его суевериями и обрядами. Так, например, 15 июля в праздник Кирика и Иулиты, воспрещалось произведение всяческих работ потому, что эти грозные святые отомстят каждому, кто нарушит запрет на трудовую деятельность. 24 июля в день Бориса и Глеба разрешалась только торговля, т.к. крестьяне, видимо по созвучию, переделали этот церковный праздник в «барыш — день», производя его от глагола «барышевать», т.е. торговать. 27 июля — день Святого Пантелеймона православной церковью как праздник не отмечался и в святцах не был обозначен даже простым крестиком. Крестьянами день Пантелеймона был переделан в «Палея», сжигающего имущество нарушающих запреты крестьян, праздновался и понимался однозначно как нерабочий день. 26 мая — день Иконы Божьей Матери Селигерской, был переиначен земледельческим населением в «Селиграды», превратив христианскую Селигерскую икону в языческую сеятельницу градов. По убеждению крестьян, град побьет поле того, кто нарушит традицию отказываться от работ в этот день¹⁶.

Таким образом, обилие праздничных дней в сельской местности Европейской России, и в особенности центрально-черноземной ее части, оказывало отрицательное воздействие на сельскохозяйственный цикл. По подсчетам князя А.И. Васильчикова, произведенным в 1878 г., аграрный сектор экономики ежегодно, вследствие нагромождения в народном календаре праздничных нерабочих дней, недополучал порядка 78-80 миллионов рублей¹⁷. Ритуально-магические манипуляции, которыми крестьянство сопровождало в праздничные дни

начало или окончание посевных работ, молебны и крестные ходы, приуроченные к тем или иным этапам земледельческого процесса, не имели сколько-нибудь реальных результатов в сравнении с действительно полезными и прогрессивными, но редко используемыми в сложившихся условиях крестьянской жизнедеятельности агротехническими инновациями.

В изучении вопроса о влиянии праздничных дней на процесс сельскохозяйственного производства небезынтересным представляется рассмотрение отношения к праздникам в сибирском регионе, интенсивно колонизируемом во второй половине XIX — начале XX в. По данным дореволюционных исследований, у сибиряков на рубеже столетий насчитывалось порядка 130-135 «гулевых» дней, что в целом позволяет говорить об идентичности ментальных представлений, через отношение к труду и празднику у великорусских и сибирских крестьян¹⁸. Праздники в Сибири, как и в великороссийских губерниях, были приурочены к сельскохозяйственному циклу и сопровождались похожими ритуальными действиями. Однако некоторые праздники сибирских крестьян имели принципиально иную смысловую нагрузку в той их части, которая непосредственно касалась производства, что объяснялось, в частности, различным расположением праздников по месяцам года в российских и сибирских календарях. Праздник Святых Бориса и Глеба, отмечаемый в Великороссии в июле как день торговли, по сибирскому народному календарю приходился на 2 мая и следовал за Еремеем — днем начала посевных работ. Во многом поэтому, в сознании сибирских крестьян, этот праздник не вызывал торговых ассоциаций, и не только не отменял возможности производства работ, но и настаивал на них: «Борис и Глеб сеют хлеб», «Пришел Борис — сам боронись»¹⁹. 24 июня, в праздник Иоанна Предтечи, в европейских губерниях России запрещалось работать категорически, тогда как в Сибири, в этот день, работы по уборке сена приветствовались²⁰.

Более утилитарное отношение к праздникам у сибирских крестьян объяснялось причинами как экономического, так и религиозного свойства. Подавляющая масса переселенческого элемента, хлынувшая в азиатские пределы России в пореформенное время, целенаправленно стремилась добиться личного экономического успеха, что требовало зачастую значительных физических и финансовых усилий. Сложность природно-климатических условий, пестрота почв, особенности ландшафта, залесенность территорий по мере расширения земледельческой зоны в подтаежном и таежном направлениях, усложняли и продлевали адаптацию крестьян-переселенцев на новых местах, и в то же время настраивали на длительную и скрупулезную деятельность без праздников и выходных.

Вторым фактором, ограничивавшим частоту нерабочих дней в рамках сельскохозяйственного цикла, являлась слабость влияния церковной организации на население Сибири в целом, и особенно на старожильческую его часть. Власти России, озабоченные поддержанием целостности огромной империи, сохранением социальной стабильности и охраной гигантски растянутых границ, в своей политике часто отодвигали интересы церкви на второй план. К этой политической доктрине в Сибири присоединялся и фактор естественно-географической отдаленности многих населенных пунктов, вследствие чего миссионерская дея-

тельность православной церкви в регионе была сведена к минимуму. Одним из важных показателей влияния церкви на население исследователи называли религиозную активность паствы по посещению исповеди и святого причастия. Определяя процентное отношение не бывших у исповеди и причастия по «опущению» к исповедавшимся и причастившимся на 1870 г., получим для Московской епархии — 2,5 %, Пензенской — 8 %, Новгородской — 15 %, Пермской — 82 %, Иркутской — 113 %, Енисейской — 140 %, Томской — 250 %²¹.

Слабость контактов церковной организации с сибирским крестьянством подтверждается не только данными о его неактивном участии в совершении православных обрядов, но и фактами встречного воздействия на крестьян раскольничьего и сектантского элементов. Статистические сведения о старообрядчестве в Тобольской губернии, например, свидетельствуют о значительном числе уклонившихся от официального православия в раскол, которое только за 1912 г. составило 5413 человек²². Трудовая этика старообрядчества и отношение данной части населения к праздникам, наиболее концептуально были выражены пословицей русских религиозных диссидентов: «Умереть на печи — все равно, что с перепоею»²³.

Подводя итоги, можно с некоторой долей определенности констатировать:

1. Обилие праздников, зафиксированных русским народным календарем, вкупе со спонтанно возникающими свободными от работ днями, оказывало отрицательное влияние на результаты крестьянского труда, ежегодно нанося аграрному сектору экономики России финансовые убытки.

2. Наибольшая концентрация праздничных дней в российских губерниях приходилась на «страдный» период, что в условиях климатического непостоянства грозило большой долей вероятности потери или недополучения крестьянским хозяйством части урожая.

3. Традиционное мышление и религиозный формализм крестьянства способствовали абсолютизации ритуально-обрядовых действий в различные периоды сельскохозяйственного цикла, полностью исключая или сводя к минимуму попытки агротехнической модернизации собственного хозяйства.

4. Ликвидация помещичьей опеки над крестьянством в пореформенный период, уравнивательные настроения в деревне, поддерживаемые авторитетом общины, превращали праздники из разряда частных событий в события общественные. На фоне кризисных явлений, наиболее отчетливо проявившихся на рубеже веков в сельском хозяйстве центрально-черноземной полосы России, развивающейся в крестьянском сознании производственной и социальной апатии, празднования сопровождались обильным употреблением алкогольных напитков, что также негативно воздействовало на производство.

5. В сибирском регионе, при сохранении крестьянского пиетета в отношении праздников, нерабочих дней было значительно меньше, что объяснялось большим количеством трудовых затрат и ограниченным влиянием государственной, общинной и церковной организаций.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Васильчиков А.И.* Землевладение и земледелие. СПб., 1876; *Фаресов А.И.* Мужики и начальство. СПб., 1906; *Пушкарев Г.И.* Курская губерния // Труды местных ко-

- митетов о нуждах сельскохозяйственной промышленности. СПб., 1903; *Шарков В.В.* Крестьянские работы и сельская жизнь по месяцам года. М., 1899.
2. *Пушкарев*. Ук. соч. С. 359.
 3. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX вв.): в 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 312.
 4. Календарь и справочная книжка Севского уезда Орловской губернии на 1886 год. Севск, 1885. С. 3-25.
 5. *Карышев Н.А.* Труд, его роль и условия приложения в производстве. СПб., 1897. С. 305.
 6. *Миронов*. Социальная история России периода империи. С. 308.
 7. *Семенов С.Т.* Двадцать пять лет в деревне. Пг., 1915. С. 60-61.
 8. *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. СПб., 1914. С. 105.
 9. *Даль В.И.* Пословицы русского народа: в 3 т. М., 1999. Т. 3. С. 365.
 10. *Миронов*. Социальная история России периода империи. С. 308.
 11. Там же, С. 457.
 12. *Пушкарев*. Ук. соч. С.359.
 13. *Фаресов*. Ук. соч. С. 74-75.
 14. *Васильчиков*. Ук. соч. С. 582.
 15. *Даль*. Ук. соч. С. 364-365.
 16. *Пушкарев*. Ук. соч. С. 360.
 17. *Васильчиков*. Ук. соч. С. 303.
 18. *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 118-123.
 19. *Виноградов Г.С.* Материалы для народного календаря русского старожильского населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 12.
 20. *Громыко М.М.* Труд в представлениях сибирских крестьян XVIII — первой половины XIX в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX вв. Новосибирск, 1975. С. 127.
 21. *Островская Л.В.* Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири... С. 174.
 22. ТФ ГАТюМО Ф.417. Оп.1. Д.249. Л.5.
 23. *Даль*. Ук соч. С. 8;74.

HOLIDAYS AND PRODUCTION CYCLE IN RUSSIAN VILLAGE WITHIN
EUROPEAN PROVINCES OF RUSSIA AND SIBERIA IN SECOND HALF
OF THE 19th — BEGINNING OF THE 20th CENTURY

М.К. Tchurkin

The article submits social and economic analysis on Russian traditional festive calendar. The conclusion made on the basis of studying holidays' system is that the abundance of holidays had negative influence on results of peasantry work. In Siberian region, despite the fact that peasantry preserved piety towards holidays, there have been quite little time off left for workers and the situation was accounted for by a limited influence of the state, communal and church organizations.

© 2009

В.В. Исаев

СВАДЕБНЫЕ РИТУАЛЫ, СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И ТРУДОВЫЕ ТРАДИЦИИ АЛТАЙСКОГО КАЗАЧЕСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX– НАЧАЛЕ XX вв.

На протяжении всей своей истории алтайское казачество являлось неотъемлемой частью Сибирского казачьего войска. В составе различных экспедиций сибирские (томские, кузнецкие) казаки неоднократно бывали на Алтайской земле уже в XVII в., но только в XVIII в., по мере усиления военного присутствия России в прииртышском регионе, появилась необходимость возведения на Алтае ряда крепостей (Белоярской, Бийской и др.).

Во 2-й четверти XVIII в. казаки ряда сибирских городов были переведены на Алтай для защиты комплекса Колывано-Воскресенских заводов и несения службы на Колывано-Кузнецкой оборонительной линии. После перехода демидовских заводов в ведение Кабинета в 1747 г. и в связи с обустройством оборонительной линии казаки стали жить на Алтае постоянно; в 1751 г. их насчитывалось здесь 1337 чел. С 1764 по 1771 гг. на Алтае была возведена новая линия укреплений, получившая название Бийской казачьей линии; она наряду с Пресногорьковской и Иртышской линиями стала надёжной защитой юга Западной Сибири¹.

В ходе колонизации Алтая шло формирование казачьего общества. На начальном этапе остро стояла демографическая проблема — ощущалась нехватка женщин, что не позволяло формировать стабильное население вдоль оборонительных рубежей. Дефицит людских ресурсов в Сибирском войске компенсировался с помощью присылки на линии «колодниц»; нередким было и воровство невест из казахских родов. На Алтае подобная практика была редкой; приток женского населения происходил за счет перевода в казачество крестьянских и солдатских семей. В 1846 г. на основании нового положения о Сибирском линейном казачьем войске стали казаками государственные крестьяне 42 селений Курганского, Ишимского, Омского уездов Тобольской губернии и Бийского уезда Томской губернии, последние непосредственно пополнили ряды алтайского казачества².

В 1-й половине XIX в. казачьи поселения на Алтае располагались прерывистой цепью от Усть-Каменогорска до Кузнецка. В 1848 г. участок линии Кузнецк-Бийск был упразднен, а казаки в количестве 3030 душ мужского пола обращены в государственных крестьян. Часть казаков в составе 10-го казачьего полка перешли в Семиречье в связи с образованием в 1867 г. Семиреченского казачьего войска. Во 2-й половине XIX в. острота женского вопроса в казачьих станицах была уже неактуальной.

В 1879 г. из 6733 чел. (3233 муж. и 3500 жен.) казачьего населения Бийской линии 49,75 % (3350 чел.) состояли в браке, 43,1 % (2901 чел.) относились к группе холостяков и незамужних и 7,15 % (482 чел.) были вдовцами и вдовами. По станицам ситуация выглядела следующим образом. В Антоньевской стани-

це (7 населённых пунктов, 2405 чел.: 1166 муж. и 1239 жен.) — в браке состояли 59,7 % казаков; холостяки составляли всего 34 %. В станицах Чарышской (5 населённых пунктов: 1208 муж. и 1294 жен.) и Верх-Алейской (8 населённых пунктов: 859 муж. и 967 жен.) женатые и замужние составляли соответственно 43,2 % и 45,6 %; группы холостяков были более многочисленными — 48,1 % и 48,2 % соответственно. Такая разница объяснялась, прежде всего, тем, что станица Антоньевская и поселения, входившие в её состав, тяготели к крупному торгово-промышленному центру Алтая — Бийску. В густонаселённом районе устроить свою личную жизнь было проще, нежели в станицах Чарышской и Верх-Алейской, расположенных в предгорных районах Алтая³.

Характерной особенностью алтайского казачества являлась свобода выбора, среди его представителей никого «силком не женили»⁴. Достаточно высоким был социальный статус женщины-казачки. Особенно это стало заметным в конце XIX — начале XX в. Казачки активно осваивали различные виды хозяйственной деятельности. В станице Чарышской в 1901 г. 824 женщины занимались земледельческим трудом (мужчины — 922 чел.), 310 — пчеловодством (мужчины — 285); чисто женским занятием было огородничество (864 чел.)⁵.

В станице Чарышской 44-летняя Любовь Ивановна Шестакова возглавляла хозяйство наследников П.И. Шестакова (известного чарышского казака-предпринимателя). Хозяйство обладало рекордным на Бийской линии поголовьем крупного рогатого скота, в основном коров — 142 головы, кроме того, в хозяйстве насчитывалось 15 лошадей⁶. В 1911–1914 гг. Л.И. Шестакова контролировала несколько маслодельных заводов, торговлю розничными и скобяными товарами в поселениях станицы Чарышской⁷.

Согласно данным сельскохозяйственной переписи 1917 г. из 2100 казачьих хозяйств Бийской линии 168 (8 %) возглавляли казачки. В станице Антоньевской этот показатель был значительно выше — 33 двора (17 %) из 194⁸. Казачки отстаивали свою честь и достоинство в станичных и третейских судах. Приведём типичные обращения казачек и судебные решения, по их делам зафиксированные в Чарышском станичном суде в 1905 г.:

«Казачка Чарышского поселения Анна Калачева просит привлечь к ответственности казака Степана Киселёва за нанесение ударов» (решение суда: штраф 1 руб. в пользу пострадавшей); «Вдова посёлка Сосновского Аграфена Назарова просит привлечь к ответственности Константина и Дмитрия Пичугиных, Василия Спиркина, Фёдора Кириченкова и Павла Нечаева за нанесение оскорбления на словах» (решение суда: подвергнуть штрафу в 1 руб. каждого в доход станичных сумм, в пользу Назаровой 2 руб.); «Казачка посёлка Сосновского Мелания Данилова просит привлечь к ответственности Павла Пичугина за то, что в ночное время ломился к ней в дом» (решение суда: подвергнуть штрафу в доход станичных сумм в 1 руб., уплатить Даниловой 1 руб. 50 коп.)⁹.

Свободные в выборе казаки ориентировались на внутрисословные браки. Со второй половины XIX в. они практически не вступали в родство с крестьянами и представителями более низких социальных сословий. При заключении брака стремились брать жён только в казачьих станицах и посёлках. Выйти замуж за «мужика» или жениться на «мужичке» было событием неслыханным. Средний брачный возраст для мужчин составлял 24–25 лет, для женщин 21–22 года¹⁰.

Достаточно полное представление об обрядах и обычаях свадьбы алтайских казаков даёт этнографический очерк Ф. Зобнина, совершившего поездку по Усть-Каменогорскому уезду в 1897 г.¹¹ Несмотря на то, что к этому времени казачьи поселения Бийской линии не входили в состав уезда, историческое прошлое связывало их достаточно прочно. До 1878 г. посёлки Бобровский, Секисовский, Верх-Убинский и Платовский (Плоский) относились к станице Усть-Каменогорской. Кроме того, Усть-Каменогорск являлся центром 3-го военного отдела Сибирского казачьего войска, в состав которого непосредственно входила Бийская линия¹².

Свадьба в казачьих селениях подобно русской традиционной свадьбе включала в себя множество церемоний. Главными были: сватовство, зарученье или рукобיתье, девичник, браньё, большой стол, стол для дружки и поезжан и другие хмельные и похмельные столы.

На сватовство отправлялись: отец, мать, крёстный, крёстная и другие родственники жениха. Чтобы сватовство вышло удачным, жених, а еще лучше сваха, по требованию обычая, садились в доме невесты напротив её матери и произносили заученную фразу: «Не сидеть пришли, не стоять пришли! Пришли с добрым словом — со сватаньем!». Затем называли отца невесты по имени и отчеству и объявляли, что такой-то просит красную девицу себе в законные супруги.

Отец, как правило, своего согласия не давал и говорил, что об этом нужно спросить мать, невесту, «родство» и вообще, нужно подумать, так как это дело серьезное. Получив такого рода ответ, сваты отъезжали от дома невесты, у которой тем временем собирался тайный совет из пожилых и ближайших родственников. Невеста в совете не участвовала. Решение своё совет объявлял невесте и, получив её согласие, выносил постановление — выдать девицу замуж. Затем наступал обряд зарученья, или рукобיתья, в ходе которого сватам и свахе объявляли волю совета. Родители невесты «выговаривали» для себя и родственников подарки, а также размер подъёма для невесты.

В различных районах Устькаменогорского уезда и в зависимости от состоятельности жениха и невесты подъём мог составлять от 10 до 30 рублей, такая же сумма, как правило, определялась для подарков родственникам невесты. Самыми распространенными подарками были: отцу невесты — халат и сапоги, брату — сапоги, матери — отрез на платье, сестре — шаль, невестке — платки и пр. Сверх того родители невесты выговаривали для себя определённое количество водки на отлив, начиная от четверти и заканчивая ведром. Вечером этого же дня отец и мать невесты приглашали к себе всех своих родственников и сватов. Жених дарил невесте отрез ситца на одно или два платья. Затем начиналось угощение.

Сваты совместно с родителями невесты обсуждали все нюансы предстоящего свадебного торжества. В заключение от родителей невесты брали «подписки», чтобы в последующем они не могли отказаться от своих обязательств. Подписки отдавали священнику.

Пока невеста находилась в доме отца, её окружали молодые парни и девушки, которые играли, пели песни, плясали; а сама невеста плакала с причитаниями. В этих причётах, представляющих собой чаще всего свободную импровизацию, она оплакивала своё девичество, прощание с родными и т. д. Между тем

отец жениха занимался важным делом — составлением свадебного поезда. В поезд входили следующие лица: тысяцкий (крёстный жениха), дружка, двое бояр, полудружье, сваха и при ней повозник.

В назначенный для девичника день в доме невесты готовилась парная баня. Появление жениха девушки встречали песнями, в ходе которых выпрашивали у него подарки. После этого невеста с подружками и приглашённой свахой отправлялись в баню.

Тем временем дружка торопил отца невесты с устройством девичника. Если жених и невеста жили в одном поселке, то дружка и поезжане перед девичником собирались в доме жениха, если нет, то на какой-нибудь квартире. Отец невесты, пригласив на девичник своих родственников, сообщал («докладывал», как говорили казаки) об этом дружке, после чего тот с женихом и поездом, направлялись к невесте, неся с собою выговоренные на зарученье подарки и вино.

Подойдя к двери, дружка трижды творил «Иисусову молитву» и дождавшись, когда отец невесты ответит «аминь» входил в избу с женихом и поезжанами. Остановившись в комнате, дружка просил родителей невесты благословить собравшихся на застолье, после чего все усаживались за столы. Сваха брала невесту за руки и вела её за стол к жениху.

Активную роль по-прежнему играл дружка. С его подачи отец невесты угощал пивом или вином своих родственников, начиная с ближайших и старших. Следуя его примеру, дружка также брал «мерки» (стаканчики), наливал вино и обносил гостей, предварительно угостив отца невесты.

После того как начало было положено, далее всё шло своим чередом, пока каждому приглашенному не попадало до пяти или шести мерок. Обнести всех гостей пивом и вином один раз считалось рядовкой, поэтому в дальнейшем счет шёл рядовками. Гости сидели за столами до тех пор, пока не подавали курник. Как только на столе появлялось это блюдо, гости благодарили отца с матерью за угощение и покидали столы.

Ф. Зобнин утверждал, что «во всей Западной Сибири, от Урала до стен недвижного Китая, простой народ на всех торжественных обедах смотрит на курник как на конец обеда, и даже сложил поговорку: «Курник — выгонщик из-за стола долой!»¹³.

Жених из-за стола шёл за невестой, удалившейся по требованию свадебного ритуала с глаз собравшихся в куть (отгороженная занавеской часть избы, предназначенная для приготовления пищи). Здесь он дарил ей шаль, головной убор, ботинки и серьги. Вслед за женихом к невесте подходили дружка и поезжане. Определенных указаний насчет подарков не существовало: каждый решал этот вопрос исходя из своих возможностей. После одаривания невесты подносили подарки её родителям, братьям и сестрам, как это было условлено на рукобитье.

Когда и эта процедура заканчивалась, отец и мать невесты приглашали жениха на «переходины». Жених спешил домой, чтобы встретить и принять будущего тестя и тещу с родством. Здесь он подносил всем гостям по рюмке вина и затем вновь возвращался к невесте и окружающей её молодежи, предаваясь веселью, песням и пляске.

Накануне того дня, когда по предварительной договоренности должны были состояться баньё и поездка в церковь, поезжане собирались в доме жениха. Мать жениха топила баню, в которой мылись и парились все поезжане вместе с женихом. Подобное омовение носило характер своеобразной церемонии. По возвращению из бани угощали дружку и поезжан, затем готовились лошади и экипажи для поездки на следующий день к невесте и в церковь.

Утром поезжане и родственники собирались на «проводины». Прежде чем отправиться в путь, жених получал благословение родителей. В момент благословения, которое осуществлялось иконой и хлебом-солью, полагалась пальба из ружей в комнате и во дворе.

При въезде на невестин двор гостей встречала сваха невесты с рюмками вина, которыми она угощала приезжих, а затем оставляла их. Отец невесты преграждал вход в дом, удерживая дверь изнутри. После того как дружка трижды произносил молитву — все входили в дом. Невеста находилась за столом. Рядом с ней сидела сваха (крёстная невесты), повозник — по возможности брат невесты и подруги невесты, помогавшие ей шить наряды и приданое, а также оплакивать девичество.

Совершался так называемый «выкуп косы». Дружка брал в руки плетъ и, угрожая ею, пытался выгнать из-за стола телохранителей невесты. По ходу этого действия он посредством подарков расчищал место и заводил свадебный поезд за стол. Жениха усаживали рядом с невестой. Начиналось угощение. Сначала угощали отца и мать невесты, затем раздавали подарки и деньги — отцу, матери и т. д. Одарив кого нужно, дружка угощал родню невесты.

После окончания угощения дружка просил родителей благословить невесту и жениха. Для получения благословения жених и невеста выходили из-за стола на особый войлок или коврик перед столом, а родители заходили за стол и оттуда благословляли их иконой и хлебом-солью. По окончании благословения весь свадебный поезд во главе с дружкой выходил во двор или на улицу к экипажам.

Когда поезжане усаживались, дружка с полудружьем трижды обходили вокруг лошадей, читая при этом «воскресную молитву», которая считалась верным средством для изгнания нечистой силы. Затем, выяснив все ли на месте, давали распоряжение о выезде.

Среди разнообразных обязанностей предусмотрительный дружка перед отъездом снабжал отца невесты бутылкой вина (водки). При выезде за посёлок девушки сходили с экипажей и возвращались в дом невесты. Туда же возвращался дружка с полудружьем для доклада отцу о том, что «Дети кланяться приказали, остались живы и здоровы!». Отец, получив столь радостное известие, спешил угостить вестников полученным от дружки вином (водкой) — полагалось выпить рюмку или две. Вестники пили, благодарили и отъезжали к поезду, который дожидался за посёлком.

Перед отправлением в последующий путь, в том случае если церковь была далеко, поезжане «облачались в тёплую лопоть». Проехав несколько вёрст дружка, обращаясь к поезду: «Ребята! Погреться пора!? — и, получив дружное согласие, доставал припасённое спиртное и подносил всем желающим. В зависимости от длительности пути такие остановки повторялись.

При отправлении в церковь поезд следовал в таком порядке: дружка с подружьем, бояре, тысяцкий с женихом и невеста со свахой и повозником. При возвращении порядок изменялся — молодые ехали вместе, а тысяцкий со свахой.

На обратном пути поезд останавливался не въезжая в поселок. Дружка с подружьем отправлялись в дом молодого — к отцу и матери, которым докладывали о благополучном возвращении. Отец угощал их вином, а поезд в это время за посёлком облегчал себя от верхней «лопоти» (излишне выпитого спиртного). Дружка возвращался к поезду и направлялся с ним к родителям в дом. У крыльца отец и мать ещё раз благословляли новобрачных. Затем дружка произносил: «Батюшка и матушка! Благословите в нову комнату зайти!» «Бог благословит», говорили родители, и поезд заходил в дом за накрытый стол. Дружка угощал вином, затем полагался чай, окончив который дружка говорил: «Батюшка родимый, матушка родима! Благословите косу надвое раздвоить». Отец и мать благословляли. Свахи плели «молодуче» две косы, потом надевали наколку (в прежнее время голову завязывали косынкой).

Подобное «окручивание» молодой происходило скрытно от зрителей, под прикрытием растянутой шали. По окончании «окручивания» молодых открывали, подавали зеркало и спрашивали: «Посмотрите, стоите ли один другого?». Молодые смотрели и затем целовались, а собравшиеся приветствовали их криками: «Стоют, стоят!».

Пока совершалось «окручивание», повозник отправлялся в дом невесты за постелью, которую затем готовили свахи. Дружка обращался к родителям: «Батюшка родимый, матушка родимая! Благословите нашего молодого князя с молодой княгиней на законную ложу положить!».

Отводя молодых на «законную ложу», поезжане присутствовали при их раздевании, убеждаясь в чистоте белья на новобрачных. «На целомудрие молодой — отмечал Ф. Зобнин, — жители смотрят с условной точки зрения, придавая значение показной стороне... Для стариков, да и для других свадебных гостей на первом плане стоит ничем не смущаемое свадебное веселье, которое возможно только тогда, когда все идёт тихо и гладко...»¹⁴

В конце XIX — начале XX века целомудрие невест уже не рассматривалось как обязательное требование. В различных районах Сибирского войска многочисленные документы свидетельствуют об активной добрачной жизни молодых казаков. На Алтае в станице Чарышской, в состав которой входило 5 населенных пунктов в 1899 г. родилось 167 детей, в том числе 4 от «незаконного сожительства»¹⁵. В 1900 г. из 202 детей незаконнорожденными были уже 8¹⁶.

В обязанности дружки входила забота, если это требовалось, предоставить новобрачной средства, которые бы свидетельствовали о её целомудренности. Такими средствами могли быть кровь петуха или голубя, которой измазывали рубашку новобрачной в нужном месте.

При благоприятном исходе выход молодых встречали приветственными криками: «Добра, поведена!». Молодые угощали вином родителей и поезжан. Брачная сорочка завязывалась в платок, и отец и мать молодого с поезжанами ехали с песнями и красными платками благодарить тестя и тещу за содержание дочери.

Затем молодые созывали родственников с той и другой стороны. Главный

стол составляли молодые и их родители. После некоторого угощения, 3–4 рядовок, молодые выходили из-за стола и брали вино. Первоначально подносили вино отцу и матери молодого. Отец пил и дарил приданое, как правило, лошадь, мать — корову; такие же подарки дарили тесть и теща. Ближайшие родственники новобрачных дарили в приданое: теленка, овечку, деньги и пр. Всё зависело от степени зажиточности и личного отношения к новобрачным. Затем обносили поезжан. Закончив, молодые снова садились за стол. Когда угощение заканчивалось, невестина сторона говорила: «довольно». После этого наступала очередь угощать вином для поварихи. Ей давали мелкие деньги — копейку, три копейки.

На следующий день после венчания гости собирались к похмельному столу, неотъемлемой его принадлежностью являлись пельмени. После похмельного стола дружка требовал особого стола для себя и поезжан, за которым прислуживали родители молодого. По окончании стола дружка получал от молодого в подарок бутылку водки, накрытую платком, и курник. Всё это он нёс домой и приглашал за собой свадебных гостей. Таким образом, составлялся стол у дружки. Его примеру следовали другие поезжане: тысяцкий и бояре. После поезжан гуляние распространялось по родственникам молодого и лишь после того, как и оно заканчивалось, тесть приглашал всех к себе на блины. Молодой садился за стол, где блины были прикрыты шалью или материей на платье для «молодухи» и выкупал блины. После блинов у тестя гуляние переходило в семьи его родни.

По окончании всего этого длительного свадебного праздника, обе стороны созывались молодыми на расхожий стол. Здесь отец молодого благодарил своих родственников и особенно нового свата, что помогли ему устроить и сыграть свадьбу как следует, по закону.

Все церемонии согласной (законной) свадьбы требовали от семьи жениха значительных расходов, которые в среднем составляли сумму в 100 рублей. Расходы складывались из следующих статей: подъём невесте — 15 рублей. Дары: тестю — 5 руб., теще — 2 руб., братьям невесты — 2 руб., сёстрам — 3 руб., невесте — платье, шаль, наколку, ботинки. Водки и наливки: 6–7 вёдер. Мясо и масло. За венчание причту 7 руб. Чай и сахар 2 руб. и прочее¹⁷.

Свадьба — являлась начальным этапом супружеской жизни, на протяжении которой формировалась казачья семья, имевшая для казака поистине святое значение. Как правило, молодожёны через некоторое время после свадьбы отделялись от родителей и начинали жить своим домом.

На Алтае в начале XX в. совместное проживание с родителями никогда не длилось более 8–10 лет. Анализ анкет сельскохозяйственной переписи 1917 г. по посёлкам Сосновскому (станции Чарышской) и Бобровскому (станции Верх-Алейской) показывает, что в среднем совместное проживание ограничивалось 4–5 годами¹⁸.

У казаков преобладали малые семьи, состоявшие из супружеской пары (иногда также престарелых родителей мужа) и детей. В среднем казачья семья состояла из 6 человек. Большие семьи, объединявшие родителей, их женатых сыновей, внуков составляли меньшинство, но пользовались всеобщим уважением. Так, например, в станице Терской в 1917 г. проживал глава многочисленного семейства 61-летний казак Иван Ерофеевич Казанцев. Вме-

сте с ним его жена, брат, 4 сына, 4 снохи, 3 внука, 6 внучек и работник — всего 21 человек¹⁹.

Выделившаяся семья постепенно обзаводилась хозяйством. Благосостояние молодых росло медленно. В станице Верх-Алейской казачьей семьи, выделившиеся в самостоятельные хозяйства в 1917 г. (в год проведения переписи), как правило, состояли из родителей и 1-2 детей, имели 2 лошадей и 4 коровы, 6 десятин пахотной и 1,3 десятины покосной земли (1 душевой надел), сельхозорудия, как правило, арендовали, так как не имели собственных. Семьи, выделившиеся в 1912 г., к 1917 г. состояли из родителей и 2-3 детей, располагали 5 лошадьми, 9 коровами, 1-2 душевыми наделами земли, имели небольшое количество собственных сельхозорудий. Достаточно прочно стояли на ногах те, кто выделился в 1900 г.: семья состояла из родителей и 3-4 детей, в хозяйстве насчитывалось 7-8 лошадей, 12 коров, 1-3 душевых надела земли, помимо простых сельхозорудий в полевых работах применялись более сложные и дорогие орудия: косилки, конные грабли, веялки и сортировки²⁰.

В посёлке Тулатинском (станция Чарышская) экономическое положение молодой казачьей семьи было более благополучным, но и здесь прослеживаются те же тенденции. Молодые семьи, выделившиеся в 1916 г., имели в хозяйствах 3-4 лошади и 3 коровы, в 1913 г. — 7 лошадей и 10 коров, в 1910 г. — 10 лошадей и 13 коров²¹.

В конце XIX — начале XX в., по мере изменения социально-экономической ситуации, у сибирских казаков наметился процесс дробления семей. В станице Чарышской в 1899 г. насчитывалось 606 семей, из которых 60 состояли из двух человек, 56 — из трёх, 76 — из четырёх, 103 — из пяти, 83 — из шести и 228 из семи человек²².

В 1917 г. каждом из поселений Бийской линии образовались обширные казачьи кланы, включавшие семьи с едиными родовыми корнями. Так, например, в станице Чарышской 41 семья (из 300) носила фамилию Серебренниковых, в поселке Тигирецком насчитывалось 38 (из 134) семей Баженовых, в станице Терской 28 (из 90) семей Вязигиных, в посёлке Яровском 20 семей Шпигальских (из 102), в станице Антоньевской 26 семей Мокиных и 24 семьи Угрюмовых (из 194)²³.

Происходящие перемены подробно фиксируются анкетами сельскохозяйственной переписи 1917 г. Согласно этим данным, в период с 1862 по 1917 гг. произошло 518 выделов казачьих хозяйств. Интенсивность этого процесса была следующей: 1862–1885 гг. — 20, 1886–1899 гг. — 117, 1900–1913 гг. — 331, 1914–1917 гг. — 48 выделов²⁴.

Представленные данные свидетельствуют о нарастающем процессе дробления казачьих семей, который был приостановлен Первой мировой войной.

В годы войны казачьи семьи подверглись тяжёлому испытанию. Только в станице Чарышской (5 поселений) без единственного кормильца в августе 1914 г. остались 70 казачьих семей. В 22 семьях помимо жены и детей были несовершеннолетние родственники призванного по мобилизации казака и его престарелые родители. Для поддержки таких семей, каждому из членов семьи, выплачивалось ежемесячное денежное пособие (из расчета стоимости 1 пуда и 28 фунтов муки, 10 фунтов крупы, 4 фунтов соли и 1 фунта постного масла)²⁵.

Состояние Бийской казачьей линии накануне Гражданской войны характеризуют следующие показатели: территория Бийской линии располагалась в пределах Бийского и Змеиногорского уездов Алтайского округа Томской губернии (с 17 июня 1917 г. Алтайской губернии); в ее состав входили семь станиц — Чарышская (центр линии), Антоньевская, Верх-Алейская, Маральевская, Николаевская, Слюденская, Терская; и 12 поселков: Андреевский, Белорецкий, Бобровский, Верх-Убинский, Ключевский, Платовский, Секисовский, Смоленский, Сосновский, Тигирецкий, Тулатинский и Яровской²⁶.

На Бийской казачьей линии проживали 12096 человек казачьего населения (6043 мужчины и 6053 женщины), представлявшие 2100 хозяйств. В среднем на 1 хозяйство приходилось 5,8 человек, т.е. казачья семья состояла из 6 человек. В сословном отношении казаки составляли подавляющее большинство населения Бийской линии (89,67 %)²⁷.

Национальный состав казачества Бийской линии отличался от других районов Сибирского войска редкой однородностью — 99,83 % казаков (12075 чел.) составляли русские, 0,1 % (12 чел.) казахи и 0,07% (9 чел.) — украинцы. Казахи проживали в поселке Тулатинском, украинцы в поселке Тулатинском и станице Николаевской.

Абсолютное большинство казаков — 97,4 % (11782 чел.) являлись старожилами (перепись относилась к таковым всех поселившихся до 1861 г.). Переселенцев было немного — 2,5 % (299 чел.). Прочие (непричисленные, беженцы и т.д.) составляли 0,1 % (15 чел.).

Экономическое положение казачьих семей на Алтае, несмотря на трудности военного времени, улучшалось. На 1 казачий двор в среднем приходилось 6 лошадей и 9 голов крупного рогатого скота (у крестьян 4 и 5). Самыми большими поголовьями лошадей владели казаки поселка Яровского Михаил Иванович Куимов и Макар Степанович Мамеев — 29 и 30 голов соответственно²⁸.

Учитывая, что обеспеченность лошадьми являлась одним из главных показателей мощности казачьего хозяйства, можно судить о степени зажиточности казачьих семей. К бедняцким хозяйствам следует отнести безлошадные и с 1–2 лошадьми, середняцким — с 3–5 лошадьми, зажиточным — с 6 лошадьми и более. Исходя из вышеназванных показателей, бедняцкие хозяйства на Бийской линии составляли 23,5 % (493 хозяйства), середняцкие — 30,4 % (639 хозяйств), зажиточные — 46,1 % (968 хозяйств).

Казаки содержали овец, коз, свиней. Однако по значимости с лошадьми и крупным рогатым скотом они сравниться не могли. К числу основных занятий казачества Бийской линии относилось земледелие. Казачьи земли на всем протяжении Бийской линии располагались неравномерно, в силу чего норма душевного надела в станицах и поселках была различной — от 18 дес. в станице Терской до 4 дес. в поселке Ключевском. Подобным образом обстояло дело и с покосами, только здесь разрыв был ещё более значительным. В станицах Терской и Маральевской душевая норма составляла 8 дес., в поселках Андреевском и Ключевском — 1 дес.

Казачьи семьи сеяли озимую и яровую пшеницу, овес, ячмень, коноплю, озимую и яровую рожь, гречиху, лен, подсолнечник, просо, картофель, горох, бахчевые культуры, табак, рыжик и однолетние травы. Интерес к той или иной

сельскохозяйственной культуре диктовался особенностями природно-климатических условий и сложившимися традициями. Повсеместное распространение получили яровая пшеница, овес, лен, конопля, картофель. Большой популярностью пользовались ячмень, просо, подсолнечник. Главными сельскохозяйственными культурами являлись: яровая пшеница (57,6 % посевной площади) и овес (26,35 %), ячмень (7,46 %).

Средний размер посевов в казачьих хозяйствах был вдвое меньшим, чем у крестьянского населения губернии — 3,6 дес. против 7,2 дес., но в целом этого было достаточно для казачьей семьи, которая, как уже отмечалось, составляла в среднем 6 человек²⁹. Самой крупной посевной площадью располагала семья казака станицы Терской Семена Стефановича Белянина — 50,1 дес. (всего 74 десятины пахотной земли, в том числе 54 своей и 20 арендованной). В структуре посевов преобладали яровая пшеница — 30 дес., далее следовали: овес — 15 дес., лен — 5 дес. и картофель — 0,1 дес. Технический арсенал хозяйства включал в себя однолемешный плуг, 8 борон, косилку, конные грабли, сноповязалку, конную молотилку и 5 телег.

Из 2100 казачьих хозяйств 62,5 % (1312) имели собственные плуги, 62 % (1303) — бороны, 20,1 % (422) — косилки, 18,9 % (397) — конные грабли, 13,6 % (286) — жатвенные аппараты, 5,1 % (108) — жнейки (сноповязалки, самосброски, лобогрейки), 3,1 % (65) — молотилки, 25,6 % (537) — веялки и сортировки, 0,3 % (6) — куколеотборники, 78,7 % (1653) — телеги³⁰.

Наряду с традиционными занятиями животноводством и земледелием, казачьи семьи занимались разнообразными промыслами. Среди казаков можно было встретить маслоделов, седельщиков, охотников, рыбаков, портных, пильщиков, столяров, горшечников, шорников, бондарей, пимокатов, дегтярей и т.д. Наибольшее внимание уделялось пчеловодству.

Казачьи семьи на Алтае отличали трудолюбие и основательность. Имели достаточно высокий уровень грамотности — 63,4 % мужчин и 17,3 % женщин (у крестьян — 23,5 % и 14,6 % соответственно).

Войсковой старшина Ф.Н. Усов, автор «Статистического описания Сибирского казачьего войска», особо подчёркивал: «Можно сказать, что жители Бийской линии самые трудолюбивые и домовитые из здешних казаков. Поэтому они приближаются к типу крестьян, тогда как в других местностях войска, большинство, рассчитывающее больше на перепродажу и меновые сделки, нежели на занятия сельскохозяйственными, походит, скорее, на городских мещан и прасолов. Между Бийскими казаками и благосостояние распространено равномернее: нет резко выдающихся по богатству хлебов и скотопромышленников или разного рода станичных крезов, каких можно встретить в Иртышских станицах, на Горькой линии и в степных поселках, но зато незначителен процент и бедняков³¹.

Революция 1917 г., последовавшая за ней братоубийственная Гражданская война и советская модернизация нанесли казачьей семье на Алтае непоправимый удар, разрушив многие традиции и обычаи, составлявшие основу казачьей жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Исаев В.В.* Казачество Бийской линии в революции и Гражданской войне: Монография. Барнаул, 2004. С. 4–5.
2. ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 525. Л. 19–20.
3. ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 1305. Л. 308–310.
4. *Миненко М.* «Жена мужа бьёт – не на худо учит» // Родина. 2004. № 5. С. 118.
5. ГАОО. Ф. 67. Оп. 2. Д. 2424. Л. 84–90.
6. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 781. Л. 11.
7. ЦХАФ АК. Ф. 216. Оп. 1. Д. 98. Л. 60–79.
8. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 52–54, 292, 619, 632, 633, 777–784; Оп. 1б. Д. 123–129, 451–453.
9. ЦХАФ АК. Ф. 216. Оп. 1. Д. 68. Л. 39–40, 48–49, 52–53.
10. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 777; Оп. 1б. Д. 126.
11. Памятная книжка Семипалатинской области на 1900 г. Семипалатинск, 1900. Вып. 4. С. 1–24.
12. ГАОО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 1289. Л. 31.
13. Памятная книжка Семипалатинской области на 1900 г. С. 7.
14. Там же. С. 22.
15. ЦХАФ АК. Ф. 216. Оп. 1. Д. 26. Л. 17–19.
16. ЦХАФ АК. Ф. 216. Оп. 1. Д. 31. Л. 15–16.
17. Памятная книжка Семипалатинской области на 1900 г. С. 24.
18. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 777.; Оп. 1б. Д. 126.
19. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 633. Л. 67.
20. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1б. Д. 123.
21. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 779–780.
22. ЦХАФ АК. Ф. 216. Оп. 1. Д. 26. Л. 8–9.
23. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 781–783, 778, 633, 784, 52–53.
24. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 52–54, 292, 619, 632, 633, 777–784; Оп. 1б. Д. 123–129, 451–453.
25. ЦХАФ АК. Ф. 216. Оп. 1. Д. 106. Л. 62–68.
26. ГАОО. Ф. 67. Оп. 2. Д. 2599. Л. 59–60.
27. Отчет о состоянии Сибирского казачьего войска за 1915 год. II (часть гражданская). Омск, 1916. С. 10.
28. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 784. Л. 56, 66.
29. Бюллетени Алтайского губернского статистического бюро. № 7. 1 сентября 1921. Барнаул. С. 15–17.
30. *Исаев В.В.* Казачество Бийской линии в революции и Гражданской войне: Монография. Барнаул, 2004. С. 277–278.
31. *Усов Ф.Н.* Статистическое описание Сибирского казачьего войска. СПб, 1879. С. 258–259.

WEDDING RITUALS, FAMILY-MARRIAGE RELATIONS AND LABOUR
TRADITIONS OF ALTAI COSSACKS
IN SECOND HALF OF THE 19th — BEGINNING OF THE 20th CENTURIES

V.V. Isaev

The article is about family, marriage and labour traditions at Altai Cossacks of second half of the 19th — beginning of the 20th centuries. There have been traced basic stages of the Cossack family shape: its structure, economic potential. The emphasis is given to wedding ceremonies (on the example of Ust-Kamenogorsk stanitsa which included some Altai Cossack settlements during various historical periods). A significant part of statistical material on social and economic state of the Cossack families in Altai was taken from questionnaires of agricultural census of 1917 processed by the author in all 19 settlements of Bijsk Cossack line (2100 questionnaires).

© 2009

Е.А. Коляскина

КУЛЬТУРА ПОВЕДЕНИЯ ДЕВУШЕК В РУССКИХ ДЕРЕВНЯХ
АЛТАЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.

Проблема молодежи в русской традиции давно привлекает внимание исследователей. Предметом данной работы являются взаимоотношения в молодежном кругу и представления русских Алтая о нормах поведения девушек.

Во второй половине XIX — первой трети XX в. знакомство молодежи в русских деревнях Алтая происходило на различных мероприятиях. В холодное время года по будням девушки собирались на «супрядки» — посиделки с рукоделием. Одна из них выпрашивала у матери или у родственницы избу, в которую приглашала своих подруг, сюда приходили и молодые люди. На праздники и в выходные дни устраивали совместные увеселительные мероприятия — «вечерки». В теплое время года молодежь всех этнографических групп русских Алтая собиралась по воскресным и праздничным дням у деревни. С Пасхи до Троицы водили хороводы «в круговую», «на полянке», «на лужке»; ходили «на тырло», «на швырок», «в улицу»¹. Подобные собрания молодежи происходили как в Сибири, так и в Европейской России².

Контакты молодежи находились под пристальным вниманием старшего поколения. Позиция общины отражалась в общественном мнении, которое довлело над каждым молодым человеком. Русская традиция определяла различия в системах поведения на молодежных «сборищах» в зависимости от девичьего или смешанного состава участников³. Чтобы избежать контроля со стороны взрослых, парни устраивали «откупные вечерки» — откупали дом, обычно у одинокой вдовы, за него платили продуктами, дровами и т.п.⁴.

Регламентация поведения молодежи, прежде всего девушек, преследовала одну цель: обеспечить их будущую счастливую семейную жизнь. Это предполагало хорошую репутацию в деревенском обществе⁵. В случае известия о недостойном поведении дочери, кержаки могли ее наказывать, в том числе с применением физической силы. Чалдоны осуждали бурное проявление эмоций девушкой прилюдно: «Я в деревне как-то сильно хохотала, а крестна моя услышала... маме передала, мне было от крестной, а от мамы еще больше: “Бесстыдница, так громко смеялась, что люди слышали”. Кто если пожалуется, не дай Бог»⁶.

Казачки также дорожили скромностью. Считалось неприличным даже улыбаться при чужих людях, поэтому девушки танцевали со строгими лицами, «чтобы люди не подумали, что у них ветер в голове»⁷. Болтливость могла быть высмеяна в молодежном кругу частушкой: «Подружка моя, говорушка моя, мне с тобою говорить, голова моя болит»⁸. От недостойного поведения девушки могла пострадать и ее собственная репутация и репутация подруг⁹.

Нормы поведения молодежи в различных группах имели отличия. В старожильческих семьях за взрослыми дочерьми устанавливали строгий надзор. Казаки не приветствовали слишком поздние гуляния девушек; отец мог наказывать дочь за позднее возвращение домой с вечеров. Во многих кержацких семьях считали недопустимым посещение девушкой посиделок вместе с парнями. Подобные взгляды бытовали и у некоторых групп переселенцев¹⁰.

Изоляция девиц от контактов с мужчинами до замужества в русских селах напоминала систему теремного воспитания XVI–XVII вв. Скромность и стыдливость в отношениях с парнем вне молодежного круга являлись идеалом поведения девушки: «Тогда стеснялись, если с парнем встретят»; «Встречались тайно от родителей»; «Тогда не разглашали, стеснялись... Одна женщина рассказала, та вот с тем дружит, та вот с тем, я видела, они целовались... Ребята пошли, ей всю тыкву вырвали»¹¹.

По сообщению М. Швецовой, у алтайских поляков гулять по улице девушкам с парнями считалось неприличным — это разрешалось только на полянке¹². А. Новоселов писал что, несмотря на всю свободу взаимоотношений поляцкой молодежи, она «не выносила на улицу своих интимных отношений, хотя ни для кого не секрет, кто кому симпатизировал»¹³. У бухтарминцев вечерки устраивали только в течение рождественской недели и только днем; вечерами посиделок не было¹⁴.

Считалось дурным тоном парням в присутствии девушек употреблять матерные выражения¹⁵. О почтительном поведении казаков писал Г.Д. Гребенщиков: «Трезвы и чистоплотны... в присутствии девушки или женщины не сделают неприличного жеста и не скажут дурного слова, а на игрищах или вечерках называют девушек по имени и отчеству и по возможности на «Вы»¹⁶. Обратное описывал А. Новоселов среди поляков: «Нравы падают. Каждый парень считал дурным тоном прийти на полянку в трезвом виде, а пьянству сопутствовала отборная ругань. Девушкам оставалось делать вид, что они этого не заметили»¹⁷.

Общение в молодежной среде нельзя было назвать асексуальным. Праздничные зимние гуляния у многих этнокультурных групп русских Алтая могли сопровождаться совместными ночевками, а летние — продолжаться до зори. Большинство игр предусматривало разделение парней и девушек на пары; поцелуи и

сидение на коленях во время игр не считались предосудительными. Например, когда играли «в разлуку»: парни и девушки составляли пары; один из игравших, оставшийся без пары, должен был их догонять и «отбирать» девушку. Подобным же образом играли «в горю». В игре «селезень и утица» парень должен был догнать понравившуюся ему девушку, поцеловать и встать с ней в пару.

В 1920-е гг. появилась игра «комиссар»: девушки садились на колени к молодым людям, водящий задавал вопрос: «Мил к тебе комиссар?» В случае положительного ответа девушка дарила поцелуй партнеру, если нет — перебегала к другому.

Поцелуями сопровождались пасхальные катания на качелях, катания с гор на Масленицу¹⁸. Г.Д. Гребенщиков так описал развлечения на «катушках»: «Парни, садясь на свои саночки, выглядывают, кого бы из приятных девок пригласить. Девицы жмутся, прячут стыдливые улыбки в рукава, ломаются, а потом садятся, знают, что в конце катушки, парень получит плату за удовольствие крепким поцелуем»¹⁹. У поляков, расходясь с полянки часто поздно вечером, некоторые парочки удалялись за село²⁰.

Не слишком любезное обращение с молодым человеком со стороны девушки осуждалось в селе. Излишняя скромность парня в отношениях с девушкой могла быть публично высмеяна, например частушкой: «Мой миленок как теленок, только сено выжимать. Проводил меня до дому, не посмел поцеловать»²¹. Примеры флиртового поведения в молодежном кругу приводятся исследователями и в других районах Сибири, и в России в целом²².

В системе норм поведения, регулировавшей взаимоотношения полов на молодежных посиделках, большое место занимали традиции, связанные с образованием постоянных пар. Было принято, чтобы парень провожал девушку до дома после гуляний. Оказывать знаки внимания сразу нескольким лицам противоположного пола считалось предосудительно, как и часто менять свою пару; это могло привести к драке²³.

По свидетельству М. Швецовой, у поляков парень, выбрав себе подругу, с другими девушками не «заигрывал». Также поступала и девушка. Случаи расхождения и выбора себе другой пары были редки, но это не считалось предосудительным; нужно лишь было обязательно возвратить подарки потерпевшей стороне²⁴. Пристыдить неверного ухажера девушки могли частушкой: «Раздайся народ, чтобы было видно. Изменщик идет, как ему не стыдно?»; «Ох миленький мой, не довольна я тобой, заболели мои ноженьки гоняться за тобой»; «Хорошо играете, лады перебираете, только тем не хорошо, много девок знаете»²⁵.

Вопрос о степени вольности молодых людей на гуляниях в русских деревнях оставался открытым. Но совершенно определенно, что их поведение регулировалось общественным мнением и, соответственно, теми традициями, которые существовали в данной этнокультурной группе.

Какими бы флиртовальными ни были отношения в молодежном кругу, по представлениям большинства русских старожилов и переселенцев, девушка должна была сохранить свою «честь» до свадьбы. Сексуальная жизнь могла протекать лишь в рамках брака. В.А. Зверев считает, что это было характерно в целом для сибирских крестьян²⁶.

Потеря невинности девушкой до брачной ночи (ритуально предписанной)

являлась вызовом обществу, поскольку нарушала ритуальный сценарий жизни, соблюдение которого было гарантией благополучия социума²⁷. Старообрядцы относились к этому строже всего.

Лексические единицы, употреблявшиеся в отношении целомудренной девушки, были наделены положительным смыслом: *хорошая, добрая, честная, целая* (ломать *целку*). Потерявшая невинность до свадьбы: *нечестная, недобрая, плохая, шалава, ватланная* [использованная — автор.]²⁸. Судя по материалу, собранному А.Н. Афанасьевым, представление о *девственности/целостности* было в целом характерно для общерусской традиции²⁹.

В фольклоре алтайских поляков отразилась судьба девушки с плохой репутацией: «Уж ты, воля моя, ты волюшка! Довела ты девку до неволи, до неволи ты меня, до худой славы! Со худой-то славой я горюшко замыкала, вышла-то я млада не за ровнюшку, не за ровнюшку-то я вышла, мужа старого»³⁰.

В случае обольщения и обмана девушки парнем, вина и позор в первую очередь ложились на девушку. Если девушку заподозрили в грехе, могли высморлить или вымазать дегтем ворота ее дома, завязать подол на голове и так пустить по улице, или привязать к кресту на кладбище. В случае позора девушки часто предпочитали уехать из села, или даже покончить жизнь самоубийством³¹. М.Швецова отметила, что, несмотря на отсутствие у поляков надзора за отношениями молодежи, потеря целомудрия девушкой до брака случалась очень редко и чаще всего среди беспоповцев и самодуровцев, считавших законный брак блудом, а истинным браком сожитие по любви.

Единоверцы и представители поповских сект к внебрачным связям относились неодобрительно, и среди них эти связи почти не встречались и вызывали общее осуждение, хотя и менее строгое, чем у православных³². Замечание же С. Гуляева, что каменщики не выдавали дочерей замуж, и те вступали в «непозволительные связи, вели распутную жизнь»³³, вероятно, относилось к сводному браку, распространенному у староверов и не признаваемому властью.

Исключением являлись отношения молодежи у бергалов, которые в конце XIX в. поразили М. Швецову. Исследовательница написала, что в среде бергалов были девушки, занимавшиеся проституцией, что не мешало им в последствии выйти замуж. Также лояльное отношение к добрачным связям было зафиксировано и у самодуровцев, что было связано с религиозными воззрениями, запрещавшими церковные браки. Блуд они называли «птичьим грехом»³⁴. Все же, подобное поведение девушки у большинства этнокультурных групп русских считалось предосудительным. Можно сослаться на мнение Т.А. Бернштам, что общество требовало от девушки сложной комбинации качеств: раскованного поведения внутри молодежной группы при незапятнанной репутации в глазах односельчан³⁵.

Если невеста была нечестная, во время свадьбы выкусывали блин, могли одеть его на голову матери невесты. В Тогульском районе Алтайского края на ней рвали одежду. Тамбовские и вятские переселенцы ломали печную трубу в доме родителей невесты. Верили, что родителей опозоренной невесты от стыда могло парализовать³⁶. Существовала практика надевать хомут на отца или мать невесты. Этот обычай заключал в себе элемент сравнения ее поступков с поведением животных.

Девственность считалась одним из главных достоинств невесты, поэтому подготовка к первой брачной ночи русскими Алтая строго регламентировалась. У каменщиков дружка перетрясал постель, перед тем как уложить молодых, «дабы чего не было подстроено». Двери в комнату молодых запирались и охранялись свахами³⁷. Сведения о подобных традициях старожилов в середине XIX в. мы находим у С.И. Гуляева³⁸.

Судя по воспоминаниям Г.Д. Гребенщикова, казаки во второй половине XIX в. не менее щепетильно относились к сохранению невестой невинности до брака: «Молодых замучат, не спустят с них глаз, пока не придет время, по приказу тысяцкого, запереть их в холодном амбаре, чтобы свахи и дружки и все опытные бабы лично убедились, что честною Ольга вышла замуж, чтобы Виктору Степанычу и Лизавете Петровне при всем честном народе поднести по полному стакану в чистых, в целеньких сосудах, а не в разбитых, не в загрязненных рюмочках, чтобы не опозорить их при всем честном народе»³⁹.

Известно, что в начале XX в. у казаков сохранялась ритуальная демонстрация целомудрия невесты, но на нее смотрели «с условной точки зрения», придавая значение показной стороне. В обязанности дружки входила забота о предоставлении новобрачной средств, которые бы свидетельствовали перед глазами публики о ее невинности.

Можно предположить, что в начале XX в. с преобладанием самостоятельного выбора брачного партнера у русских Алтая распространялось более лояльное отношение к добрачной потере невинности, в особенности, если виновником являлся сам жених, который потом и заботился о том, чтобы скрыть позор невесты от общества. Если же факт становился достоянием гласности, общество демонстрировало свое порицание⁴⁰.

После замужества «вольная жизнь» среди русских Алтая считалась предосудительной⁴¹. Таким образом, в основе норм поведения девушки в молодежном кругу у русских Алтая лежали общерусские традиции. Репутации девушки придавалось большое значение. Старожилы отличались более строгим надзором за поведением молодежи. Раскованное поведение девушки должно было сочетаться со скромностью и непорочностью в глазах общественности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ПМА, 2001, 2003-2006, Кытмановский, Бийский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы Алтайского края (АК); *Герасимов Б.* В долине реки Бухтармы // ЗСПЗСОРГО. 1911. Вып. 5. С. 67; *Гребенщиков Г.Д.* Река Уба и убинские люди. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: literature/greben/story.html; *Зобнин Ф.* Поездка на Алтай // ЖС. 1897. Вып. 3-4. С. 285; *Мотузная В.И.* Календарная обрядность русского населения Солонешенского района // Солонешенский район: Очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 305.
2. *Бардина П.Е.* Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С. 24-25; *Болонев Ф.Ф.* Приемы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири // Общественный быт и культура русского населения Сибири. Новосибирск, 1983. С. 33; *Золотова Т.Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX—XX в.). Омск, 2002. С. 72-98.
3. *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и общения крестьян XIX в. М., 1986. С. 261.

4. ПМА, 2001, 2003-2006, Кытмановский, Бийский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы АК.
5. Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С.145.
6. ПМА, 2005-2006, Солтонский район АК.
7. Гребенников Г.Д. Егоркина жизнь // <http://irbis.asu.ru/docs/altai/literature/greben/story.html>.
8. ПМА, 2006, Тогульский район АК.
9. Громыко М.М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. № 5. С. 75.
10. ПМА, 2005, Шелаболихинский район АК; Сафьянова А.В. Положение и роль женщины в семейном и общественном быту в русской деревне Алтайского края (вторая половина XIX — XX вв.): дис. ... канд. ист. наук. М., 1973. С. 59.
11. МЭ БПГУ, 1999, Красногорский район АК; ПМА, 2001, 2003, 2005-2006, Кытмановский, Бийский, Солтонский, Тогульский районы АК.
12. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // ЗЗСОИРГО. 1899. С. 52.
13. Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай // Известия ЗСОИРГО. 1913. Т. 1. Вып. 2. С. 9.
14. Герасимов Б. В долине реки... С. 70.
15. ПМА, 2006, Тогульский район АК.
16. Гребенников. Река Уба....
17. Новоселов. Отчет о поездке... С. 9.
18. ПМА, 2001, 2003-2006, Кытмановский, Бийский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы АК; АЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Зональный район, 2002; Белослюдов А.Н. Свадебный ритуал «каменщиков» (материалы по этнографии засельщиков Бухтарминской долины) // Шарабарина Т.Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX — середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004. С. 191-192; Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 164; Былины и песни Алтая: Из собраний С.И. Гуляева. Барнаул, 1988. С. 203, 205-223, 227; Гребенников. Река Ульба...; Мотузная. Календарная обрядность... С. 301.
19. Гребенников. Егоркина жизнь....
20. Новоселов. Отчет о поездке... С. 9.
21. АЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Заринский район, 1999, с. Сорокино.
22. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. Новосибирск, 1978. С. 50; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 365.
23. ПМА, 2001, 2005, Кытмановский, Солтонский районы АК; АЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Заринский район, 1999, с. Сорокино.
24. Швецова. «Поляки»... С. 54, 57.
25. АЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Заринский район, 1999, с. Сорокино; ПМА, 2005-2006, Солтонский, Тогульский районы АК.
26. Зверев В.А. Региональные условия воспроизводства крестьянских поколений в Сибири. Новосибирск, 1998. С. 72.
27. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1983. С. 71-72.
28. ПМА, 2001, 2003-2006, Кытмановский, Бийский, Чарышский, Солтонский, Тогульский районы АК.
29. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857-1862. М., 1997. С. 492.
30. Швецова. «Поляки»... С. 82.

31. ПМА, 3003, 2005-2006, Бийский, Шелаболихинский, Тогульский районы АК; *Гребенщиков*. Егоркина жизнь....
32. *Швецова*. «Поляки»... С. 54.
33. *Гуляев* С. Алтайские каменщики // Санкт-петербургские ведомости. 1845. № 27. С.117.
34. *Швецова*. «Поляки»... С. 50-51.
35. *Бернштам Т.А.* Молодёжь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX вв. Л., 1988. С. 98.
36. ПМА, 2001, 2003-2006, Кытмановский, Бийский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы АК; *Белослюдов*. Свадебный ритуал... С. 198; *Гуляев* С. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. 1848. Т. 90. Ч. 1. С. 46.
37. *Белослюдов*. Свадебный ритуал... С. 198.
38. *Гуляев*. Этнографические очерки... С. 25, 46.
39. *Гребенщиков*. Егоркина жизнь....
40. АЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1: Третьяковский район, с. Екатериновка; Кытмановский район, 2001, с. Новодуплинка.; ПМА, 2001, 2004-2006, Кытмановский, Чарышский, Солтонский, Тогульский районы АК.
41. *Швецова М.* Из поездки в Ридерский край // ЗЗСОПГО. 1898. Кн. 25-26. С. 11-12.

NORMS OF GIRLS' BEHAVIOUR IN RUSSIAN ALTAI VILLAGES
IN OF THE 19th — FIRST THIRD OF THE 20th CENTURIES

E.A. Koljaskina

The article views relationships in a youth circle and ideas at the Altai Russians about norms of girls' behaviour. The regulation of the youth behaviour, first of all girls' behaviour, pursued one goal: to provide their future happy family life. General Russian traditions always lay foundation to norms of girls' behaviour; the girl's reputation is of great importance either.

© 2009

М.А. Куляшова

ПРАЗДНИЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ
В ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ В 1920—1930-е гг.

Великий российский педагог К.Д. Ушинский еще в XIX в. дал важный совет взрослым: «Пусть каждый припомнит свое детство, и он увидит, что праздник для ребенка совсем не то, что для нас, что это действительное событие в годовой детской жизни и что ребенок считает свои дни от праздника до праздника, как мы считаем свои годы от одного важного события в нашей жизни до другого... И как тускло и серо было бы это детство, если бы из него выбросить праздники!..»¹.

Значение праздников особенно ощущалось в переломные моменты. Именно тогда они становились сферой социальных экспериментов. К 1917 г. Россия находилась в состоянии системного кризиса — политического, экономического, нравственного. «В настоящее время мы переживаем полное безвластие, — писала 12 октября 1917 г. челябинская газета «Народная свобода», — и чувствуется общественная тоска по сильной и твердой власти, которая была бы действительной защитницей демократических начал государственного строения»². Вся полнота власти в стране перешла к партии большевиков.

В послереволюционные годы, формируя новую жизнь, советское государство в первую очередь заботилось о детях. Воспитание поколения будущих строителей коммунизма стало одной из приоритетных задач советского общества. Особое внимание уделялось конструированию новых праздников для детей, как действенному средству идейно-политического воспитания.

Значение детских революционных праздников отмечал А.В. Луначарский: «Для нас, взрослых, революционный праздник неминуемо связан с деловой стороной: каждый год это подведение итогов, это планы на будущее, это смотр своих сил. Но для ребят на первое место должно выступить основное: праздничность праздника. ...надо прежде всего уметь создать веселый детский день, день коллективной детской радости»³.

В начале января 1924 г. А.В. Луначарский посетил Челябинск. Осмотрев несколько детских домов, школ и Дом просвещения, он отметил: «У вас в Челябинске я с удовольствием убедился, что основной тон работы взят правильно»⁴.

Уже в 1920 г. власти города занялись обустройством детских садов-парков, открытие которых было приурочено к 1 Мая 1920 г.⁵ Партийные и административные структуры с большим вниманием относились к детским праздникам даже в самые тяжелые годы.

Планы праздников подробно разрабатывались и высылались на места. Так, в циркулярах «День Октябрьской Революции для детей» содержались указания о том, как сделать этот день памятным, праздничным: «...необходимо перед праздником как-нибудь улучшить социальное положение, условия жизни детей во всех детских учреждениях (детских домах, общежитиях-коммунах, школах, садах, очагах, колониях и др.), потому что здесь находится более пролетарский элемент беспризорных детей»⁶.

Далее в циркуляре говорилось о том, что необходимо хоть как-то одеть и обуть нуждающихся детей. Предлагалось за счет субботника починить ношенные вещи и нашить новые из всех имеющихся запасов. В счет субботника предписывалось произвести уборку помещений, устроить баню, стирку, стрижку. Важно было участие в субботнике самих детей — им доверялась уборка и украшение помещений.

Циркуляр также содержал рекомендацию, непосредственно касающуюся праздника. Каждое учреждение должно было выработать программу этого мероприятия. При ее создании следовало привлекаться детей с их инициативами. «В день праздника побольше веселья, ласки детям, побольше уюта и красоты; необходимо, чтобы день Октябрьской Революции в стенах школы и других детских учреждениях имел вид детского праздника»⁷ — такие рекомендации давал местный отдел народного образования. Предлагалось сводить школьников в те-

атр, цирк или на концерт, устроить праздничный стол. Для детей дошкольного возраста нужно было найти теплое помещение, где они могли бы побегать, поиграть под руководством воспитателей.

На заседании Советов Баландинского и Прохоровского районов в 1921 г. было принято постановление, где было указано: «Празднование 1 Мая провести следующим образом: для детей школьного возраста поставить спектакль и сделать угощение из пожертвованных и отчисленных средств сельсовета»⁸. А после говорится об устройстве митингов и спектаклей для взрослых.

На объединенном собрании заведующих детскими домами и школами Челябинска в 1922 г. после заслушивания отчетов о чествовании 5-й годовщины Октябрьской революции было подчеркнуто: «...праздник переживается детьми восторженно. Желательно, чтобы такие праздники устраивать чаще: ими воспитывать в детях дух гражданственности»⁹. На этом же собрании было вынесено постановление, отметить день смерти великого писателя Л.Н. Толстого (литературными утренниками и вечерами).

В 1923 г. все еще очень важно было накормить и одеть детей, а потом, по возможности, «оборудовать дома и школы играми: гигантские шаги, качели и прочее, и осуществить ряд мероприятий, способствующих общественному оживлению»¹⁰. Для детей желанным подарком, кроме необходимых одежды, обуви, питания, были газеты — они использовались в качестве тетрадей¹¹.

Внимание уделяли и художественному оформлению в праздничные дни. Все общественные здания в обязательном порядке должны были украшаться флагами, и, если это возможно, иллюминацией¹².

Несмотря на голод и нищету — первомайская комиссия г. Челябинска в 1923 г. посчитала возможным включить в программу праздника специально для детей инсценировку «Четыре времени года». Причем было решено договориться о доставке детей из отдаленных районов на автомобилях¹³.

В связи с 20-летней годовщиной со дня Декабрьского восстания Московских рабочих в 1905 г. школам, избам-читальням и культурно-просветительным учреждениям была поставлена задача «провести широкую кампанию на местах, используя все возможности для освещения истории революции 1905 г., вытекающих из нее уроков и связи их с современной политикой Партии и Советской Власти»¹⁴. Предлагалось организовать культурные развлечения, инсценировки, спектакли, игры, музыкальные и хоровые выступления. Особое внимание уделялось художественному оформлению мероприятия. Были рекомендованы темы для бесед, докладов, выставок, стенных газет, плакатов¹⁵.

Детским праздникам уделялось огромное внимание и со стороны городских властей. Это можно увидеть на примере проведения 10-летия Октябрьской революции в Челябинске. В смете праздника, кроме средств, отведенных на украшение города, на фейерверк, разметку парада, типографские работы, организацию массового хора и на инсценировку, имеются две статьи: «угощение детям» и «подарки детям». На них было запланировано более 48 % средств (от 100 %, выделенных городским советом на празднование). Подарки и угощения предназначались для 6,5 тысяч детей — школьников, воспитанников детских домов города, и беспризорников¹⁶.

Формирование новой праздничной культуры на первых порах не отрицало

традиции. Наряду с советскими, в провинции отмечались и христианские праздники. Так, на пленарном заседании объединенных культотделов при профсоюзах 19 и 20 апреля 1921 г. было принято решение о заказе для предприятий и мастерских кустарных промыслов на изготовление к Пасхальной неделе (15 мая) разнообразных игрушек для раздачи их при открытии детских площадок¹⁷. А по воспоминаниям людей, учеба которых приходилась на середину 1920-х гг., школьников отпускали на Пасхальные каникулы, при этом ребятам напоминали, что «религия — опиум для народа» и проводили различные мероприятия под названиями «Антипасха», «Красная пасха».

В 1920-е гг. впервые начали проводиться, получившие широкое распространение в 1930-е гг., тематические недели. Например, лозунг Недели ребенка (она начиналась 10 января 1921 г.) звучал так: «Рабочие и крестьяне! Ваша обязанность улучшить в эту неделю условия жизни ребенка». Все организации, желающие устроить для детей спектакли, концерты и другие мероприятия, должны были зарегистрироваться в губернском комитете партии. Также для детей в эти дни проводились централизованные елки и спектакли¹⁸.

Исходя из присланного циркуляра Народного комиссариата здравоохранения о проведении Недели охраны подростков и детей, 27 сентября 1926 г. заседание санитарно-эпидемиологического подотдела (Санэпида) при Окружном отделе здравоохранения (Окрздравотделе) с представителями Окружного отдела народного образования (ОкрОНО) и комсомола постановило: создать комиссию и поручить ей разработать план проведения Недели охраны подростков и детей в г. Челябинске, что и было сделано¹⁹.

Весной 1927 г. по всему Челябинскому округу должен был пройти трехдневник Охраны материнства и младенчества (по сельским районам с 20 апреля до 1 мая, а в городе 7, 8 и 9 мая). Разрабатывался подробный план проведения трехдневника с постановкой докладов, концертов, бесед, оформлением красных уголков, устройством выставок и т.д.²⁰

Международная детская неделя проходила ежегодно по всей стране. В октябре 1932 г. она была проведена в очередной раз. В плане, утвержденном на общем собрании воспитанников одного из детских домов, были оговорены основные моменты празднования Международной детской недели и Октябрьской революции. Предполагалось провести беседы, организовать спектакли, угощение, украсить помещения и подготовить стенгазеты, организовать «ударные бригады», а также премировать лучших работников и воспитанников²¹.

В 1920-е гг. еще было возможным критиковать действия новой власти. И в центре, и на местах много говорилось о том, что государство в начале 1920-х гг. было вынуждено сократить сеть школьных и детских учреждений, в результате чего массы детей оказались на улице, лишенные участия взрослых. Для воспитания растущей смены партийцев был найден дешевый и действенный путь, единственно возможный в то время: началось создание массового детского движения — 19 мая 1922 г. было принято решение о начале формирования отрядов юных пионеров во всех городах и селах страны.

Пионеры привлекались к активному участию в «повседневной борьбе и работе рабочего класса: через борьбу и труд для борьбы и труда»²². Пионерское воспитание включало в себя общественно-политическое, трудовое и физиче-

ское воспитание, а также развитие у ребят творчества и тяги к знаниям. Первые пионерские отряды в Челябинской губернии были организованы на основе спортивных кружков, которые в это время существовали в городе. Пионерское движение привлекало внимание ребят своей яркой формой и атрибутикой (галстук, форма, барабан и т. д.).

В мае 1923 г. было проведено первое пионерское мероприятие — День костра, в котором участвовали Железнодорожный и Городской районы Челябинска. В июле 1923 г. в городе проходила Международная детская неделя, во время которой состоялись слеты, костры, концерты. Через полгода, к январю пионерская организация по Городскому району насчитывала около 800 человек. Летом 1924 г. пионерское движение захватило и деревню, и теперь по округу насчитывалось 9 деревенских и 17 городских отрядов, имеющих в среднем по 50 человек²³. С середины 1920-х гг. они начали активно проводить пионерские праздники и мероприятия.

В газете «Советская правда» за 31 августа 1924 г. (№ 197) был опубликован подробный план проведения Международной детской недели, которая открывалась в Челябинске 1-го сентября торжественным заседанием юных пионеров: 2-го сентября на Алом поле в 3 часа дня был устроен детский митинг, после митинга проводились массовые игры, спортивные выступления, концерт; 3-го сентября пионеры звеньями ходили по предприятиям, знакомили рабочих с пионерским движением; 4-го сентября были организованы поездки ребят по деревням для пропаганды и агитации пионерского движения среди молодежи и для организации новых отрядов пионеров; 5-го сентября проходили вечера пионерской самодеятельности в клубах для рабочих и красноармейцев²⁴.

В 1930-е гг. в дни праздников детей Челябинска обслуживали цирк и кино-театры. Расходы по проведению таких утренников городские власти относили на счет хозяйственных, кооперативных, общественных организаций²⁵. Для ребят в школе устраивались беседы, сборы пионерских отрядов, пионерские костры, детские утренники, костюмированные вечера²⁶.

С момента возникновения пионерские отряды принимали активное участие в городских демонстрациях. Учащихся организовывали по районам, а затем соединяли в общую детскую колонну, но такой порядок не был правилом²⁷.

В 1935 г. Президиум Челябинского Облисполкома принял постановление о проведении праздника, посвященного окончанию учебного года. В дни празднования украшали здания, улицы и площади. Устанавливались договоренности о художественном обслуживании детей, как в городе, так и в сельской местности. Исходя из постановления, разрабатывался подробный план мероприятия: пионеры и школьники подводили итоги учебы, работы пионерских отрядов, физкультурной и кружковой работы, художественной самодеятельности. Предлагалось устраивать выставки, галереи ударников учебы и лучших педагогов, выставки детского творчества. Учащихся награждали премиями и подарками.

Основной праздник проводился следующим образом: школьники собирались по районам, затем приходили на Алое поле, а от Алого поля общей демонстрацией шествовали к Парку культуры и отдыха, открытие которого в 1935 г. было назначено на 5 июня и приурочено к окончанию учебного года. Во время торжественного открытия парка был запланирован митинг на стадионе с подведением

итогах учебного года. Ребята из разных школ участвовали в фигурном построении огромной пятиконечной звезды. На стадионе парка проводилась городская Спартакиада пионеров и школьников по легкой атлетике, шла массовая сдача норм ГТО (государственная программа «Готов к труду и обороне»), на 20 площадках были устроены игры в волейбол, городки, эстафеты и т.д. В рамках развлекательной программы предлагались: пение, танцы, аттракционы, катание на машинах, велосипедах, стрельба по движущимся мишеням и проч.

Ребята, участвовавшие в демонстрации, должны были иметь единую форму: белые блузы и рубашки, темные юбки и брюки. Участники Спартакиады были одеты в красные майки и черные трусы. Все участники праздника — учащиеся старше 4 класса. Колонны оформлялись цветами, эмблемами, воздушными шарами, авиамоделями, волейбольными сетками, мячами, музыкальными инструментами. Праздник обслуживали актеры, музыканты, торговые ларьки, санитарные палатки, радиоузел, справочные и служба охраны порядка парковой территории²⁸.

В 1936–1939 гг. партийные организации усилили работу по внедрению политически акцентированных пионерских и комсомольских ритуалов в проведение молодежных и детских праздников. Одним из первых таких праздников был праздник Новогодней елки, который до 1936 г. проводился как Рождественский праздник. В Челябинской области елки устраивались с 1920-х гг.²⁹.

В 1930-е гг. усилилась пропаганда спорта и физкультуры среди детей и молодежи. В 1939 г. впервые в Советском Союзе начали отмечать День физкультурника. Ко II Всесоюзному Дню физкультурника 18 июля 1940 г. в Челябинске на стадионе «Динамо» был устроен спортивно-гимнастический праздник; его участники прошли через весь город. Пионеры и школьники маршировали отдельной колонной под лозунгом «Спасибо товарищу Сталину за радостное и счастливое детство». В гимнастических выступлениях на стадионе принимали участие около 100 ребят³⁰.

В истории развития праздничных мероприятий для детей можно выделить отдельные этапы их становления. В начале 1920-х гг., когда шла Гражданская война, и в стране свирепствовали голод и нищета, — государство устраивало праздники, которые частично ослабляли социальную напряженность и помогали хоть в какой-то мере решать жизненно важные проблемы общества.

Во второй половине 1920-х гг., в связи с созданием пионерской организации, дети заняли первую ступеньку коммунистической иерархии — они стали участниками политических акций и праздников наравне со взрослыми.

С середины 1930-х гг. появились самостоятельные праздники детства и пионерии, которые приобрели яркую и зрелищную форму. Как и все советские праздники, они имели под собой мощную идеологическую базу, основа которой складывалась в 1920–1930-е гг.. Советский праздник рассматривался как единение народа в общем радостном эмоциональном порыве на базе единых политических убеждений. Нет общих праздников — нет нации, народа, государственности. Это понимали идеологи и практики в 1920–1930-е гг. Они предложили эффективные механизмы организации детского и молодежного движения. Все последующие десятилетия, при изменении идеологического наполнения, общая схема детских праздников и других форм творчества оставалась

неизменной: военно-патриотические игры; тимуровское движение; поисковые экспедиции; спортивные соревнования и интеллектуальные олимпиады. Все это остается востребованным и по сей день.

Детские праздники носят не только развлекательный, но и воспитательный характер. При изменении общественно-политического контекста они по-прежнему направлены на социализацию подрастающего поколения, цель которого — формирование достойных граждан своего Отечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Умом и сердцем: Мысли о воспитании. 5-е изд. М., 1989. С. 169.
2. *Скрипов А.С.* Челябинск. XX век. Челябинск: Изд-во. Т. Лурье, 2000. С. 47–48.
3. *Луначарский А.В.* О массовых празднествах, эстраде и цирке / Сост., редакция, вступ. статья и коммент. Сим. Дрейдена. М., 1981. С. 126.
4. *Скрипов.* Ук. соч. С. 82.
5. ОГАЧО. Ф. 172. Оп. 1 Д. 7. Л. 71.
6. ОГАЧО. Ф. Р-862. Оп. 1. Д. 4. Л. 94; Ф. Р-939. Оп. 1. Д. 32.
7. ОГАЧО. Ф. Р-862. Оп. 1. Д. 4. Л. 94; Ф. Р-939. Оп. 1. Д. 32.
8. ОГАЧО. Ф. 115. Оп. 1. Д. 15. Л. 17.
9. ОГАЧО. Ф. 106. Оп. 1. Д. 786. Л. 15.
10. ОГАЧО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 483. Л. 58.
11. Советская правда. 1923. 13 ноября. С. 3.
12. ОГАЧО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 483. Л. 58.
13. ОГАЧО. Ф. 106. Оп. 1. Д. 857. Л. 19, 21.
14. ОГАЧО. Ф. 424. Оп. 1. Д. 25. Л. 7–8.
15. ОГАЧО. Ф. 424. Оп. 1. Д. 25. Л. 7–8.
16. ОГАЧО. Ф. 220. Оп. 1. Д. 88. Л. 405.
17. ОГАЧО. Ф. Р-453. Оп. 1. Д. 42. Л. 126.
18. Советская правда. 1921. 6 января. С. 1–2.
19. ОГАЧО. Ф. 112. Оп. 1. Д. 193. Л. 2.
20. ОГАЧО. Ф. 112. Оп. 1. Д. 185. Л. 156, 157, 159–161, 176, 196, 248.
21. ОГАЧО. Ф. 220. Оп. 2. Д. 28. Л. 17–17 об.
22. *Стремяков М.* Первое мая и пионеры // Праздник 1-го мая. Изд. МГСПС «Труд и книга» М., 1925. С. 43.
23. Советская правда. 1924. 31 августа.
24. Там же.
25. ОГАЧО. Ф. 220. Оп. 1. Д. 433. Л. 6–7.
26. ОГАЧО. Ф. 792. Оп. 4. Д. 522. Л. 51, 147.
27. ОГАЧО. Ф. 220. Оп. 4. Д. 538. Л. 82, 107, 111.
28. ОГАЧО. Ф. 282. Оп. 1. Д. 102. Коробка 13. Л. 747, 752–754.
29. ОГАЧО. Ф. 453. Оп. 1. Д. 76. Л. 363–364.
30. ОГАЧО. Ф. 220. Оп. 4. Д. 538. Л. 82.

FESTIVE ARRANGEMENTS FOR CHILDREN IN CHELYABINSK AREA
IN 1920–1930*M.A. Kuljashova*

The article is devoted to a problem of forming the Soviet festive culture. The author traces mechanisms of formation the new children's holidays directed to communistic ideology on materials of archives and press of Southern Ural. As all Soviet holidays, the children's holidays had a powerful ideological base developed in the twentieth of the 20th century. The next decades, despite some change within ideological filling, the general structure of the children's holidays remained the same. They had not only entertaining, but also educational character. Having gone through a change of a political context children's holidays were directed to socialization of the coming generation aimed at forming worthy citizens of the Motherland.

© 2009

А.В. Черных

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ РУССКИХ ПРИКАМЬЯ
В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА В 1920-1930-е гг.

Политические, социально-экономические и идеологические преобразования в России, связанные с социалистическим строительством в послереволюционные годы, отразились на всех сторонах существования русских крестьянских сообществ и их культуре. Новые политико-идеологические условия стали причиной структурных изменений всех социо-нормативных практик и в целом системы народного календаря. Началась трансформация их мировоззренческих оснований. Существенные изменения календарная обрядность русских Пермского Прикамья претерпела в 1920-1930-е гг. в связи с начавшимися процессами кооперации сельского хозяйства и колхозным строительством.

В этот период произошла актуализация аграрных общественных праздников, связанных с началом и завершением весенних и осенних полевых работ. Они имели «трудовую» основу и отвечали новым идеологическим установкам советской власти. Уже в начале 1920-х гг. в агитационных материалах партийных органов появились указания — обратить внимание на формирование новой «аграрной» культуры и активизировать работу по проведению осенних «Дней Урожая»¹.

Для формирования новых «аграрных» практик власть стремилась использовать уже сложившиеся традиционные формы. Советские колхозные мероприятия по случаю завершения уборки первоначально часто заменяли престольные праздники, также приходившиеся на конец осени. Документы советских и партийных органов наглядно отражают эти процессы: «*Коуровское земельное общество Карагайского района Пермского округа отказалось от празднования некото-*

рых религиозных праздников. Его же примеру последовало Сузьвинское общество того же района, которое отказалось от празднования двух Ивановых дней и дня Савватия и перешло к празднованию Дня урожая 1 октября»².

«Колхозный» характер приобретают и традиционные обряды завершения жатвы — «обща брага», «обжинки». Главными на новом колхозном празднике становятся не ритуалы, связанные с последним снопом и «бородкой», а общественная трапеза: *«В колхозе последний день, когда жнешь, кончишь жатву, собирали к вечеру, вечерок делали»* (ПМА: Красновишерский район, д. Романиха); *«Когда закончат жать, субботник делали да обжинки. Со всех деревень придут человека по два, жнут, колхозного барана заколют, там дадут муку всякую, пиво поставят, суп варить. С мекиной раньше, со всем сварят. О, добром набызгашься, наешься. Ели, потом плясали, песни пели. Бывало, выйдут мужики на улицу, побортятся, то играть локтами будут. Это субботник. Если последнее поле осталось — жниво, то обжинки делают»* (ПМА: Юрлинский район, д. Осинка); *«Если отожднёшься, на поле праздник сделают для колхозников. В колхозе сделают отжинки. Откоски делали, отжинки делали. Стряпают там, пироги состряпают, чё-нибудь сварят ли, бражку пьём»* (ПМА: Чернушинский район, д. Емаш-Павлово); *«А потом уж колхозы стали. Обожнутя, вечера колхозны делали. Пиво сварят, мясо, колхозный вечер в каждой бригаде. У нас деревня большая была. Хлеб испекут, мясо ешь, всё, это подают пиво, брагу. Гармошка и пляска и тряска всё тут»* (ПМА: Соликамский район, с. Касиб).

В те же 1920–1930-е гг. в Пермском Прикамье, наряду со старыми, традиционными, появляются новые праздники: «колхозная брага», «субботник», «колхозный вечер», «колхозный пир», «День Урожая». Информация о «колхозных обжинках» известна почти во всех районах Прикамья. Колхозные праздники по случаю уборки урожая органично вписались в систему народного календаря и в такой форме просуществовали вплоть до 1970–1980-х гг.

Если для проведения осенних колхозных праздников чаще всего обращались к традиционным формам обрядности, то формирование весенней аграрной обрядности в рамках советских соционормативных практик на традиционной основе было затруднено. Обряды, связанные с завершением весенних полевых работ, в русских традициях Прикамья были неразвиты³. Поэтому именно в весенних колхозных праздниках наблюдаются существенные инновации, формирование новых содержательных и обрядовых форм.

Вариантами нового колхозного праздника становятся: «День борозды», «Отсевки», — проводившиеся после завершения весенних посевных работ и сводившиеся к коллективной трапезе и гуляниям колхозников: *«В полях вот отрабатываются, тоже вот собирались, тоже вот люди собирались, плясали тоже, выпивали, веселились, день, два. Опять борозда называлась. День борозды»*. (ПМА: Чернушинский район, д. Емаш-Павлово). Как видно из примеров, такое проведение праздника также было близко традиционным формам аграрных престольных праздников. Однако, такое содержание колхозного праздника, пришедшегося на период, когда было возможным проведение массовых общественных праздников на открытом воздухе, не устраивало партийные и советские органы.

Весенние праздники русского народного календаря, прежде всего, Троица и Троицкое Заговенье не могли стать той основой, на которой бы формировался колхозный весенний праздник, т.к. они не соответствовали атеистическим установкам новой власти. Поиски новых форм обрядности привели к появлению в русских деревнях татарского праздника — сабантуя. Приуроченный к завершению весенних полевых работ, он стал новой формой аграрных колхозных праздников. В документах партийных органов отмечается, что именно этот праздник имеет подлинно народный характер, не связан с религиозным содержанием, знаком русским региона, которые и раньше принимали в нем активное участие.

С начала 1930-х гг. сабантуй, особенно в южных районах Прикамья стал одним из наиболее распространенных колхозных праздников. Включение иноэтнических инноваций в этот период в календарную систему стало возможным не только благодаря указаниям сверху, но и благодаря тому, что календарная традиция, испытывающая серьезные трансформации, на «переходной» стадии, вновь была готова к восприятию инноваций.

Будучи инновацией, сабантуй прижился в русской среде и сохранялся достаточно долго — вплоть до начала 1990-х гг. Даже в том случае, если праздник не имел название «сабантуй», а получал другие названия, в том числе: «Веселое воскресенье», «Колхозный праздник», «День борозды», — одним из основных элементов в его содержании были характерные состязания на майдане: *«Это как колхоз уже. Колхоз уже начался, делали колхозный праздник. Делали бега, бега, кто кого перебежит. Кому пепельница, кому шашельница на подарок, кому куклу. На лужайке-то ставили березы, втыкали. Лавочек наделают. Люди приходят, садятся. Музыка играла, песни пели»* (ПМА: Кишертский район, д. Молёбка); *«У нас тоже сперва сабантуй проводили. Наверно, в 20-х годах. Поставят тут столб, тут столб и перекладина. И вот они сидят два мужика, у них в руках мешки с соломой или сеном. И вот они кидают друг дружку, кто кого сшибёт. Игра така была»* (ПМА: Чернушинский район, д. Емаш-Павлово).

Распространение сабантуя как колхозного праздника после завершения весенних полевых работ было характерно не только для русских Прикамья, такой праздник появился у пермских удмуртов⁴. Сохранение традиционных праздников, связанных с завершением весенних полевых работ (*сабантуй* у татар и башкир, *акатуй* у чувашей, *аганайрам* у марийцев, *гербер* у удмуртов) и формирование на их основе новой колхозной обрядности в целом было характерно для территории Поволжья и Приуралья⁵.

В то же время новые колхозные весенние праздники, пришедшие на смену традиционным Троице и Заговенью, в некоторых случаях сохраняли и традиционную символику. Как следует из рассказов информаторов: для украшения площадки праздника (так же, как в троичской обрядности) использовали березу; в Чайковском районе, как и на Троицу, на колхозные праздники готовили «общественную» яичницу.

Источников и исследований, достаточно полно раскрывающих жизнь прикамской деревни первых лет колхозного строительства и наглядно показывающих происходящие процессы, немного, поэтому каждый из них представляет особую ценность. В качестве примера приведем описание жизни старообрядче-

ской д. Альняш Куединского района, сделанное партийными работниками в начале 1930-х гг.:

«...В колхозе, кроме председателя, все семьи религиозны. Во всех домах — иконы (медные кресты). Во всех домах новорожденных обязательно крестят. Вся молодежь венчается. Всех умерших обязательно отпевают. Молельня у них закрыта и сломана, но они продолжают молиться в доме Глухой. Все и взрослые и молодежь строго соблюдают пост и церковные праздники, особенно Троицу, на Вознесение ходят к старику (наставнику) и вместе идут на гору, на моление. Участвует и молодежь, особенно девушки. Сейчас соблюдают Петров пост. Едят горошницу и капусту, не едят мясо, молоко и масло, хотя все это есть. В поле вынуждены есть суп и картошку с маслом, что отпускает на общее питание председатель, а придя домой, едят только постное. В поле работает главным образом молодежь. Все взрослое население говеет и причащается, дети тоже, молодежь не вся. ...Прогулов стараются не допускать всеми силами, даже с праздниками не считаются, если есть наряд на работу. Выходной день в воскресенье все взрослое население считает христианским праздником, как это было и раньше. Молодежь все же считает его днем отдыха. Конституцией очень довольны. По вопросу о свободе совести говорят «Совесть — справедливость человека». Молодежь и дети находятся под сильным влиянием родителей. Под прямыми угрозами божьего наказания за грехи, часто без всяких угроз, в силу единственного родительского воспитания — вся молодежь и дети молятся дома наравне с родителями. Молодежи здесь 20 человек, все они молятся утром после сна, перед и после завтрака, перед и после обеда и ужина, перед сном... Здесь уживается крайняя религиозная насыщенность, ревнивая забота о себе, как уберечься от соблазна и греха, от осквернения дьявола, — и огромный интерес к общественно-политической жизни и знанию. При разговоре постороннего человека о вере, хозяева снимают кресты из угла и прячут в голбец. Поморцы в поле едут со своими туесками, чтобы не оскверниться. И в то же время почти каждый двор выписывает газету, некоторые несколько. Наставник, поморский начетчик, Глухов Нестор, ходит сам в Гондырь или Куеду или заказывает купить «Правду» или «Известия», читает их регулярно...»⁶.

Как видно из примера, в этот период между новыми и традиционными институтами, в том числе и в обрядности, существовали определенные компромиссы: в колхозе и по заданию колхоза работали и в праздники, и в выходные, но традиционные праздники отмечали и соблюдали в семьях; во время колхозной трапезы в пост употребляли «скоромное», дома строго придерживались поста. Такой компромиссный характер имели и колхозные праздники, частью возникающие на основе традиционных обрядов, либо включавшие в свою канву их элементы.

Однако уже со второй половины 1930-х гг. такой относительно «компромиссный» характер существования форм традиционной народной культуры и формирующихся новых советских форм обрядности прекращается. Наступает время активного идеологического давления на традиционные формы со стороны советских и партийных органов. Но несмотря на существенные утраты, календарная обрядность русских Прикамья как целостная система продолжает существовать до 1950-х гг, а ее полная деформация и разрушение приходится уже на следующий исторический период.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный общественно-политический архив Пермского края. Ф.557. Оп.4. Д.343, 344.
2. ЦДООСО. Ф.4. Оп.5. Д. 444. Л.29.
3. Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч.1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006. С. 175-176.
4. Черных А.В. Буйские удмурты: Этнографические очерки. Пермь, 1996. С. 53.
5. Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С.184-187.
6. ЦДООСО. Ф.4. Оп.1. Д.375. Л.76-77.

CALENDAR CEREMONIAL AT PRIKAMYE RUSSIANS IN CONDITIONS
OF SOCIETY TRANSFORMATION IN 1920-1930-s*A.V. Chernyh*

The article is devoted to transformation of calendar ceremonial at Prikamye Russians in the context of Soviet Order in 1920-30-s. During this period there were certain compromises between new and traditional institutes including the ceremonial. Collective-farm holidays frequently arose on the basis of traditional ceremonies taking habitual elements into their new outline. Full-scale ideological offensive at traditional holidays began with the second half of 1930-s on the part of the Soviet and party bodies. But despite essential losses, calendar ceremonial at the Russians of Prikamye as a complete system continued to exist down to 1950-s.

© 2009

М.А. Рыблова

ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ У ДОНСКИХ КАЗАКОВ
В XIX — НАЧАЛЕ XX вв.: ПОЛОВОЗРАСТНОЙ АСПЕКТ

Исследователи традиционной культуры донских казаков нередко высказывали мысль о том, что их обрядность была гораздо менее разработанной по сравнению с общерусской традицией¹. Мы уже отмечали, что ранние казачьи сообщества имели сложную многоуровневую ритуальность в области воинских практик. Бедными были ритуалы, относившиеся к сфере женской, прокреативной («венчание» путем обвода вокруг березы, «элементарный» развод на кругу, повторный брак путем покрывания головы женщины полой кафтана и пр.)².

Специфика обрядности донского казачества XVIII — начала XX вв. была обусловлена особенностями складывания и функционирования этой этносоциальной группы, на первых порах мало связанной с сельскохозяйственной деятельностью. Именно эта особенность казачества наложила отпечаток на весь цикл календарных обрядов и обрядов жизненного цикла.

Акцентированность при сложении вольных казачьих сообществ в Диком Поле мужского начала побуждает рассматривать календарную донскую обрядность XIX — начала XX вв. в половозрастном аспекте. Такой подход, вообще весьма эффективный для исследования традиционных сообществ³, для казачьей субкультуры представляется особенно актуальным. Основой работы являются полевые наблюдения⁴ и сведения, почерпнутые из донской периодики XIX — начала XX вв.

Задача состоит в выявлении мужских и женских статусов и ролей, определении механизма межпоколенческих связей, способов утверждения социальной значимости отдельных жизненных состояний — как они представлены в календарной обрядности донских казаков. В работе будут рассмотрены лишь наиболее крупные праздники весеннего цикла.

Масленица (Маслена, Маслина)

В XIX — начале XX вв. Масленицу праздновали в течение недели перед Великим постом. По православной Пасхалии она приходилась на вторую половину февраля — начало марта. Неизвестный автор рукописи 1824 г. писал, что в Старочеркасске Масленица начиналась с заговенья, которое устраивали накануне за полночь. Остатки трапезы отдавали на следующий день приходящим специально для этого татарам и калмыкам⁵.

Наши информанты отмечали, что блины пекли всю неделю; «самые гулянья» начинались с четверга или со среды («первые дни до среды — обыкновенные»); в четверг молодые семейные пары ходили в гости к родственникам; в субботу посещали кладбище или просто раздавали «милостыньки»; воскресенье называли «прощеным» или «Масленицу провожать», в этот день в некоторых местах, кроме блинов, выпекали также калачи, в других местах калачи выпекали с четверга, их остатки хранили до конца Поста и ими разговлялись.

Очень подробное описание ритуалов масленичной недели с четким разделением их по половозрастному признаку представлено С.П. Рябухиным, который в течение нескольких лет изучал обрядность казаков в рамках одной станицы (Березовской, Даниловского р-на Волгоградской обл.)⁶. По рассказам его информантов, понедельник был «днем встреч». Трудно сказать, что подразумевалось под этим термином: встреча Масленицы (если учесть, что в воскресенье ее провожали) или хождения семейных казаков по родственникам и друзьям: «Утром казаки шли в церковь «на заутреню», а после отправлялись к родственникам, друзьям, поздравляли их с приходом масленицы, угощались. Сами гости приносили с собой угощение и хозяева ставили на стол все, что было. Молодежь в это время ходила по улицам с песнями и прибаутками»⁷.

Как видно из описания, первый день Масленицы в стц. Березовской был связан с двумя важнейшими сакральными локусами: церковью и домом, т.е. всеми родственниками, единение которых осуществлялось за счет обходов и взаимных угощений. Внешнее пространство (улица) в этот день «обигрывалось» молодежью.

По нашим сведениям, в большинстве станиц Среднего Дона и его притоков широкие масленичные гулянья начинались не ранее среды. Молодежные гулянья на улице становились все более «широкими»: «...катания на санных тройках, девки от каждой улицы набьются в одни сани, человек десять, сажают гар-

мониста и давай с песнями куролесить по всей станице. Парни скачки устраивали за санями — девок ловить, кулачки устраивали улица на улицу»⁸. В это же время «пожилые казаки собирались по куреням, нагатавливали закусок и питья разного, и пошли разговоры-воспоминания: кто, где служил, в каких баталиях участвовал, случаи разные рассказывали, привирали, конечно. Апосля затягивали старинные казачьи песни. Кто еще на ногах крепко стоял, пускались в пляс»⁹.

В ходе праздника «улица» и «дом» по-прежнему «принадлежали» разным половозрастным группам. Причем пространство дома «передавалось» семейными казаками — группе стариков, хранителей воинских традиций. Далее в ритуалах устанавливалась символическая связь живых с предками, павшими в боях: во многих станицах в четверг устраивались торжественные шествия и поминальные тризны на местах старых поселений (старых казачьих городках), на курганах. Здесь ведущая роль отводилась тем же старикам и служилым казакам.

Такой обычай до начала XX в. соблюдался, например, в стц. Луганской. В четверг масленой недели здесь собирались все жители станицы (мужчины, женщины и дети) и отправлялись верхом и на телегах на место прежнего расположения станицы — в Старый городок. Там был установлен большой деревянный крест, у которого служили панихиду всем предкам, жившим когда-то. Затем следовала общая поминальная трапеза. На обратном пути, на кургане «Моськина могила» устраивались состязания между молодыми казаками в скачке на лошадях¹⁰.

И обед, и конно-спортивные состязания в архаических традициях были обязательной составной частью тризн. В.Н. Топоров отмечал, что конно-спортивные состязания были связаны с мотивом «опустошения» — траты сил, которая наряду с общественным пиром была необходимой составляющей передела общей доли¹¹.

По сути, в масленичных поминаниях предков происходило символическое перераспределение доли между умершими (предками) и живыми (потомками). Вообще роль всевозможных спортивных состязаний (конных скачек, джигитовок, стрельб, кулачек) была чрезвычайно значима именно в весенне-летнем календарном цикле. Ведущая роль в их организации и проведении отводилась мужским группам.

В стц. Раздоринской (по описаниям 1877 г.) масленичной панихиде на старом поселении предшествовала обедня в церкви. По ее окончании, в 11 часов, раздавался звон большого колокола, который служил сигналом для всех желающих принять участие в торжественном ходе. Казаки с распущенными знаменами и хоругвями ехали впереди колонной по трое. За ними на почтарских тройках следовали церковнослужители и казачья старшина, а далее длинным рядом саней тянулись станичники. Завершали процессию мальчишки-подростки, скакавшие верхом на лошадях. На старом городище служили панихиду, после чего устраивались поминки с вином и хлебом. Возвращаясь в станицу, процессия заезжала на действующее кладбище, где вся церемония повторялась. После этого женщины, малолетки и иногородние отправлялись по домам, а «станичники-патриоты» шли в станичное правление, «где по обыкновению на станичный счет было приготовлено за упокой прародителей вино и закуска»¹². Весьма по-

казательно, что в заключительной части ритуала принимали участие только служилые казаки и старики. Этим лишний раз подчеркивалась связь поминального ритуала именно с мужской воинской традицией.

По свидетельству В.Д. Сухорукова, в старину любимыми местами стариковских собраний были станичная изба (где им отводились самые почетные места) или дом атамана и *голубцы* на кладбищах, где они устраивали заупокойные тризны-беседы: «... и старики не все помещались в беседах подле рундуков; некоторые собирались на голубцах (могильные памятники) на кладбище, где, усевшись кружками, каждый поочередно приносил едову крепкого меда, и, разнося кружки за упокой усопших и в их честь живущих, начинали любимые песни, повторяемые всею беседой»¹³. Очевидно, не случайно за стариками закреплялись одновременно сакральный центр — станичная изба и маргинальная зона — кладбище. Статус своеобразных «посредников» позволял им обеспечивать связь живых с предками, подпитывая живых славою и силою погибших¹⁴.

В то же время в масленичный четверг осуществлялось межпоколенное общение в рамках поселения (в домашней, семейной зоне). Здесь в первую очередь выделяются взаимоотношения между старшим и младшим поколениями: «Приезжали в гости дети к родителям. Делали праздник. Мяса наворют, напекут блинов, каши молочной, рисовой или пшенной, делали свою лапшу»¹⁵.

В стц. Березовской этот день назывался «тещины вечерки». Молодые супруги ходили по гостям: посещали тещу, свекровь и крестных. Взаимно посещали друг друга кумовья и сваты. Молодые супруги приносили с собой сыр, масло и блины. Хозяева также угощали их традиционными масленичными кушаньями. В некоторых местах молодоженов «обкатывали» — устраивали за их счет гулянья с выпивкой. Возможно, этот обычай (отголосок давней традиции катать молодых с гор и заставлять целоваться или откупаться) был напрямую связан с утверждением темы брака, чрезвычайно важной в период весеннего пробуждения природы.

В четверг продолжались уличные молодежные гулянья и игры. Катания на лошадях были обязательной частью масленичных гуляний на Дону. В них участвовали все группы населения, но особое внимание уделялось катаниям молодых девушек¹⁶. В оформлении праздничных поездов широко использовалась свадебная символика: дуги оплетались красными кушаками и лентами, к ним крепились колокольчики¹⁷. Молодежь повсеместно каталась на Масленицу и с гор — на обшивнях, «на досках от кадушки и на говёниках». Катания молодоженов и молодых девушек брачного возраста с гор и на лошадях способствовали утверждению социальной значимости брака, а также символизировали передачу их плодотворной энергии земле.

Любимым развлечением на Масленицу у мужских групп были кулачные бои. Бои отмечали наиболее значимые события в жизни казачьей общины: «растряс» лугов (раздел путем жеребьевки), окончание сбора урожая, а также календарные праздники (преимущественно, весенне-летнего цикла): Масленицу, Пасху, Троицу¹⁸. Организация кулачных боев строилась по социо-возрастному принципу. Выделялись следующие страты: дети 5–6 лет, подростки, казаки приговорительного разряда, служилые казаки (неженатые и семейные) и старики.

По сообщению корреспондента «Донских областных ведомостей» (1876 г.), иногда на Масленицу «молодые казаки, выпивши, ездят по станице в полном вооружении и стреляют в разставленные пучки соломы до тех пор, пока не пожгут их»¹⁹. Как видно, традиционные для земледельческой традиции обряды зажжения масленичных огней как символов грядущей весны в казацком варианте оказываются замененными воинскими элементами.

Казацкие мужские группы (в первую очередь — молодежные) и здесь закрепили за собой важнейший элемент масленичной обрядности. В некоторых поселениях в дни Масленичной недели сжигали чучело, символизировавшее зиму и смерть. В стц. Иловлинской в начале XX в. вместо чучела лепили снежную бабу и обваливали ее в золе²⁰ (зола — как символ сожжения).

По свидетельству корреспондента «Донских областных ведомостей», в стц. Манычской в 1870-х гг. празднование Масленицы напоминало скорее военные маневры. Уже за 3-4 недели до праздника коннозаводчики приводили в станицу с зимников своих лошадей и начинали готовиться к скачкам. Скачки начинались с четверга масленичной недели и производились каждый день до ее окончания. В них принимали участие до полусотни казаков. Одновременно на станичной площади устраивались состязания в стрельбе, целью которых было не просто попасть в цель, но и подпалить выстрелом деревянный щит. В этих состязаниях обычно принимали участие казаки призывного возраста и молодые семейные. Мальчишки подросткового возраста в это время, по выражению автора заметки, «летали на лошадях по всем улицам станицы»: «...ружейная пальба беспрерывно раздается то в том, то в другом месте улицы, с самого раннего утра и до позднего вечера; на крыльцах домов, торговых лавок и на площадях толпится огромнейшая масса народа»²¹.

Во многих станицах на Масленицу собирались так называемые «гулебные компании». Главную роль в них, естественно, играли казаки-мужчины. Они собирались группами, выбирали «гулебного атамана», вручали ему насеку — знак власти и шли к атаманскому правлению, чтобы получить у станичного атамана знамя. Выбирали также «праздничного есаула», которому вручали трость с привязанным к ней пучком сухих васильков. После этого начиналось «хождение со знаменем» — обходы дворов. Когда заходили к кому-нибудь в гости, знамя водружали рядом с домом, оставляя возле него часового, и отправлялись гулять с хозяином. Часто обходы продолжались до поздней ночи, в некоторых местах в них принимали участие и женщины²².

В стц. Березовской в пятницу и субботу масленичной недели происходила своеобразная «смена дислокаций» (пространственное перемещение основных половозрастных групп): в пятницу на улицу перемещались семейные, дети и старики, в то время как молодежь в субботу переходила в дома («в курени»): «В пятницу казаки надевали мундиры, награды обязательно. Казачки доставали из сундуков самые лучшие наряды. Каждая семья выносила на улицу что-нибудь на общий стол. Обычно в этот день станичный атаман верхом на коне объезжал улицы, как бы делал смотр — хорошо ли гуляют казаки, и на каждой улице ему с общего стола подносилось угощение: чарка водки с блином. Так что после осмотра его уже увозили на санях домой почивать»²³.

В субботу «... уже молодые казаки и казачки собирались по куреням. И под угощение начинались пляски, песни пели все, какие знали... Часто гуляли до третьих кочетов (около 6 часов утра)»²⁴.

Конец масленичной недели — Прощеное воскресенье — был днем, когда члены одной семьи просили друг у друга прощения, причем начинали всегда с самых старых членов семьи. Молодежь поясно кланялась им в ноги и произносила формулу «прощения». Затем целовались. Наши информанты отмечали, что всегда очень серьезно относились к этой традиции, подчеркивая, что уважительное отношение к старости — особенность казачьей общинной жизни. В некоторых станицах в этот день ходили «прощаться также с покойниками» на кладбища²⁵. Обычай «просить прощения» только в рамках семьи — видимо, поздний вариант более широкой традиции. По свидетельству информантов, которых мы опрашивали в середине 1980-х гг., раньше собирались компаниями дети и молодежь («и сродствия, и соседи») и ходили по дворам более старших и старых одностаничников и хуторян. Заходя в дом, они кланялись или даже «падали на колени», произносили формулу «прощения», нередко их сажали за стол и угощали.

По сообщению автора газетной заметки 1876 г., молодежь, «простившись, заходила в назначенную для этого свободную хату, делала складчину с носа копеек по 10, покупала водку и гуляла до утра, то есть до поста»²⁶. О традиции молодежных посиделок на масленичной неделе свидетельствовали и наши информанты, рассказывавшие, что еще в 1930-х гг., на масленичные «сиделки» приходили «ряженные» из числа молодежи²⁷.

По свидетельству старожилов стц. Кумылженской, «рядились» и старики во время катаний на лошадях: «Деды тулупы повывернули, а маленького деда на кобылу посадили и длинными хворостинами по нему стегают»²⁸. В начале XX в., по словам наших информантов, «наряжались» на Масляницу чаще всего уже взрослые женщины²⁹.

По рассказам старожилов х. Крапивин Иловлинского р-на Волгоградской области, катания на лошадях и скачки устраивались и в «прощеное воскресенье»: «На лошадях в санях катали детей. Взрослые казаки скакали на лошадях в обгон и джигитовали»³⁰. Знаком к окончанию веселья служил звон церковного колокола, зовущего к вечерней службе. В стц. Березовской «гуляли до первой звезды»³¹.

В стц. Березовской зафиксирован еще один чрезвычайно интересный ритуал последнего дня Масленицы, в ходе которого жители станицы вновь перемещались за пределы поселения: «Под колокольный перезвон все население станицы выходило в поле и кланялось солнцу и полю на все четыре стороны... Потом с песнями возвращались домой»³². Так «обыгрывалась», включалась в пространство праздника и ближайшая территория за пределами поселения.

К началу XX в. масленичная обрядность превратилась уже в простое веселье. В советское время от прежней «широкой» Масленицы остались лишь непрменные блины и традиция «воскресного прощения». Возрождение «широкой» Масленицы началось во многих казачьих поселениях на рубеже XX-XXI вв.

Пасха (Святая)

Светлое Христово Воскресенье почиталось на Дону как самый главный и ра-

достный праздник. Его основные черты — те же, что и в общерусской традиции. Народные гулянья длились всю Светлую седмицу, в течение которой соблюдался запрет на работу. Информанты С.П. Рябухина отмечали, что «праздничной считалась вся пасхальная неделя, но общие гулянья в станице устраивались только в первые два дня, остальные дни проводили в кругу семьи. Лишь молодежь собиралась на общие посиделки»³³. В конце Страстной недели хозяйки пекли куличи и красили яйца, готовили из творога «паски», убирали и мыли жилища. В Пасхальную ночь никто не ложился спать, в полночь все отправлялись в церковь на всенощную службу. Рано утром в церкви освящали куличи и яйца, ими затем обменивались, а при обмене «христосовались» — троекратно целовались. По возвращении домой разговлялись мелко накрошенными в молоко яйцами, салом и творогом. Затем приступали к праздничному обеду с мясом и пирогами. В первый день Пасхи «ходили поминать родителей», т.е. посещали кладбища, куда в большом количестве приносили еду, накрывали столы. Кусочки пасхи и яйца клали на могилы (яйца иногда зарывали).

Пасхальная неделя — это также время активности молодежи. Парни и девушки устраивали в это время игрища, карагоды, качания на качелях и каруселях³⁴. Игры между парнями и девушками нередко имели ярко выраженный эротический характер: «Девицы, разделившись на две части по жребью, прячутся, где вздумается, попарно. Вторая часть также попарно должна отыскивать спрятавшихся и, заметив, где они скрылись, убегают вместе с ними в городок, которая опередит первых, те и победили. Молодые казаки, не смотря на то, что иные из них и женаты, имеют полное право нападать на скрывшихся девиц и без дальней церемонии целуют их, под предлогом, что они христосуются. При этом случае, конечно, теряется законный счет поцелуев. После этой недели начинаются свадьбы...»³⁵.

По всей видимости, с вышеописанным обычаем связаны и пасхальные вождения «кобылы», которые также устраивали молодые (в том числе и семейные) казаки. Вождение кобылы (иногда чучело называли Брат-Кобыла) устраивали в некоторых донских поселениях в среду Святой недели.

В стц. Багаевской, по словам автора газетной заметки, на третий день после Пасхи ежегодно устраивалась оригинальная игра, называемая «Кобылою». Кобылу заранее обряжали молодые казаки: «... они отыскивают остов лошадиной головы, берут деревянные вилы и большой лантух из рядна. Затем устраивают кобылу: надевают вилы на глазные отверстия головы, а длинный шест кладут на плечи одного и другого казака; все это накрывают лантухом, сзади же из тряпья прикрепляют хвост. Таким образом, кобыла готова, только из-под лантуха видны казачьи ноги. Затем трое, взявшись выполнять роль цыган, раздеваются до нага и все тело покрывают сажей... У каждого цыгана в руке кнут, в другой — выпачканная в саже тряпка, а через плечи у них висели сумки, чтобы в них прятать добычу»³⁶.

Участники обряда сначала разыгрывали сцену «цыганских молений», затем гонялись за зрителями с кнутами, стараясь отстегать «тех, кто побогаче». После этого изображалась смерть кобылы, и новые хлестания кнутом присутствующих. На этом этапе ритуала ряженные уделяли особое внимание девушкам: «догнав кого-либо из женского пола, требовали похристосоваться. Чтобы изба-

виться от этого, многие давали им яйца и деньги... Если же попавшаяся им в руки не даст выкупа, то бывает побита кнутом и выпачкана сажей»³⁷.

Описания XIX в. могут быть дополнены нашими полевыми материалами. В х. Крапивине Иловлинского района Волгоградской области нам рассказывали: «На Пасху наряжались Кобылой. Надевали лошадиную голову, под себя лестницу, сверху накроется парусом... Ловили девушек»³⁸. Как видно, и молодые казаки, «христосовавшиеся» с играющими в прятки девушками, и мужчины, изображавшие «кобылу» вели себя сходным образом. В х. Еланском (бывшая стц. Еланская) и в начале XX в. на Пасху играли в Брат-Кобылу. Вечером, на месте вождения карагода неожиданно появлялись ряженые: «А они, Брат-Кобылка вдруг выскочат и гоняют... Два мужчины натягают полог — изображают Кобылку. А двое других под пологом с рогами — это Бугай. Сбегутся кучей, играют с кнутами»³⁹.

Молодежные игры с участием девушек брачного возраста и символическими образами коней известны и в рамках общерусской троичной обрядности. К ним относится, например, известная игра «А мы просо сеяли-сеяли». На Дону эту игру устраивали обычно на пасхальной неделе. В ней участвовали молодые (брачного возраста) девушки.

Хорошо известна тесная связь весеннего цикла с женским началом. В народной традиции женщинам и девушкам брачного возраста отводилась функция стимуляции весны (призывы, кормления, очищения и т.д.). Достижение девушками половой зрелости соотносилось с фазой роста растительности, вступление в брак — с периодом плодоношения. Именно поэтому пробуждение и расцвет растительности «разыгрывался» в девичьем хороводе. Вместе с тем, картина «сеяния-роста» символизировала пору совершеннолетия девушки, отражала правила, требуемые для благополучного выхода замуж⁴⁰.

Игра, с одной стороны, выполняла аграрно-магическую функцию; с другой являлась ритуально-символическим переходом в группу совершеннолетних⁴¹. Девушки в течение всей игры подвергались различным испытаниям и обучению, что соответствовало символической перемене их статуса. Когда в игре принимали участие парни и девушки, четко проявлялась любовная тематика.

В начале игры испытанием девушки являлось противостояние порчи конями посеянного проса. Т. А. Бернштам связывала образ коня с символикой преждевременной (т.е. внебрачной) любовной связи, что, по народным представлениям, было опасным⁴². По сути, за образами коней стояли персонажи, наделенные признаками «потусторонности» и «нечистоты». Возможно, они имели статус семейных: связь символики копытных и рогатых животных с группой семейных хорошо известна в народной традиции⁴³. Потому-то они и подвергали девушек испытаниям, необходимым для вступления в страту семейных. Поцелуй с «конем» соответствовал символическому браку с «семейным нечистым», то есть включением его доли в группу девушек и ее символическим распределением между ними.

Общественные гулянья на Пасху организовывались также с соблюдением половозрастного принципа. Семейные мужчины и старики собирались компаниями обычно в центре поселения (мужчины играли «в орла» на яйцах); молодежь — на краю, нередко — на возвышенности (здесь устраивали карагоды).

В стц. Калитвенской, в конце XIX в., по сообщению С. Номикосова, на Пасху девушки собирали яйца и муку, варили брагу. Потом устраивали из плетня «загородь», которую украшали зеленью и цветами, и в этом помещении угощали желающих брагой⁴⁴. Мотив «девушки варят хмельное зелье и продают его» широко распространен в русском и, особенно — украинском фольклоре; он напрямую связан с брачной символикой.

Красная горка

Красная горка традиционно считается в русской традиции днем встречи весны. Этот праздник отмечался в первое воскресенье после Пасхи. За «кликанье весны» в общерусской традиции обычно были «ответственные» девушки. На Дону, как свидетельствуют источники, помимо девушек в этом принимали участие также старухи и маленькие девочки: «...старушки с внучками, сидя на горе, пели, по их названию, стишки: «Лебедушки, соколушки, вы скиньте мне по перушку, полечу я на свою сторонушку», и эти стихи также повторяли по нескольку раз»⁴⁵.

Б.Н. Проценко описал обряд, отмечаемый еще в начале XX в. на Красную горку в стц. Калитвенской, и названный им «обрядом плодородия». В этом обряде участвовали только женщины. Участницы обряда называли его «водить танки». Начинаясь он обычно во второй половине дня. К этому времени мужчины старались под благовидными предлогами покинуть станицу, так что, по сути, в поселении утверждалась «женская власть». Зазевавшиеся мужчины подвергались денежному штрафу или даже наказывались кнутом. Женщины, принарядившись, собирались в нескольких местах станицы. Они связывали концы своих головных платков (шалей) так, чтобы перегородить ими улицу. Платки эти вручались двум или нескольким женщинам, которые шли впереди процессии. С восточного конца станицы женщины направлялись к церковной площади. На перекрестках платки поднимались и под ними проходили участницы процессии, в том числе и те, что присоединялись к ней из боковых улиц. В течение всего хоровода женщины исполняли песню: «По реке, по реке,/ По быстрой реке...»⁴⁶.

Навстречу этой процессии двигалась другая — с западной стороны станицы. Встреча сопровождалась объятиями, поцелуями, шутками, после чего все возвращались к церкви. Там проходила следующая часть обряда. На площади женщины образовывали две шеренги и «водили танки». Одна группа двигалась к другой, ведя свою тему. Другая отвечала. Этот диалог представлял собой вариант уже приведенной нами, широко известной песни «А мы просо сеяли-сеяли...». В конце песни, после слов «А мы дадим жыниха,/ А мы дадим им нивесту!» появлялись ряженные «жених» и «невеста».

«Молодые» в сопровождении свиты отправлялись в «свадебное путешествие» по станице. Весьма интересно, что в состав свиты входила женщина с кнутом (*батогом*), которая очень напоминает вожатого «Кобылы». По отношению к встречным мужчинам женщины вели себя очень агрессивно, взымали с них дань деньгами. Вообще процессия не отказывалась от любых подношений станичников. Впоследствии на собранные деньги устраивалась вечеринка, на которую уже могли пригласить и мужчин. На следующий день эти же женщины принимали участие в обряде «шить Фоме штаны»⁴⁷.

Подчеркнем, что исследователь делал запись со слов жительниц стц. Калитвенской в 1890-х гг. и при этом специально оговорился, что данный обряд является уникальным для Дона, и нигде больше не фиксировался. И на общерусском, и на донском материале хорошо известно, что вождение хороводов было исключительной прерогативой и важнейшей общественной функцией девичьих групп общины. Об этом свидетельствуют и обнаруженные нами материалы.

В. Бирюков в газетной заметке «Танок», помещенной в «Донских областных ведомостях» в 1876 г. писал: «В ст. К... в праздник вечером часто слышится через улицу приглашение соседок: «Пойдем, друг, в танок». Танок — иначе хоровод. В избранном один раз месте, на перекрестке улиц собираются молодые казаки с их молодайками-женами, выростки, подростки и *краса танков — девушки* в нарядных платьях и по пуку цветков за платком, повязанном вокруг головы» (курсив наш — М.Р.)⁴⁸.

Из описания видно, что в танке принимали участие также и «молодайки» — замужние, но бездетные еще казачки. Начинали танки дети и подростки — преимущественно девочки, «с прибавкой ребятишек». Они заводили игру «в блошку», в горелки и пр. Затем начинался сам танок. Молодые казачки и девушки брались за руки и под сопровождение песен «Светел, светел месяц на двор к моей сударушке», «Про молодость и девичью красоту» начинали двигаться по кругу. Далее автор заметки отмечает, что казаки и казачки средних лет стояли в сторонке в качестве зрителей, впрочем, иногда казаки начинали петь песни про атаманов Платова и Краснощекова, Ермака и пр.⁴⁹.

Наши информанты отмечали, что в хороводе могла принимать участие и пожилая женщина, но только в качестве «учительницы», наставницы молодых девушек и девочек: «Вечером с весны улица сбиралась. Хороводы на широкой улице. Пожилая женщина водила с девочками хороводы. «Шла утюшка...» пели»⁵⁰.

И состав участниц, и песенный хороводный репертуар отражали идею возрождения природы, пробуждения плодоносящих сил, актуализировали любовную и брачную темы: «Большое место в хороводе уделялось любовно-лирическим песням. На Дону, преимущественно в его верховьях, с Красной горки до Ивана Купала (с 10 по 24 мая) молодежь справляла с вечера до утренней зари «хмелевые ночи», водила хороводы, устраивала веселые игры. Самым распространенным был хоровод «Плетень заплетать»... Затем шуточный «Селезень» и нежный, поэтический «Журавка»⁵¹.

Наконец, в донской периодике мы обнаружили свидетельство о том, что на Красную горку именно *девушки* водили танки и исполняли те же песни, которые приводил Б.Н. Проценко, указывая, что их исполняли замужние женщины. В газетной статье «Красная горка» (1876 г.) читаем: «В Хоперском и 1 Донском округах в Фомино воскресенье молодые люди после обедни идут в тот дом, где была свадьба. Молодые угощают этих непрошенных гостей вином и водкою... Под вечер молодежь собирается на кургане — оба пола отдельно сначала, а потом все сходятся вместе. Затем выбирают хороводницу из голосистых девиц. Хороводница затягивает песню: «Как по улице дождик покрапывает,/Хоровод красных девок прибывает...».

Потом поется песня о прососеянии («А мы просо сеяли...»). Поют и другие песни. Играют во время Красной горки молодые также в плетень, в уточку, в Дон Иванович (то же, что и в других местах России). Но в Доне Ивановиче избирается не хороводница, а хороводник»⁵².

Теперь, возвращаясь к статье Б.Н. Проценко, выскажем предположение, что лишь с течением времени, по мере угасания традиции танков в стц. Калитвенской могло произойти смещение половозрастных ролей: от девушек к замужним женщинам. Это вполне понятно, если учесть два фактора: давнюю традицию участия замужних женщин в танках в качестве наставниц молодых девушек и общую тенденцию перехода со временем многих обрядов к группам детей (их снижение до уровня игры) и женщин. По нашим наблюдениям, в советское время именно женщины (а иногда только они) и были хранительницами многих казачьих обычаев и обрядов.

После описания танков на Красную горку в статье Б.Н. Проценко следовало описание обрядов следующего дня — «шить Фоме штаны». В 1980-х гг. этнографическая экспедиция Волгоградского государственного университета многократно фиксировала этот обряд в станицах и хуторах верховых донских казаков. Этот праздник был сугубо женским: мужчины и молодые девушки к участию в обрядах этого дня не допускались.

Фомин день (Фомин понедельник)

Фомин день, известный также под названиями Фомин Понедельник, Проводы Фомы или просто Хома, отмечался в поселениях донских казаков, а также русских и украинских крестьян Нижнего Поволжья до конца 1950-х гг. Его праздновали через неделю после Пасхи, в понедельник недели св. ап. Фомы. По своему месту в народном и церковном календарях обряд проводов Фомы может быть отнесен к числу поминальных.

Повсеместно были распространены поверья о том, что на Пасху души умерших выходили наружу и пребывали на земле всю Пасхальную неделю, после чего их нужно было «проводить». И русские, и украинцы устраивали в первые дни следующей за Пасхальной — Фоминой недели поминные трапезы, нередко переходившие в веселые пирушки, делали «оклички» — т.е. причитания на кладбищах. Имеется немало указаний на то, что женщины были главными действующими лицами и распорядителями в обрядах проводов⁵³.

В.К. Соколова отмечала, что главный смысл поминальной обрядности Фоминой недели — «жертва душам предков, угощение их в знак памяти и с целью заручиться их поддержкой в важный для земледельцев период»⁵⁴. При этом в приводимых ею материалах не было указаний на изготовление в эти дни обрядового чучела. Между тем, наличие такого персонифицированного символа праздника — отличительная черта Фомина дня, зафиксированная нами на Дону и Нижней Волге.

На сегодняшний день в отечественной этнографии накоплен значительный материал по обрядам-проводам с наличием персонифицированного обрядового символа (Купалы, Масленицы, Костромы-Коструба, троичной Морынки-Маринки и пр.)⁵⁵. Наконец, А.К. Байбуриным была предложена общая их концепция, как обрядов перехода, направленных на обновление старого мира. Глубинный смысл важнейших обрядов календарного цикла сводится к стремлению

его исполнителей восстановить в мире людей и природы ту гармонию, основы которой были заложены Творцом при Первотворении. Обряд должен был устраним возникшие несоответствия между элементами социальной и природной структур и задать миру модель дальнейшего гармоничного развития.

Персонифицированный символ в таких праздниках, по мнению А.К. Байбурина, должен был символизировать старый мир; а сам обряд, включавший такие элементы, как «рождение» и «смерть» персонажа, сводились к мотиву обновления старого мира⁵⁶. Обряд Проводов Фомы в общих чертах вписывается в эту схему⁵⁷. Однако, с позиции поло-возрастной структуры он имел определенную специфику.

Отдельные элементы обряда Проводов Фомы сильно варьируются в разных поселениях, но общая канва праздника может быть сведена к следующему. Рано утром в Фомин понедельник женщины ходили на кладбище, в это время (или накануне вечером) небольшая группа женщин изготавливала чучело Фомы. Фому могла изображать и одна из участниц обряда (иногда обрядовых кукол или и исполнителей было две). После этого женщины собирали в складчину продукты, выпивку и устраивали «пирушку».

Обычно праздничная процессия объезжала по очереди все дома в селении. Нередко Фоме устраивали «свадьбу». Обряд заканчивался «смертью» Фомы и его «проводами на тот свет». Таким образом, в структуре обряда, как на это и указывал А.К. Байбурин, четко выделяются блоки, соответствующие основным жизненным циклам: «собираение-рождение» Фомы с последующим приобщение его к общине, его свадьба и смерть. Это ритуал соотносится с идеей умирания старого мира, а затем рождения нового.

Однако для исследователя-этнографа всегда представляется важным выяснить то, как понимался и воспринимался ритуал самими его исполнителями. Попытки выявить мотивировку обряда приводят к следующим выводам:

1. Фома ассоциируется с душами умерших предков, которые оказываются в мире живых: «В Хамин понедельник с утра ходят на кладбище радителей праважать... В Христово воскресенье души умерших радителей неверх выходят. Зайди под Пасху в 12 часов на кладбищи, крикни «Иисус воскрес!» — И гул пайдет. В Хаму души эти праважают. И яички, и хлеб в этот день не людям отдают, а кладут на магилки. И их растаскивают птицы, навернаи души»⁵⁸.

2. Второй вариант мотивировки определяется как необходимость «пошить Хаме новые штаны, потаму что он абносился»: «Одна молодая бойкая баба нарядица в рванья штаны и идет абарванцим. Бабы кричат: «Фомка бис штанов!» Ну, он абнасился, надо яму чиво итить сшить...»⁵⁹.

3. Проводы Фомы определяются нашими информаторами как «отданье Пасхи», т.е. проводы Пасхи⁶⁰. В этом варианте Фома персонифицируется с Пасхой.

4. Наконец, выявляется христианская мотивировка обряда. В этом варианте Фома персонифицируется с образом святого апостола Фомы: «Идей-та, када Гасподь васкрисал, Хама апосталам был. Яму гаварят: “Христос васкрес, а он не веря. Вот он и апаздываит к светлой Пасхе”»⁶¹. Однако образ святого апостола так же был связан с душами умерших предков. Эту опосредованную связь можно проследить с помощью следующего текста: «Ну, приехали сюда на ентот бериг, тут апяты нарот сидит: “Ну, правадилы Фомушку? ” — “Правадилы” — “Па

какой дароги пашел? ” — “Да вот па какой”. — “Ну, спаси яво, Господи, памилуй, штоп пашел”. А эт панидельник Фамин — святая названия, *Святой Дух пашел* (выделено мною — М.Р.) Нильзя работать. Фаму праводят — зафтра пайдут работать ф поли. Святым Духам фсе было! Божи спаси, выйтить, Божи спаси, видро набрать...»⁶². Таким образом, можно выявить линию «предки — Святой апостол Фома — Святой Дух», которая, в свою очередь, позволяет проследить, как осуществлялась контаминация христианского и языческого в рамках обряда Проводов.

Культ предков и поминальная тематика обозначаются как главнейшие в определении мотивировки обряда. Вместе с тем, в обряде явно просматривается мотив нарушения первичного миропорядка: «распад» мира, стирание границ между «своими» и «чужими» — души умерших людей свободно разгуливают по земле в течение всей Пасхальной недели и потому возникает необходимость их «ловить и провожать» (корреспондент «Астраханских епархиальных ведомостей» писал, что бабы-хохлушки «с понедельника Фоминой недели *ловят Фому*»)⁶³.

В связи с этой темой становится понятен и образ опоздавшего на Пасху апостола Фомы: возможно, его опоздание сопряжено с нарушением временных и пространственных параметров мира, вследствие чего возникает необходимость сопроводить его, указать ему правильную дорогу. Наконец, тема старения и распада мира просматривается в обрядовом травестизме (женщины наряжались мужчинами — что, впрочем, может быть трактовано и как признак первичной бесполости мира), в специфике наряда Фомы (его штаны были разного цвета, одет в рванье, в руках костыль и пр.) и других участниц обряда (вымазывали лица сажей, «наряжались старыми бабами»)⁶⁴.

В ходе ритуала Проводов Фомы четко выделяются несколько сюжетных блоков:

1. Собрание Фомы

Образы персонифицированного символа обряда сильно варьируются: Фому изображает женщина, старик, изготавливается чучело (обычно с мужскими атрибутами), изготавливается чучело лошади, несколько человек изображают лошадь. Нередко в обряде фигурируют два чучела (мужское и женское) либо две женщины (одна наряжена мужчиной). В стц. Усть-Хоперской Фомой обряжали молодого парня: «Сабирутца старики, а маладова паринька нарядят, женскую рубаху парватую на няво наденут. Парватая рубаха — эт Хама идет. Ну, маладешь пасмиялись. И фся парватая, штоп фсе у няво наружи было. И вот он фсех вперед идет, а нарот весь следам идет. Ну, и хто смиецца, хто песни играит»⁶⁵. Отметим, что мужские персонифицированные символы обряда явно превалируют над женскими.

Для изготовления чучела Фомы женщины приносили с собой лоскуты ткани, нитки и шили рубаху и штаны; голову делали из маленькой подушки, набитой конопляными очесами. В х. Песчанка Иловлинского района вплоть до 1900-х гг. женщины изготавливали два чучела — «жениха» и «невесты». В 1983 г. они воспроизвели для нас этот ритуал, но на этот раз чучело «невесты» было заменено куклой фабричного производства.

В стц. Котовской Урюпинского района Фому изображали в виде лошади четыре мужчины, накрытые пологом. Головой служил лошадиный череп, оббитый тканью и нанизанный на шест, который держал в руках мужчина, стоящий впереди. Впоследствии, однако, (в послевоенное время) «уже не стали убирать лошадь», а наряжали Фомой мужчину (иногда — женщину)⁶⁶. В х. Песчанка в процессе развития сценария ритуала одна из женщин изображала лошадь — на нее надевали хомут, после чего она падала в воду⁶⁷. Чучело Фомы нередко усаживали на лошадь и возили по поселению.

Мы уже отмечали выше, что обряд «вождения Брата-Кобылы» был широко распространен в донских казачьих поселениях на Пасхальной неделе. Проводы «лошади-русалки» на русальной неделе устраивали в XIX в. в Пензенской, Саратовской и Астраханской губерниях⁶⁸. В стц. Котовской одна из участниц обряда изображала курицу: «Кашелку привязывают на саласки, адна женщина или старушка садитца и кричит: Кудак-кудак — па-куриному... Смиялись, Хаму Кузюкой звали для смешности...»⁶⁹.

Образы лошади и курицы, встречающиеся в некоторых вариантах Проводов Фомы, заслуживают специального анализа. Впервые на связь образа лошади со стихией воды (на примере восточной мифологии) указал С.П. Толстов⁷⁰. Курица в народной мифологии также связана с водой. Однако семантика этих двух образов гораздо сложнее: они наделялись апотропеической силой, были также связаны с огнем; конь широко использовался как ритуальный эквивалент человека и, наконец, был связан с образом мирового дерева⁷¹. Символы курицы и лошади были, без сомнения, объединены в единый комплекс, что вполне объясняет их взаимозаменяемость в обряде проводов Фомы. Однако, есть основания говорить и об их специфичности.

Очевидна связь образа коня с мужским, а курицы — с женским репродуктивным началом. Особенно наглядно эта идея реализуется в свадебной обрядности, где курица (живая или вареная) выступает заменителем образа невесты⁷². Заметим, что пасхальное вождение Кобылы у донских казаков осуществляли только мужчины, в то время как образ курицы в обрядности Фомина дня появляется исключительно в женских группах, при этом сочетается с образом Фомы-коня. Глубинный смысл этих переплетений пока остается невыясненными.

Возвращаясь же к образу курицы, обратимся к описанию Проводов, устраиваемых в середине XIX в. русскими и украинскими крестьянами Астраханской губернии (села Ремонтное, Крестовое, Кормовка и Приютное). Проводы проходили в понедельник после Пасхальной недели — у русских, и во вторник — у украинцев. Праздник начинался с общественной тризны на кладбище, после чего мужчины расходились по домам, а женщины, «в особенности старухи, довольно уже опьяневшие, назывались к женам духовенства в гости и, приходя туда, приносили в подарок курицу, яйца и пр., там тоже упивались любимым напитком и, набравшись до потери равновесия, начинали плясать...»⁷³. Смысл астраханских проводов сводился, по мнению автора заметки в газете «Волга», исключительно к поминовению умерших. Однако вторая часть празднества с лидирующей ролью старух и курицей-символом не позволяет ограничиться лишь этой трактовкой — налицо явная актуализация женской репродуктивной функции⁷⁴.

В ритуале «собрания» Фомы просматриваются явные аналогии с обрядом родин: по составу участников, наличию запретов и ограничений. Так повсеместно к участию в обряде допускались только женщины («Мужики в поле, а бабы за яешинку»; «Сабирались одни бабы... Раз с бабами и мушина гулял, но он надел одияние женщин...»⁷⁵; «Участвовали адни женщины, мужчины-ить, им бы абы выпить...»⁷⁶). В некоторых казачьих поселениях обрядом Фомы занимались только старухи, остальные женщины присоединялись к празднику позднее. В слободе Михайловка в обряде участвовали только замужние женщины. Собрание Фомы нередко осуществлялось определенной группой женщиной втайне от остальных жителей селения (ср.: сохранение тайны при родах): «Сабирают Хаму в воскресенье, а в понедельник сажают так, штоп никто ни видел, чо они делают...». «Все делали украдкой, никто не видит, чо они делают»⁷⁷. В середине XX в. многие запреты уже снимались, в обряде нередко принимали участие и мужчины, и девушки, и даже дети. Но наши информаторы повсеместно подчеркивали, что первоначально праздник имел чисто женский характер.

Готовое чучело обычно выносили на край поселения, на пригорок или яр (повыше, поближе к небу), рядом устанавливали шест с красной тряпкой — маяк, служащий знаком для сбора остальных женщин поселения. В стц. Березовской чучело привязывали к шесту, а тот в свою очередь крепили к телеге, на которой затем разъезжали участницы обряда. В других вариантах — чучело (или женщину) сажали в сапетку (большая плетеная корзина) и ставили ее на телегу, в тележку, в лодку, в старое корыто, в сани. В украинских селениях Нижнего Поволжья живого «Фому» переносили из дома в дом «на драбыне» (деревянной лестнице). В большинстве восточнославянских обрядов, связанных с изготовлением обрядового чучела, его возили на вещах старых, либо вовсе не пригодных для этого, чем подчеркивалась принадлежность чучела «иному миру».

2. Кормление Фомы

Эта часть ритуала почти повсеместно представлена «ссыпкой»-складчиной — сбором продуктов. Обычно процессия женщин с Фомой заходила (или заезжала) в каждый двор, производился сбор продуктов, которые затем совместно съедались. В украинских поселениях складчину иногда устраивали в какой-нибудь хате, хозяйку которой участницы обряда называли «сама стара» даже в том случае, если она была молодой.

В ссыпках-складчинах действительно прослеживается развитие идеи перераспределения общей доли, но заметим, что участницами «раздела» были только замужние женщины. Очевидно также стремление участниц ритуала умиловать, накормить Фому: «Я, значит, Хама. Хома шумит: “Ой, пить хачу!” — Они мне водочки. “Ой, исть хачу!” — Они меня кормют...»⁷⁸.

В казачьей стц. Котовской, где наряду с изготовлением чучела лошади, обряджали и «живого» Фому, кормление происходило так: «Сажают на тачку женщину или мужчину и кричат: “Хаму! Хаму видут!”. Подъезжают к воротам: “Нужна Хама?” — “Да”, — отвечают. Хама заезжаит. Водку, закуску ставишь. Они выпивают, закусывают, а потом опять на тачку — к другому двору. Некоторые отказываются. Ко мне всегда ездили. А потом наберутся и домой. Все нажрутс, напьются...»⁷⁹.

В стц. Сиротинской на Фомин день старая женщина — организатор обря-

да — готовила кисель и лапшу. Здесь же наша информантка указывала на исполнение в начале трапезы какой-то специальной (возможно, обрядовой) песни: «...бабушка моя, бывала, сядит и запает — аткроит, значит. И пашла тада — песни играют — эта Фамин панидельник. Ишо двух старикоф звали, астальные женщины. Гуляли, танцевали»⁸⁰.

Украинки в с. Ольховка Волгоградской области собирали продукты для Фомы, взимая плату с матерей парней и девушек, не создавших своевременно семьи («засидевшихся»): «Колодки вяжут, бабы собираются, дрючок берут с веревкой, на мать неженатого парня или девки на шею надевают. Они сала кусок, паляницу, мукички дают, и солдатики собираются, с гармонью гуляют, крендели пекут, пироги»⁸¹.

Наказание членов общины, не выполняющих своих «брачных» функций — обычай широко распространенный у многих народов. Их «холостое» состояние щедро компенсировалось эротическими мотивами в ходе развития праздника: «Безобразные пьяные переходы из дома в дом сопровождаются не менее безобразным пением разных народных песен, большею частию не совсем скромного содержания»⁸². Повсеместно женщины исполняли «нескромные» частушки, при кормлении Фомы кашу запихивали ему в карманы штанов, подчеркнуто разнузданно обращались со случайно встреченными мужчинами: с них нередко снимали штаны, надевая их на Фому и пр.

В стц. Котовской, где Фому представляли в виде лошади четверо мужчин, поведение «лошади» во время обряда, по словам наших информантов, выходило за рамки приличий: «один головой руководит и как укусить хочет, пугает всех... Потом глядишь, конь-Хома стоит ссыть там...»⁸³. Здесь же женщины «запрыгивали одна на другую верхом»⁸⁴. Таким образом, в обряде в очередной раз утверждались мотивы репродукции и плодородия.

3. Свадьба Фомы

Собственно «свадьба» также была связана с перечисленными выше мотивами. Этот этап обряда прослеживается не во всех вариантах, но встречается довольно часто. Невесту Фомы могла изображать одна из участниц ритуала, либо второе чучело. В наряде невесты обязательно присутствовали венки и фата. Процессия обыгрывалась как свадебный поезд: появлялись ряженные, исполнялись танцы «под ведро, под заслону, под язык».

4. Похороны Фомы (собственно Проводы)

Эта часть ритуала наиболее подробно представлена в проводах, устраиваемых украинками Астраханской губернии во второй половине XIX в.: «В субботу Фому хоронят. Умершего Фому представляет пойманная или, вернее, выбранная здоровенная, дебелая баба, которую кладут в передний угол под Божницей; остальные бабы пьют горилку, поют кошунственные песни, причитают, стараются сальными остротами рассмешить мнимо-умершую; последняя по временам воскресает, пьет горилку, пляшет, поет; ее ловят и силком заставляют опять умереть»⁸⁵.

В этом описании особенно важным представляется то, что участницы обряда пытаются рассмешить, то есть «воскресить умершую», и лишь затем повторно изображается ее смерть. «К вечеру совершаются самые похороны. Бабу-Фому переносят из хаты в хату на драбыне по товаркам». Участницы церемонии

пародируют похоронную процессию. В качестве атрибутов они используют старые вещи: «привязывают на мочалку или старую веревку осколок разбитого горшка, изношенный лапоть, старую негодную подошву от сапог, или что-либо подобное в этом роде. Пьяные бабы этими вещами изображают дькона, кадящего кадилом на умершего во время отпевания его; другие безобразницы держат в руках палки, хворостины, длинные костомахи от рогатого скота и лошадей, кочерги, ухваты, сковородники, старые лапти и т.п. и разыгрывают роль родных и знакомых, которые при отпевании умершаго по церковному обряду держат в руках зажженные восковые свечи. В последней хате, где умершего Фому-бабу накачивают горилкой действительно почти до умертвия, и она засыпает мертвым сном, остальные бабы, выпив в последний раз, отправляются тоже еле-живы по своим домам»⁸⁶.

Наши полевые материалы, собранные в казачьих поселениях, показывают, что обычно уничтожение обрядового символа осуществлялось путем пускания его по воде. Фому либо перетягивали веревками через реку или большую лужу («Фому перетягивать»), либо пускали по воде в лодке (в деревянном корыте): «Хаму перевозить, эта када куклу рядили, а потом в луже купали»; «Гаварили: давай-то штоли Хаму пиритиям. Через речку или через лужу тянули наряжина-ва Хаму»⁸⁷.

В стц. Усть-Хоперской, где образ Фомы ассоциировался со Святым Духом, проводы проходили так: «Привядут яво (молодого парня — М.Р.) к Дону, три лотки окошованных, садятся туда старики, фсе делают, сажают этава Хаму, сели — паехали! Ани яво пиривизут на ентат бок, он жи чилавек — там яво убя-руть и вязуть аттель дамой. Вотку папьют и едут, песни играют»⁸⁸.

Во многих казачьих поселениях, расположенных на берегу Дона или Хопра, весь праздник проходил на берегу и на воде: «Фся речка, хутора над Хопром праздновали... Женщины трошки выпьют, а патом едут па Хапру Хаму перевозить. По четвира в лодки. Песни фсякие пели. Па ваде катающа. Фстричающа на ваде с разных старон, хто лучши поет. Бывала и в воду падали...»⁸⁹.

Как видно, тема воды в этой части ритуала звучит очень явственно: женщины падают в лужи, бродят по воде, обливаются, в воду бросают попавшихся мужчин. Здесь видны явные аналогии с обрядом вызывания дождя. Отчасти эти мотивы связаны с тем, что Фомин понедельник нередко приходился на время после сева яровых. По народным приметам, в это время также обычно начинался разлив рек.

Помимо Фомы в весенне-летней календарной обрядности восточных славян мужские персонифицированные символы праздников были также представлены образами Коструба, Семика, того же, а также украинского Шуляка. Но только в Проводах Фомы и в празднике, называемом на Украине «Гоныты шуляка» или просто «Шуляка» противостояние мужчин и женщин было выражено чрезвычайно ярко и отчетливо. Блестящая, на наш взгляд, интерпретация этого ритуала была сделана В.Г. Холодной⁹⁰.

Праздник «Гоныты шуляка» (гонять коршуна/ястреба) известен по материалам конца XIX в. Шуляк-коршун — хищная птица, родственник сокола, который является широко распространенным символом мужчины-воина и упоминания в песнях служивых и казаков. «Шуляка» отмечался в Подолье замужни-

ми женщинами в первый день Петровок (Петровского поста)⁹¹. В некоторых местах России Петров день называли также «проводами весны»⁹². В то же время начало Петровского поста определяется исследователями как время женской активности и даже «женской власти»⁹³. Во многих традициях существовали объяснения такой ситуации. Одна из них такова: тяжелый и голодный пост специально установлен женщинами, чтобы в течение его собрать как можно больше сметаны и масла для себя или на продажу⁹⁴.

«Женское время», сопровождавшееся «женскими ритуалами», могло приходить и на другие временные отрезки календарного года, например, на Федоровицу — первый понедельник Великого поста, на Филипповку — начало Филипповского поста⁹⁵. В то же время канун Пасхи отмечался особой ритуальной активностью мужчин⁹⁶, а в донском варианте пасхальных ритуалов мужчины играли активную роль, как мы видели и на саму Пасху.

Не вдаваясь в подробности и не ставя перед собой задачи детального анализа ритуала «гоньты шуляка», отметим лишь некоторые его черты, значимые для нашего исследования. Праздник начинался с изготовления куклы, изображавшей шуляку (коршуна). Ее изготавливали из женских платков (хусток), к которым крепились прутья, изображавшие клюв и ноги. Отдавая свои хустки, участницы обряда, по сути, способствовали материализации «шуляка», его очеловечиванию. И этот акт, и последующее кормление символизировали передачу части жизненной энергии женщин «новорожденному» шуляку. В одном из вариантов обряда женщины поминали своих умерших детей, особенно тех, кто умер некрещеным. По народным представлениям, они считались «заложными». После того как «шуляк» «проживал» основные жизненные этапы (тем самым переставая быть «нечистой»), женщины его «разбирали», разрывали, т.е. получали силу и возможность произвести на свет не изжившие свой век младенческие души.

В этом ритуале также фигурирует образ курицы. Из сопровождавших действия текстов ясно, что участницы обряда хотели оградить домашних кур от посягательств шуляка; но ясно также и то, что шуляк посягал и на самих женщин⁹⁷. Скрывающийся за образом шуляка мужской персонаж (в текстах фигурирует служивый, казак) весьма любвеобилен; в одной из песен он заманивает женщин подарками⁹⁸.

В тексте другой песни пришедший с поля муж обнаруживает, что жены нет дома; дети объясняют, что мать «пишла по калыну», «пишла по тията», перед уходом она называл своих детей сиротами. Муж обнаруживает, что жена опустошила сундук («нима грошей и намыста»). Мотив опустошения, как акт, предшествующий обретению новой доли, уже встречался в обрядах весеннего цикла.

Следующее за тем обретение женщинами новой доли воплощалось символически в ритуале разрывания куклы-шуляка. Главная участница обряда забирала себе голову куклы, состоящую из платков, и продавала их остальным женщинам. Собранные деньги шли «на общую учту». Иногда полученные в ритуале деньги пропивались в корчме при участии и мужчин, и женщин, что, видимо, символизировало получение доли шуляки всеми членами общины. Весьма примечательны объяснения этим действиям: в текстах песен упоминается козак,

который погиб из-за того, что не достаточно любил девушек и женщин и не всех. Значимо и то, что его мертвое тело оказывается лежащим в жите, и то, что девица после смерти козака обрела новый дом (новую долю, замужество)⁹⁹.

Роль замужних женщин оказывалась в ритуале наиболее значимой. После уничтожения и раздела куклы шуляка, женщины отправлялись на огород, где заранее были вырыты ямы, наполненные водой. Участницы обряда пытались посадить друг друга в эти ямы, что, очевидно, символизировало передачу части полученной доли земле (обливали друг друга водой, заталкивали в лужи, обмазывали грязью и участницы ритуала Проводов Фомы).

В песнях, сопровождавших эту часть ритуала, речь шла о том, как «милая» идет на поле, на луг, несет мужу еду и напитки: наделяет его долей, силой, полученной от шуляка. Наевшийся и напившийся муж катается по лугу (по земле). Собиратели, фиксировавшие разные варианты ритуала «гониты шуляка», постоянно подчеркивали, что обряд сопровождался необыкновенными «бесчинствами» и «бесстыдствами» со стороны женщин, ярко выраженными эротическими мотивами.

В конце праздника на бабьей гулянке появлялся так называемый «ритуальный мужчина» (по выражению автора заметки), которого женщины щедро угощали выпивкой и закуской. Заканчивался праздник актом обрядового сеяния льна, при котором женщины изображали пахание, боронование и сеяние льна — присутствие «ритуального мужчины» при этих действиях, связанных с мужской семантикой, не нуждается в особых комментариях).

Во время «сеяния» хозяйка дома незаметно прокрадывалась в сени и выбрасывали оттуда красный платок с криком: «Гонить курку: вона лен клюе!». Женщины «гнали курицу» и спорили, чья она. После этого женщины отправлялись в поле, осматривать посеы льна. Возвратясь в хату, вновь под песенное сопровождение изображали уборку льна, молотьбу, мочку, трепание и т.д. Готовый лен тут же «продавали», на вырученные деньги устраивали новые возлияния, сопровождавшиеся пением «нецензурных песен»¹⁰⁰.

Как видно, мотив неистраченной доли мужчины, предстающего в ритуале в образе хищной птицы — коршуна, обозначен весьма отчетливо. Его жизненная сила передавалась замужним женщинам и земле и воплощалась в детях и урожае.

Особенно четко «женский характер» праздника Гониты шуляка проявлялся в тех случаях, когда он проводился в корчме или шинке, откуда изгонялись мужчины. Нарядно одетые женщины устраивали попойку, плясали, пели «срамные песни», рассказывали сальные анекдоты, вообще вели себя подчеркнуто развязно. Если кто-то из мужчин случайно забредал в это время в корчму, по отношению к нему женщины вели себя подчеркнуто агрессивно: срывали с него одежду, стараясь раздеть до нага (что напоминало проводы Фомы)¹⁰¹.

За образом Шуляки явно просматривается предок-мужчина, скорее всего относящийся к категории «заложных» (по определению Д.К. Зеленина), то есть «нечистых», умерших «до срока» не естественной смертью, а потому не истративших до конца отмеренную ему долю.

У нас нет веских оснований напрямую связывать ритуал проводов Фомы с орнитоморфными образами украинского обряда проводов коршуна, но сама

идея о том, что за мужскими персонифицированными символами весеннее-летних праздников с «проводальной» символикой вполне могли скрываться души мужчин (возможно, в первую очередь воинов), не изживших до конца свою жизненную долю и потому нуждающихся в новом ее воплощении — кажется ни столь уж безосновательной, хотя и нуждающейся, безусловно, в дальнейшем развитии. В таком случае идея о тесной связи мужских воинских персонажей с общинными ритуалами аграрного цикла получила бы дополнительную аргументацию.

Возвращаясь к сравнению авторских полевых материалов и данных Б.Н. Проценко, можно предположить, что в обряде, зафиксированном в стц. Калитвенской, произошло слияние элементов обрядности Красной Горки и Фомина понедельника, а также девичьих и женских обрядовых практик, которые, в конечном счете, сформировали своеобразный «донской праздник плодородия».

Наконец, завершение Фоминой недели отмечалось в некоторых верховых станицах Дона. По сообщению корреспондента «Донских областных ведомостей» (1876 г.) в станицах Хоперского и I Донского округов молодые люди после обедни отправлялись в дома, где накануне были свадьбы: «Молодые угощают этих непрощенных гостей вином и водкою. Угостивши молодых людей, хозяева провожают их за ворота, а гости поют: “Во пиру была, во беседушке, я не мед пила...”¹⁰². Вечером этого же дня молодежь собиралась на кургане: сначала парни и девушки отдельно, затем обе группы сходились вместе и начинали водить хороводы»¹⁰³.

Подводя же итог нашему исследованию, можно констатировать, что донская казачья община оперировала вариативной и яркой обрядностью, в рамках которой четко распределялись роли и функции различных половозрастных групп, существовал отлаженный механизм передачи межпоколенного опыта, выделялись периоды «мужского» и «женского» времени. Спецификой донской обрядности (по материалам весенней календарной обрядности) являлась весьма значительная роль мужских групп. И казачья молодежь, и семейные казаки выступали в праздниках как главная организующая сила. Они выполняли обрядовые обходы домов, связанные с распределением общеобщинной доли; «ссыпки»; поминные тризны.

В функции налаживания связи с умершими предками и вообще с «иным миром» четко просматривается оппозиция внешний/внутренний: казаки были главными организаторами и участниками поминальных тризн на местах старых поселений и захоронений (городков и курганов), связанных, как правило, с ранним — воинским — периодом в истории казачества. Эти церемонии были призваны обеспечить «связь» между живыми и мертвыми (предками).

Праздничные кулачные бои (в отличие от обычных) также устраивались за чертой поселения; в них обычно участвовали жители двух разных поселений (хутор на хутор, станица на станицу), что также подчеркивало их особый статус в налаживании «внешних» связей. Возможно, победа над «чужими» когда-то понималась как победа над злыми (потусторонними) силами. Большинство мужских ритуалов было направлено на обеспечение благополучия всего сообщества.

Женщины проявляли активность при посещении станичных (мирного времени) кладбищ. Женские возрастные группы (семейные женщины и девушки) обычно осуществляли налаживание символического обмена и перераспределения лишь в рамках своих возрастных групп, хотя и за ними закреплялась функция обеспечения плодородия полей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сопов А.В.* Религиозность казачества: мифы, факты, проблемы // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. Майкоп, 2000. С.60; *Проценко Б.Н.* Донской обряд плодородия: своеобразие и традиция // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С.50.
2. См.: *Рыблова М.А.* Обряд «посвящения атамана» как источник для реконструкции некоторых мифоритуальных традиций донских казаков // Мир православия: сб. статей. Волгоград, 2004. Вып. 5. С. 340; *Рыблова.* Ук. соч.; *она же.* Проводы и встреча казаков как обряды переходного типа // Стрежень. Научный ежегодник. Волгоград, 2000. С. 256.
3. См., например: *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; *Любимова Г.В.* Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 142-151.
4. Эти материалы собирались в ходе работы Этнографической экспедиции Волгоградского государственного университета в 1983-1989 и 1996-2002 гг., а также в личных поездках автора.
5. Государственный архив Ростовской области. Ф. 6987. Д. 70. Л. 21.
6. *Рябухин С.П.* Станица Березовская: история, быт и культура. Дипломное сочинение. Волгоград, 1997 (рукопись). С. 110-113.
7. Там же. С. 110.
8. Там же. С. 111.
9. Там же.
10. Памятники старины // Казачий вестник. 1883. № 2.
11. *Топоров В.Н.* Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 12-37.
12. Раздоры // Донские областные ведомости (далее — ДОВ). 1877. № 16.
13. *Сухоруков В.Д.* Общежитие донских казаков в XVII-XVIII столетиях. Новочеркасск, 1892. С. 33.
14. О связи голубцов, игравших роль места стариковских бесед и молелен, писал и исследователь донской архитектуры В. Суслов. Он полагал, что впоследствии из голубцов «образовались часовни, строившиеся уже не только на кладбищах, но и в казачьих городках». (См.: В.Ч. Донские регалии // ДОВ. 1887. № 4.).
15. Информант Коротаева М.С., 1918 г.р., стц. Тепикинская Волгоградской обл. // Материалы этнографической экспедиции Волгоградского государственного университета (далее — МЭЭВолГУ). 1997. Т. 3. С. 97.
16. Там же.
17. Информант Коротаева М.С. // МЭЭВолГУ. 1997. Т. 3. С. 98.
18. *Рыблова М.А.* Кулачные бои у донских казаков // Дикаревские чтения (7). Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур северо-западного Кавказа: материалы региональной научной конференции. Краснодар, 2001. С. 83-88.
19. Масленица // ДОВ. 1876. № 20.

20. Информант Самарина Е.В., 1900 г.р., х. Крапивин Иловлинского р-на Волгоградской обл. // Материалы ЭЭВолГУ. 1983. Т.1. С. 15.
21. Г.Ш. Из М...й станицы // ДОВ. 1876. № 27.
22. Кательников Е. Исторические сведения о Верхне-Курмоярской станице 1818 г. Новочеркасск, 1886. С. 16; Харузин М. Сведения о казачьих общинах на Дону. М., 1885. С. 86.
23. Там же. С. 112.
24. Рябухин. Ук. соч. С. 113.
25. Масленица // ДОВ. 1876. № 20.
26. Там же.
27. Информант Сметанина Ф.А., 1915 г.р., х. Тормосин Чернышковского р-на Волгоградской обл. // МЭЭВолГУ. 1999. Т. 7. С. 27.
28. Информант Ульяна Федоровна, 1907 г.р., стц. Кумылженская Волгоградской обл. // МЭЭВолГУ. 1987. Т.2. С. 66.
29. Информанты: Данилина Д.Т., 1907 г.р., Блюднева А.М., 1905 г.р., стц. Староаннинская Волгоградской обл. // МЭЭВолГУ. 1988. Т. 2. С. 47.
30. Информант Самарина Е.В.
31. Рябухин. Ук. соч. С. 113.
32. Там же.
33. Там же. С. 114.
34. Подробное описание пасхальных хороводных игр на Дону см.: Самарцев В. Хуторские игры и гульбища // ДОВ. 1903. № 120.
35. Великодень у казаков // Финский вестник. СПб., 1846. Т. 10. С. 21-22.
36. Одностаничник. Из станицы Багаевской // ДОВ. 1873. № 29.
37. Там же.
38. МЭЭВолГУ. 1983. Т. 1. С. 11.
39. Информант Серединова Е.И., 1916 г.р., х. Остроухов Подтелковского р-на Волгоградской обл. // МЭЭВолГУ. 1987. Т.2. С. 105.
40. Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 236.
41. Там же. С. 242.
42. Там же. С. 249.
43. Рыблова М.А. Донское братство: казачьи сообщества на Дону (XVI — первая треть XVIII вв.). Волгоград, 2006. С. 332, 346.
44. Номикосов С. Статистическое описание Области Войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 318.
45. Н.Г. Из преданий старины // Казачий вестник. 1884. № 10.
46. См.: Проценко Б.Н. Донской обряд плодородия... С. 46.
47. Там же. С. 46-47.
48. Бирюков В. Танок // ДОВ. 1876. № 15.
49. Там же.
50. МЭЭВолГУ. 1988. Т. 1. С. 11.
51. Головачев Г.В. Свадебная и хороводная обрядовая поэзия на Дону // Народная устная поэзия Дона. Изд-во Рост. универ-та., 1963. С. 188. Кстати, поэтический "Журавушка", широко известный в общерусской традиции, по наблюдению Г.В. Головачева, на Дону получил развитие и приобрел свой собственно казачий колорит. В нем появились новые строфы о донском казаке. По ходу действия хоровод превращался в комедийную игру, в которой один из парней изображал журавля (облачался в вывернутую мехом наружу шубу и брал в руки цеп) и гонялся

- за девушками и парнями. “Журавль” здесь становится буйным, подвижным, вызывающим в уличном игрище смятение, смех, крики.
52. Шкрылев Г. Красная горка // ДОВ. 1876. № 66.
 53. Максимович А.А. Дни и месяцы украинского селянина // Собр. соч. Киев, 1877. Т.3. С. 481.
 54. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 120.
 55. Бернштам Т.А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: Масленица и “похороны Костромы-Коструба”: к символическому языку культуры // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. СПб., 1993. С. 45-66.
 56. Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 121-153.
 57. Рыблова М.А. Обряд проводов Фомы у донских казаков // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани за 1997 год. Материалы научно-практической конференции. Белореченск, 1998; она же. Обряд поводов Фомы у восточнославянского населения Нижнего Поволжья и Дона // Стрежень. Научный ежегодник. Волгоград, 2001. Вып. 2. С. 351-359.
 58. Информант Андреевна Т.Я., х. Заольховский Кумылженского р-на Волгоградской области. Материалы этнографической экспедиции ВолГУ. 1987. Т.2. С. 36. (Далее — МЭЭВолГУ).
 59. Информант Варламова В.С., 1911 г.р., стц. Арчадинская // МЭЭВолГУ. 1988. Т.1. С. 98.
 60. МЭЭВолГУ. 1983. С. 56.
 61. Информант Антонова А.М., 1907 г.р. х. Затонский Серафимовичского р-на // МЭЭВолГУ. 1988. Т.1. С. 90.
 62. Информант Ананьева Акулина Евдокимовна, 1914 г.р., стц. Усть-Хоперская Серафимовичского р-на // МЭЭВолГУ. 2000. Т.1. С.59-60.
 63. А.В. Некоторые черты из быта малороссов // Астраханские епархиальные ведомости. 1886. № 8.
 64. Информант Тараненко Р.А., 1923 г.р. с. Тростянка Еланского р-на // МЭВолГУ, 1991. Т.1. С.232.
 65. Информант Ананьева Акулина Евдокимовна, 1914 г.р., ст. Усть-Хоперская // МЭЭВолГУ. 2000. Т.1. С. 59-60.
 66. Информант Лукьянова О.Я., 1912 г.р., стц. Котовская // МЭЭВолГУ. 1998. Т.3. С.7.
 67. Информант Текутова А.В., 1923 г.р., х. Песчанка Иловлинского р-на // МЭЭВолГУ. 1983. Т.2. С. 56.
 68. Соколова. Ук. соч. С. 219; Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861-1888 гг. // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1889. Т. XIX. Вып. 2. С. 105.
 69. Информант Никитина А.Е., 1916 г.р., ст. Котовская // МЭЭВолГУ. 1998. Т.2. С.9-10.
 70. Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-этнографического исследования. М., 1984. С. 67.
 71. Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.64-65.
 72. Это проявляется акционально: в обряде совместного поедания гостями курицы с последующим сбором костей; в угощении курицей молодых после брачной ночи; в имитации свекровью родов с использованием живой курицы и пр.
 73. Л. Несколько слов о быте малороссиян, поселенцев на Маныче и их обычаях // Волга. 1862. № 82.

74. Еще один вариант персонификации Фомы зафиксирован нами в х. Озерки Иловлинского района Волгоградской области: здесь обряжали двух женщин, называя их — Хома и Ерема: “Ерема — баба в фате, Хома — баба, наряженная казаком” (Инф. Антонова Т.И. // МЭЭВолГУ. 1984. Т.1. С. 26.). Происхождение этих образов связано, по всей видимости, с персонажами народных театральных представлений, широко распространенных в XIX в. в верховых донских станицах. Фольклористы зафиксировали здесь образы Фомы и Еремы в устных сюжетах, в жанре пародийной повести и в театральной постановке (Благодарю за консультацию по этому вопросу Т.С. Рудиченко).
75. Полевые записи автора (далее — ПЗА). 1983. Т.1. С. 56.
76. Информант Ковалева М.Ф., 1907 г.р., стц. Букановская // МЭЭВолГУ. 1987. Т. 2. С.9.
77. ПЗА. 1983. С. 60.
78. Информант Андреянова Т.Я., х. Заольховский Кумылженского р-на // ПЗА. 1987. Т. 2. С. 36.
79. Информант Лукьянова О.Я., 1912 г.р., ст. Котовская // МЭЭВолГУ. 1998. Т. 3. С.7.
80. ПЗА. 1998. С. 23.
81. Информант Дудкина М.К. 1912 г.р., с. Ольховка // МЭЭВолГУ. 1991. Т.1. С. 233.
82. Минх А.Н. Ук. соч. С. 106
83. Информант Плешакова Ф.Т., 1911 г.р. МЭЭВолГУ. 1998. Т. 3. С.11.
84. Инф. Лукьянова О.Я., 1912 г.р. стц. Котовская. МЭЭВолГУ. 1998. Т. 3. С.6.
85. А.В. Ук. соч.
86. Там же.
87. МЭЭВолГУ. 1983. Т. 2. С.27-28, 45.
88. Информант Ананьева Акулина Евдокимовна, 1914 г.р., стц. Усть-Хоперская Се-рафимовического р-на // МЭЭВолГУ. 2000. Т. 1. С. 59-60.
89. Информатор И.И. 1902 г.р. х. Шакин Кумылженского р-на // МЭЭВолГУ. 1987. Т. 2. С. 97-98.
90. Холодная В.Г. Статус мужчины в социокультурной среде славянского населения Карпат в XIX–XX в.: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003. (Рукопись). 60-66.
91. Венгрженевский С. Языческий обычай в Брацлавщине «гоняты шуляка». (Этно-графический этюд) // Киевская старина. 1895. Т. I. С. 282- 323.
92. Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб.: Искусство СПб., 2001. С. 414.
93. Холодная. Ук. соч. С. 63.
94. Там же. С. 66
95. Украинки Астраханской губернии в дни заговенья перед Петровским и Филипповским постами собирались на ритуал “мыть горшки” (“Чтобы в дни постов собиралось больше молока и масла”), сопровождавшийся пьянством и переходами от одного двора к другому с пением “очень нескромных песен” (А.В. Ук. соч.).
96. См.: Холодная. Ук. соч. С. 66.
97. Венгрженевский. Ук. соч. 286.
98. Там же. С. 287
99. Там же. С. 289.
100. Там же. С. 282-296.
101. Труды общества исследователей Волыни. Житомир, 1911. Т. V. Отд. II. С. 5.
102. Шкрылев Г. Красная горка // ДОВ. 1876. № 66.
103. Там же.

SPRING HOLIDAYS OF THE DON COSSACKS IN THE 19th — THE BEGINNING
OF THE 20th CENTURIES: SEXUAL-AGE ASPECT*M.A. Ryblova*

The article is devoted to the analysis on calendar spring ceremonial of the Don Cossacks in the 19th — the beginning of the 20th century. Emphasizing a complex rituality in the field of military practice and a poor rituality in the sphere of a female culture, the author considers the Don calendar ceremonial of the period in a sexual-age aspect. A big place is occupied with the questions connected to the analysis done on ceremonial symbols of the Cossacks. A basis of the research is original field material and data from the regional periodical press of the 19th — the beginning of the 20th century. The author brings out clearly the Don Cossack community operated a various and bright ceremonial, its framework had precisely allotted functions within sex-age groups.

© 2009

Н.А. Архипенко

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В ОБРЯДНОСТИ И ТЕРМИНОЛОГИИ
ДОНСКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ*

В условиях современного постиндустриального общества, вытесняющего духовные основы из человеческой жизни, особенно важно постараться сохранить нравственные составляющие культуры и менталитета, уходящие своими корнями вглубь русской традиционной культуры. Однако для того, чтобы сохранять, нужно хорошо изучить и понять эти сложные явления духовной жизни. Особая роль в процессе изучения, а иногда даже и восстановления, этих духовных основ, на наш взгляд, принадлежит филологам, поскольку язык с его способностью консервировать, сохранять и передавать культурную информацию как раз и является источником, позволяющим вернуться к забытому и утраченному.

К не востребованным современной жизнью явлениям относится народный календарь. Являясь основным структурирующим фактором всей земледельческой культуры славян, он оказался на дальней периферии современной городской культуры, уже не ориентированной на земледельческие традиции. Лишь небольшие фрагменты народного календаря, такие как, например, приметы, продолжают бытовать и в культуре современного города.

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», направление 5 «Традиции и новации в культуре народов России», проект «Процессы трансформации традиционной культуры донских казаков (XVIII — середина XX вв.)».

Однако для этнолингвиста, занимающегося изучением содержания духовной культуры народа на основе языковых данных, исследование народного календаря приобретает очень большое значение. По своей специфике он диалектен, а это значит, что на его основе можно реконструировать содержание отдельного локального варианта русской традиционной культуры, которая, на наш взгляд, складывается из совокупности подобных региональных форм.

По мнению С.М. Толстой, исследователи славянской духовной культуры накопили богатый материал по народному календарю разных этнических традиций, что позволило подготовить сводные публикации, энциклопедии, словари¹. Однако хотя донской народный календарь и становился предметом изучения, но при этом в поле зрения исследователей попадали либо отдельные разделы и явления донского народного календаря: зимние праздники², авсениевые песни³, некоторые специфические характеристики донской календарной обрядности⁴ либо понятия донского календаря, важные и для народной культуры вообще (время, праздник)⁵. Следует добавить, что практически не изученной во многих локальных традициях остается народная календарная терминология. А между тем именно через этот языковой компонент и можно проникнуть в содержание духовной культуры народа.

Все перечисленные выше факторы определяют актуальность научного обращения к подобного рода лексике. Тем более, что возникшая во второй половине XX века этнолингвистика в качестве базового выдвинула следующее положение: языку принадлежит основная роль в изучении и реконструкции духовной культуры, чрезвычайно уязвимой в современном мире⁶. В качестве одного из важнейших источников такого исследования является терминология обрядов и верований (по определению С.М. Толстой)⁷, или культурные термины (по определению Н.И. Толстого)⁸.

Терминология обрядов и верований — особый пласт языка, включающий специальные слова, называющие семиотически значимые реалии — ритуальные предметы, действующих лиц, свойства, функции, отношения и т.п. Особая роль терминологии (сравнительно с ролью языка вообще) в изучении духовной культуры определяется тем, что она «одновременно принадлежит и языку, и культуре и заслуживает систематического изучения с позиций комплексного этнолингвистического подхода»⁹. С.М. Толстая также формулирует двустороннюю природу этого класса слов языка. Будучи составной частью языка, терминология обрядов и верований подчиняется свойственным данному языку закономерностям формальной и семантической организации лексики, способам номинации, правилам соотношения с другими единицами словаря. Будучи составной частью культуры (обрядов, верований), эта терминология соотносится с другими элементами семиотического языка культуры и культурных текстов — акциональным, предметным, персонажным, локативным, временным и др. кодами, и наравне с ними является носителем культурной семантики. Можно указать на особое функционирование этой группы в языке и в сознании носителей: культурная семантика этих слов существует в виде свернутого текста (обрядов, различных фольклорных жанров, явлений материальной культуры), фрагменты которого могут разворачиваться, если слово употреблено в определенном культурном контексте¹⁰.

Предметом исследования в данной статье является донской народный календарь как один из важнейших компонентов традиционной культуры донских казаков. В качестве объекта исследования в нашей работе будет выступать терминология донского народного календаря и закодированные с ее помощью представления об окружающем мире.

Осознавая значительность материала, мы ограничимся фрагментом народного календаря. Из двух традиционно выделяемых исследователями частей календарной обрядности — осенне-зимней и весенне-летней — остановимся на последней как наименее изученной.

Материалом для исследования послужили:

- полевые записи бесед с информаторами по программе «Календарная обрядность донских казаков»¹¹ из личного архива Гнутовой Людмилы Ивановны, члена Фольклорно-этнолингвистической экспедиции факультета филологии и журналистики ЮФУ;

- полевые записи, сделанные автором, во время диалектологических и этнолингвистических экспедиций;

- материалы архива кафедры общего и сравнительного языкознания ЮФУ;

- данные диалектных словарей¹²;

- при осуществлении сравнительного анализа были использованы «Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов»¹³.

В качестве информаторов выступили люди старшего возраста, преимущественно женщины, коренные жители хуторов и станиц Ростовской и Волгоградской областей. Полевой материал, использованный в данной статье, хотя и не охватывает всю территорию расселения донских казаков, но все же является достаточно репрезентативным, так как собран в основных локальных диалектных зонах Донского края: на Верхнем Дону (Верхнедонской, Шолоховский, Обливский районы Ростовской области, Серафимовический район Волгоградской области и др.); на Среднем Дону (Константиновский, Цимлянский районы Ростовской области); на Нижнем Дону (Азовский, Усть-Донецкий районы Ростовской области); в Задонье (Зимовниковский, Орловский районы Ростовской области).

Из текстов бесед с информаторами и «Большого толкового словаря донского казачества» нами была выделена диалектная культурная терминология, обслуживающая сферу донского народного календаря. Данную лексику можно разделить на несколько тематических групп:

1) наименования календарных праздников и периодов (в скобках приведены варианты наименований): Ачич`еня головы Иоанна Предтечи; Алексей (Алексей Последний; Ляксей, Тёплый Алексей, Тёплый Алёшка); Благовещенье (Благовещения); Вербная неделя; Встр`етение (Встр`ечение); Евдокия (Авдок`ея, Авд`отья, Йивдак`ия, Йивд`ошка, Явд`ошка); Егорий (Георгий Победоносец, Юрьев день, Ягорий); Иван Купатель (Иван Купайло, Иван Купальный, Иван Купатый, Иван Постный, Янка Купала; Иван Купайлый, Купайляный, Купальский, Кучерявый, Летний [БТС]); Илья (Иллин день); Красная горка; М`аслена (Широкая, Веселая, Раздольная), Масл`ена [БТС], м`аслена неделя, Молочная (Сыропустная) неделя; Навьи проводы (Раданица); Николай Вешний; Паска (П`асочка, Великая, Великдень, Святая); Петровка (Петров день,

Петра и Павла); Похвал'а (Похв'альная неделя); Приплыв'ение (Прапа-лав'ение); Прощ'ённый (Простительный, Прощальный) день; Сп'асовки (Пер-вый Спас: Маковей, Маковик, Медовый; Средний Спас — Второй, Яблочный, Маковый; Третий — Успенский, Вуспение); С'ороки (Сорок мучеников, Сорок святых, Сорок мучеников святых, Сорок дней); Сердохр'естие (Середохр'ес-тие); Стр'ашн'ая неделя; (Страст'ы); Троица; Фомина неделя (Фомина неде-ля, Хомина неделя, Хвамина неделя); Фомин понедельник (Родители, Роди-тельский день); Хомина паска; Чистый четверг.

2) наименования обрядовой пищи: жаворонки (жавороночки); кресты (кре-стцы [БТС], кресточки); лестнички (лестницы); пичужки (пичужата, пичужеч-ки); птички; яичница.

3) наименования обрядовых действий: вербохл'ест; водить танк'и; встрекать (повстрекать, прицапить) ветку; встречать масленицу; вязать кол'одки; жарить яичницу; завивать (плести) венки; играть в катк'а (в катк'и); катать яички (ста-новить шлычкой / бугорком, расшив'ать); класть яички (на бахчу); кумиться (покумиться); кул'ачки (кулак'и); купать (купаться, обливаться); провожать зиму; просить дождя; пускать (яйца) с горы; святить вербочки; сыпать (посы-пать) чебурок (чубарец); христосоваться; шить Фоме штаны.

4) наименования обрядовых атрибутов: вербочки (свяченные); троицкая тра-ва; троицкий чебурок; троицкие веточки (холодочки).

Анализ донских диалектных словарей показывает, что подобная лексика включена в них избирательно. Причиной этого, как нам кажется, является тот факт, что народная терминология по отношению к христианской терминологи-и является вторичной, однако это не должно быть причиной исключения календарной терминологии из поля зрения диалектологов и этнолингвистов. Так, «Большой толковый словарь донского казачества» содержит такие обрядовые термины, как *Крестец*, *Петровка*, *Простительный день*, *Сороки*; *вязать колодки*, *играть в катки*, *кумиться*. При этом не включены в словарь такие ярко диа-лектные календарные термины, как *Вербохлест*, *Встреченье*, *Приплывение*, *шить Фоме штаны* и некоторые др. Нам кажется, что при отборе лексики подобного типа для диалектных дифференциальных словарей необходимо учитывать ее специфический характер и вторичность по отношению к христианской терми-нологии, что делает ее диалектность менее заметной.

Тематический состав календарной терминологии показывает, что ее основу составляют диалектные наименования календарных праздников и временных периодов, второй по численности группой являются наименования обрядовых действий. Это, с одной стороны, указывает на то, что внутреннее членение дон-ского календаря основано на противопоставлении праздничных и будних дней, при этом праздничные дни маркированы наличием собственного наименова-ния. С другой стороны, достаточно большое количество наименований дейст-вий говорит о значительной роли обряда в народном календаре.

Традиционно считается, что обрядовая терминология должна иметь яркий лексико-словообразовательный облик, отличаясь как от слов литературного языка, так и от других диалектных лексем. Подобные наименования и образуют основной пласт народной терминологии, именно эти слова и попадают в диа-лектные словари дифференциального типа. Можно выделить эту устойчивую

группу и в донской календарной терминологии, разделив термины по типам диалектных слов:

— словообразовательные диалектизмы: *Спасовка, Петровка* (в этом случае даже можно говорить о словообразовательной модели, используемой в диалекте для образования названий постов: это отыменные суффиксальные образования при помощи суффикса *-овк(а)*, производящей основой в этом случае является христианская терминология и имена святых — *Спас, Петр*. Подобную модель можно считать общедиалектной: ср., например, то же в полесском народном календаре¹⁴); *вербочки, вербушки, крестцы, кресточки, кулачки, лестнички, пичужки, пичужата, пичужечки, холодочки* (все эти термины обозначают атрибуты календарной обрядности, являются элементами символического, или предметного, кода календарных обрядов; большинство из них — это отыменные суффиксальные образования, использующие уменьшительные суффиксы *-очк-, -ечк-, -ушк-, -к-*, которые в составе обрядовых терминов теряют свое значение и используются для маркирования слова, используемого для обслуживания области верований; кроме того, в качестве терминов эти слова становятся существительными *pluralia tantum*, т.е. их можно считать еще и грамматическими диалектизмами);

— семантические диалектизмы: *жаворонки, лестницы, кресты, птички* (варианты обрядовой выпечки получили такие названия на основе внешнего сходства с реалиями окружающей действительности; при употреблении их названий преимущественно в форме множественного числа, а также благодаря особой сочетаемости — *жаваранкаф някли, лесницы ис теста делали* — устанавливаются особые референтные отношения, соотносящие эти наименования с предметами обрядовой реальности — выпечкой); *Родители*;

— собственно-лексические диалектизмы, образованные как от общеупотребительных, так и от диалектных корней: *кумиться, Вербохлѣст, каток, Великдень*;

— диалектные фразеологизмы или фразеологические сочетания, т.е. сочетания со словами, у которых в рамках календарной обрядности возникает фразеологически связанное значение:

а) *шить Фоме штаны, играть в катка, водить танки, вязать колодки, встречать весну, провожать зим, навьи проводы*;

б) сочетания, возникшие при сочетании общеупотребительного слова с одним из культурных терминов: *святить вербочки*.

Нетрудно увидеть, что диалектных слов среди обрядовой терминологии не так много, потому что народный календарь от канонического церковного календаря унаследовал два главных принципа номинации календарных единиц: меньшую долю составляют хрононимы, мотивированные событиями христианской истории (Рождество, Благовещение, Успение и т.д.), большую долю — хрононимы, мотивированные именами святых.

Народные донские хрононимы, образованные с использованием первого типа номинации, часто являются простыми заимствованиями православных названий, иногда лишь фонетически или грамматически измененными в системе говора: *Вуспения, Благовещення, Паска*; а иногда и без всяких изменений: *Троица, Спас*. Но чаще всего немотивированные в диалектной речи наименова-

ния праздников переосмысляются по принципу народной этимологии: *Встретенье*, *Встреченье* — мотивируется словами «встретить», «встреча» (вместо Сретение); *Приплывение* — от «приплыть» (вместо Преполовление); *Сердохрестие*, *Середохрестие* (вместо Средокрестие); *Страшная неделя* (вместо Страстная). Наименее понятные наименования могут вообще исказиться — *Ачичения головы Иоанна Предтечи*. Все это свидетельствует о переосмыслении христианского календаря в народной традиции.

Имена святых в донском календаре часто употребляются с атрибутивными уточнениями или эпитетами. Среди них можно выделить эпитеты, носящие постоянный характер и употребляемые рядом с именами тех святых, которых почитают несколько раз в год. В нашем материале это «календарный» эпитет *летний* — *Иван Летний* (Иван Купала), в отличие от *Ивана Зимнего*; *Иван Постный*, т.е. приходящийся на период поста.

Иной характер носят определения, отражающие мифологическую трактовку имени святого: *Иван Купатель*, *Иван Купайло*, *Иван Купальный*, *Иван Купатый*, *Иван Купайлый*, *Купайляный*, *Купальский*, *Кучерявый*; *Алексей Тёплый*.

Парные святые Петр и Павел, превращаясь из антропонимов в хрононимы, могут испытать на себе ряд изменений: хрононим закрепляет за собой форму родительного падежа (*а натом приходит Петра и Павла*; *мы празнавали Петра и Павла* — *эта наш пристол*); превращается в одночленное наименование (*Петр*).

Яркой характеристикой перехода донских антропонимов в хрононимы является утрата ими категории одушевленности, в результате чего они получают возможность употребляться в форме винительного падежа, совпадающего с именительным (*на Алексей тепло становицца*; *Никалай раньшы фсе празнавали*).

Еще одной чертой календарной терминологии является разнообразная диалектная трансформация христианских имен, иногда далеко уводящая хрононим от прототипа-антропонима. Например, в донском календаре встречаются многочисленные варианты христианских имен Евдокия и Алексей: *Ляксея*, *Алёшка*; *Авдокея*, *Авдотья*, *Йивдакия*, *Йивдошка*, *Явдошка*, а также *Фоминая неделя*, *Хоминая неделя*, *Хвамина неделя*; *Илля* и т.п.

Все эти особенности говорят о том, что достаточно большую группу донских календарных терминов можно квалифицировать как промежуточную лексическую категорию, хотя и не имеющую яркого диалектного облика, но все же обладающую рядом языковых особенностей.

На основе сопоставления с обрядовой терминологией полесской народной традиции можно сделать вывод о том, что донской народный календарь представляется системой, достаточно редуцированной. Об этом говорят следующие факты:

— более низкая степень вариативности диалектной терминологии в донских говорах: например, в полесской традиции имеется более 10 диалектных наименований дня Сорока мучеников, а в донских говорах всего 2;

— размытость календарных границ некоторых праздников в донской традиции: Красная горка — 1) воскресенье Фоминой недели, 2) вторник Фоминой недели; Маковой (Маковик) — и 1-й, и 2-й Спас; Фомина неделя (Фоминая неделя, Хоминая неделя, Хоминая паска, Хвамина неделя) — 1) Неделя после Пасхи; 2) Следующее после Пасхи Воскресенье;

— редукция элементов земледельческой обрядности (редки и кратки тексты о первом выходе в поле, непоследовательно закреплены разновидности обрядового печения за определенными днями: жаворонки пекут и на Благовещение, и на Сороки и т.п.).

Как нам кажется, в данном случае речь идет не только об общей редукции элементов традиционной культуры в современном мире, редукция в этом случае как раз и является показателем специфики духовной культуры донского казачества. Это связано не столько с общей тенденцией утраты архаической традиционной культуры под влиянием культуры массовой, сколько в своеобразии формирования донского казачьего субэтнуса, последовательно отказывавшегося от связей с материнской славянской земледельческой культурой¹⁵. Формируясь как полиэтничный социум, донское казачество в XVI-XVII веках проходит процесс этногенеза, ведущую роль в котором играют великороссы (особенно на Верхнем Дону, Хопре и Медведице), участвуют также малороссы и представители тюркских и иных этносов (преимущественно на Нижнем Дону). В этот период формируется и новая духовная культура, главный вклад в которую вносят казаки-мужчины. При утрате свадебной, родильно-крестильной обрядности, земледельческого обрядового календаря появляются новые элементы: возникает культ коня, формируется оригинальный инициальный обряд, совершенно по-новому заключаются браки и т. д. Отмеченная нами редукция народного донского календаря и есть результат подобной специфики формирования духовной культуры донских казаков. А сохранившиеся элементы позднее были восстановлены женщиной-казачкой, возродившей ту часть славянской культуры, которая была непосредственно связана с женской сферой.

Таким образом, донская календарная терминология весенне-летнего цикла является важнейшим элементом этого раздела духовной культуры, поскольку структурирует и организует народный календарь. Она имеет ряд особенностей, характерных для восточнославянского календаря (связь с христианской терминологией, модели образования хрононимов). Обслуживая специфическую культурную сферу, терминология донского календаря не имеет яркого диалектного облика, но, тем не менее, характеризуется рядом языковых особенностей, отличающих эту группу слов (культурных терминов) от общеупотребительной лексики. Специфика терминологии донского календаря заключается в редукции ряда фрагментов, смещении мотивов и кодов, обслуживающих календарь. Это является результатом формирования духовной культуры донских казаков в отрыве от славянской земледельческой традиции с последующим восстановлением недостающих фрагментов женским населением Дона.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 16.
2. Гнутова Л.И., Проценко Б.Н. К изучению донской календарной обрядности: празднование Нового года // Традиционная культура. 2004. № 4. С. 48-54.
3. Проценко Б.Н. Две авсениевые песни на казачьем Дону // Славянская традиционная культура и современный мир: сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 4. М., 2002. С. 33-40.
4. Проценко Б.Н. Донской обряд плодородия: своеобразие и традиции // Этногра-

- фическое обозрение. 1995. № 1. С. 45-52; *Проценко Б.Н.* Календарно-хозяйственная обрядность и фольклор на казачьем Дону // *Филология в образовательном пространстве донского региона и её роль в развитии личности: материалы областной научно-практической конференции.* Ростов н/Д, 24-25 апреля 2001 г. Ростов н/Д, 2001. Ч. 1. С. 147-150.
5. *Власкина Т.Ю., Архипенко Н.А., Калиничева Н.В.* Народные знания донских казаков // *Традиционная культура.* 2004. № 4. С. 54-67.
 6. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 44.
 7. *Толстая С.М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1989. С. 215.
 8. *Толстой.* Ук. соч. С. 38.
 9. *Толстая.* Терминология обрядов и верований... С. 215.
 10. *Архипенко Н.А.* Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры: дис. ... канд. филол. наук. Ростов-на-Дону, 2000. С. 36-40.
 11. *Архипенко Н.А., Власкина Т.Ю., Проценко Б.Н.* Программа сбора материала по теме «Духовная культура донского казачества» // *Полевые вопросники и исследовательские программы для собирания фольклора.* М., 1999. С. 60-63.
 12. *Большой толковый словарь донского казачества: ок. 18000 слов и устойчив. словосочетаний.* М., 2003.
 13. *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. С. 27-275.
 14. Там же. С. 234.
 15. *Проценко Б.Н.* Этнолингвистическая концепция происхождения и характера культуры донских казаков // *Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова: международная научная конференция (Москва, 29-31 октября).* М., 1998. С. 82.

TRADITIONS AND INNOVATIONS IN CEREMONIAL AND TERMINOLOGY OF THE DON NATIONAL CALENDAR

N.A. Arhipenko

The article examines the Don Calendar terminology of a spring-and-summer cycle and describes a number of features which the Don calendar inherits from the eastern Slavonic one (that is a connection with the Christian terminology, a model of chronos' formation). There have been revealed some specific characteristics of the Don ceremonial lexicon. The structure and character of terminology testify to transformations in the Don calendar, which appeared in reduction of some fragments, mixture of motives and codes serving the calendar.

© 2009

Т.Ю. Власкина

ПЕРВАЯ ГОДОВЩИНА РОЖДЕНИЯ РЕБЕНКА В ТРАДИЦИЯХ ДОНСКИХ КАЗАКОВ*

Изучение народной праздничной культуры имеет непреходящую ценность, поскольку позволяет обратиться к основам национальной аксиологии бытия, в рамках этой темы одинаково оправдано обращение как к большим, «великим», «годовым» праздникам, на целые периоды изменявшим жизнь всего социума, так и к малым, заметным только для членов конкретных половозрастных, профессиональных, конфессиональных или семейных групп. Выделение на общенациональном фоне локально ограниченных праздничных комплексов и определение их места в структуре культурного наследия внутриэтнических образований дает основания к постижению многоликости и этнографического своеобразия многочисленных и территориально распространенных народов.

В чередовании будней и праздников, определявшем в прошлом ритм жизни каждого русского человека, свое место занимает празднование первой годовщины рождения. Место это довольно скромное, поскольку отмечаемое событие, как правило, значимо только для небольшого семейного круга, с общественным, как церковным, так и светским, праздничным календарем связано условно и проходит обычно в течение одного дня (т.е. без периодов вхождения и выхода из праздника, что может характеризовать его как окказиональное событие). В среде русского сельского населения празднование дней рождения еще в начале XX в. не было распространенной традицией, несколько больше внимания уделялось именинам, хотя и эта тенденция более характерна для городского быта, но именно в таком контексте особенно заметна исключительность празднования первой годовщины. Причина особого внимания традиции к преодолению ребенком первого годового рубежа не вызывала сомнений у исследователей. Изучение годовщины через призму приуроченных к ней обрядовых действий привело к выводу о том, что это один из наиболее четко выраженных в народной культуре славян порогов социализации¹. Между тем возможность выделения годовщины рождения в качестве особого праздничного комплекса всегда представлялась проблематичной. Прежде всего, сомнения возникали в связи с явлением переходности некоторых значимых обрядовых действий: составляя основу празднования года, даже в пределах одной локальной традиции они могли повторно или вариативно исполняться и в иные сроки. Подобные факты объективно должны были бы отражать усложнение семантики, а также усложнение или изменение функциональной значимости действия. Открытыми остаются темы соотношения формы и содержания элементов в рамках конкретных обрядовых комплексов, возможность реконструкции универсального ядра

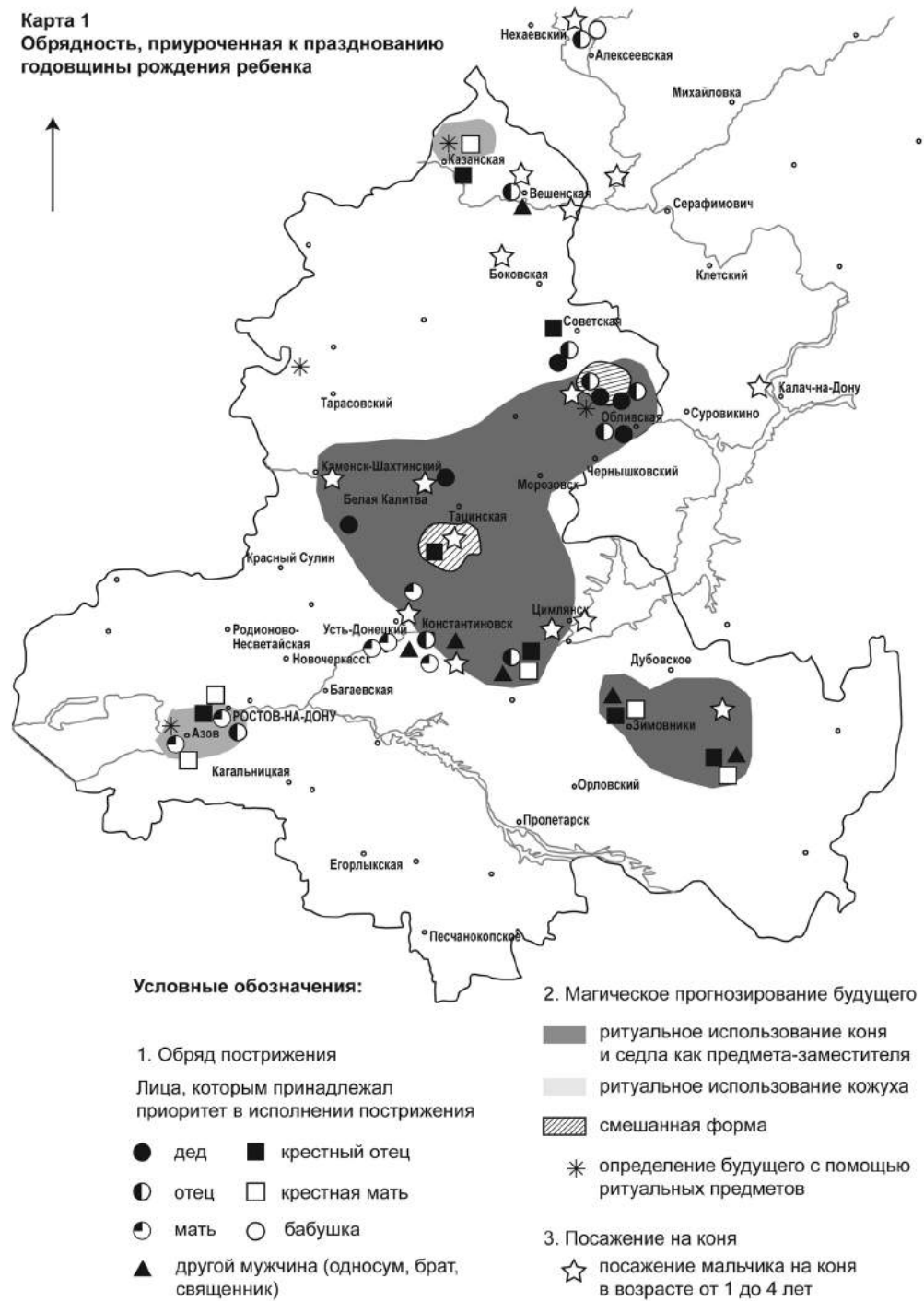
* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», направление 5 «Традиции и новации в культуре народов России», проект «Процессы трансформации традиционной культуры донских казаков (XVIII — середина XX вв.)».

ритуала и т.д. До настоящего времени выводы по данным вопросам ограничиваются предположениями, большинство из которых выдвинуто еще в исследованиях конца XIX — начала XX вв., относительно динамики обрядовых форм, существовавших у славян в достаточно широком временном и территориальном диапазоне². Исключение составляют ареальные исследования, в которых выявление разнообразия обрядовых форм дает основания для изучения характера межэтнических взаимодействий и выделения в региональных культурах локальных комплексов, различных с точки зрения стадийного развития³.

Опыт ареальных исследований позволяет сделать вывод о перспективности изучения празднования первой годовщины у русских на локальном материале, ограниченном как пространственно, так и хронологически. Особенно привлекательны в этом плане материалы по традиционной обрядности донских казаков. С одной стороны, до настоящего времени годовщина рождения ребенка, равно как и значимые обрядовые элементы названного празднования на Дону, не становились предметом специального интереса. С другой стороны, существование именно у донских казаков самобытного комплекса мероприятий, приуроченных к первой годовщине рождения мальчика, неоднократно отмечалось в литературе⁴. В последние десятилетия названные явления стали неотъемлемой частью культурных характеристик казачества, эксплуатирующих популярные в современном российском обществе стереотипные образы⁵. Настоящее исследование преимущественно опирается на полевые материалы, собранные на территории традиционного проживания донских казаков — в 15 районах Ростовской и 4 районах Волгоградской областей в диалектологических и этнолингвистических экспедициях ЮФУ (до 2007 г. РГУ) с 1986 по 2008 год⁶. Материал позволяет систематически рассмотреть проблему в хронологических рамках конца XIX — середины XX вв.

Системное описание празднования годовщины жизни ребенка у донских казаков следует начать с парадоксального, на первый взгляд, но вполне согласующегося с особенностями народного восприятия времени явления, а именно с принципов совмещения культурного понятия «год со дня рождения» и конкретной даты проведения празднования. С одной стороны, годичный период развития ребенка был прочно связан с рядом запретов и предписаний, в результате в сознании общины и ближайших родственников этот временной отрезок было последовательно актуализирован⁷. Так, повсеместно на обследованной территории считалось, что до года ребенка не следует кормить рыбой (более конкретный вариант — щукой), иначе он своевременно не научится говорить, нельзя подносить к зеркалу, иначе он спать не будет (вариант — «сам себе зглазить»). Рекомендация не класть (не сажать) младенца на стол из страха перед тем, что его «вазьметь младенская» (детская судорожная болезнь), дополнялась особым запретом ставить ножками на стол до года, иначе ребенок не научится ходить. Часто до года, во избежание невольного сглаза или наведенной порчи, опасались показывать ребенка «чужим» (не родственникам), вывешивать на двор пеленки и другие детские вещи. На западных территориях проживания донских казаков по Северскому Донцу бытовало поверье о том, что нельзя допускать встречи двух детей одинакового возраста, пока им не исполнится по году, если такое случится, то один из младенцев обязательно заболеет и может

Карта 1
Обрядность, приуроченная к празднованию
годовщины рождения ребенка

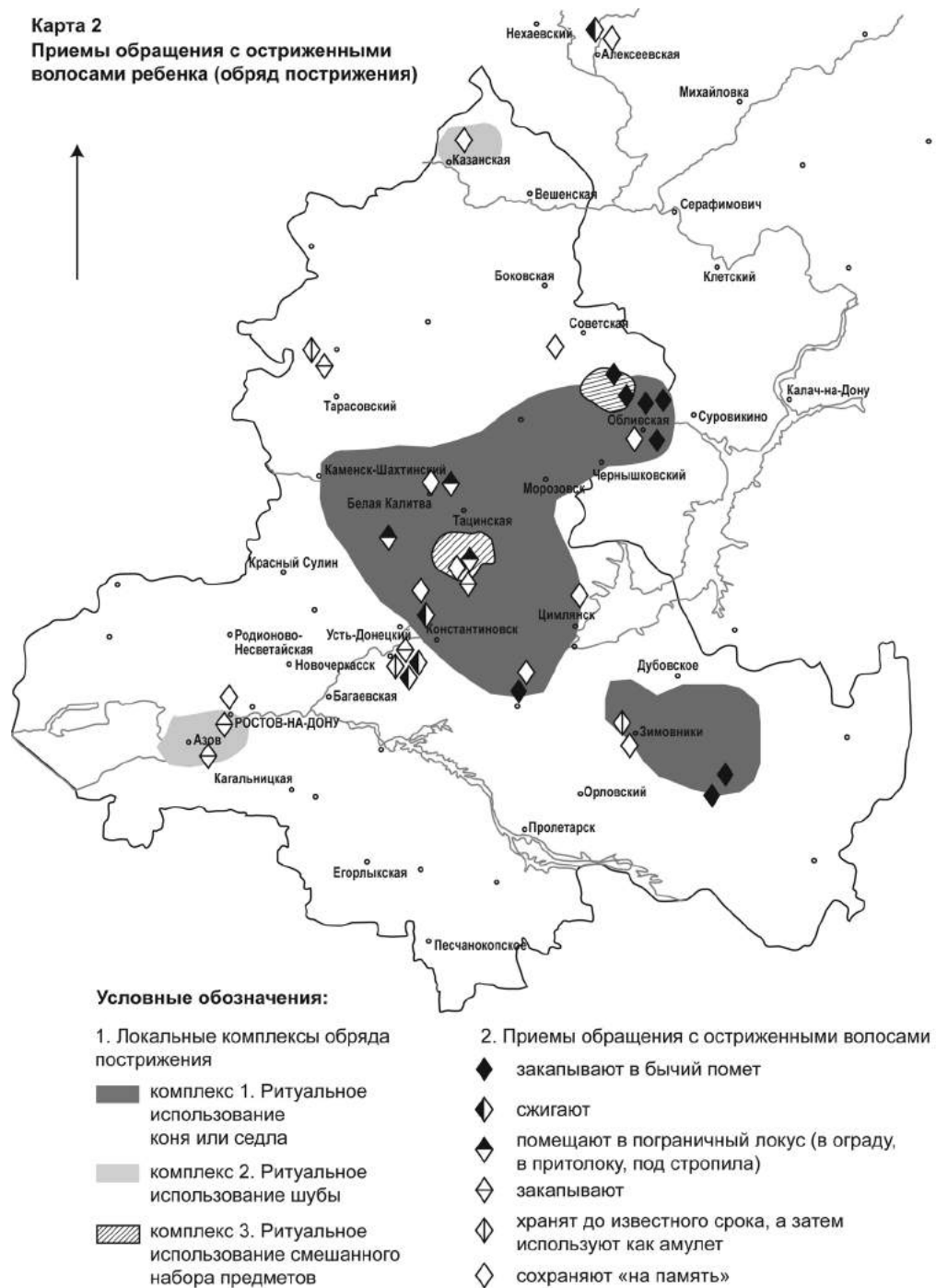


Карта 1. Обрядность, приуроченная к празднованию годовщины рождения ребенка

не выжить⁸. Год был минимальным сроком продолжения грудного вскармливания, при том что, как правило, от груди отнимали детей в возрасте от полутора до трех лет, но только если мать по каким-то причинам кормила дитя менее года, младенец считался *обездоленным*. Особенно широко до сих пор распространён запрет стричь волосы и ногти в течение первого года жизни. С другой стороны, в сознании информантов конкретные границы «первого года» далеко не однозначно совпадают с границами года астрономического. В устной традиции, носителями которой являются старожилы, до последнего времени сохранялись архаические принципы измерения и счета времени, согласно которым события жизни вписаны в цикл природно-климатических изменений, а точками отсчета служат хозяйственные мероприятия: «*Мы вот спрашивали: — Мама, а када я радилась? — Да в лидаход, доча мая, крыги такии или на Данцу, балышы, што ни пирийтитъ. — А Ленюшка када радилси? — братиц у мене был, Ленюшка звали. — Да ф синакос, када сена варушили...*»⁹. Документальное же закрепление (в церковно-приходской книге) получал день крещения, а не рождения, который мог отличаться от времени действительного появления на свет на срок от нескольких дней до нескольких месяцев. Грубое пренебрежение точной датой рождения может объясняться не только социальными проблемами донских станиц (недостаточной грамотностью или культурной запущенностью, например), но и тем, что продолжал существовать уклад, требовавший не формального — по количеству прожитых лет, а действительного, биопсихологического соответствия индивида тем функциям, которые на него налагала принадлежность к определенной половозрастной группе. В результате переход ребенка с одной возрастной ступени на другую в значительной степени ориентирован на последовательное приобретение им тех или иных умений, традиционно маркированных в данном сообществе как признаки «настоящего» человека, — умение говорить, ходить, употреблять «настоящую» пищу. Очевидно, что именно в связи с признанием освоения очередной биологической ступени общество (семья) наделяло ребенка предметами, обладающими определенной социальной семантикой, к примеру, одеждой, сообразно полу и социальной принадлежности. Поэтому празднование годовщины могло несколько сдвигаться, пока ребенок не приобретал признаки годовалого, прежде всего, пока он не начинал самостоятельно ходить. Не умеющий ходить полутора-двухгодовалый ребенок на Среднем Дону считался *сидякой* — больным, испорченным, подмененным нечистой силой¹⁰. Закономерным продолжением возрастного перехода становилось определение направления дальнейшего социального развития индивида с помощью магических действий прогностического и иницирующего характера. Забота об общей успешности совершаемого требовала введения обрядовой практики в достаточно жесткие рамки внесобытийной временной аксиологии, которая никак не соотносилась с индивидуальным перечнем значимых дат: празднование могло проводиться только *на растущей луне*, в *мясоед* и в *скромные* дни недели, преимущественно в воскресенье.

Ритуальное наполнение празднования первой годовщины рождения у донских казаков включает несколько обрядовых форм, которые взаимодействуют друг с другом в соответствии с общей семантикой перехода ребенка в новый жизненный период и выделением отдельных смысловых доминант, образуя в

Карта 2
Приемы обращения с остриженными
волосами ребенка (обряд пострижения)



Карта 2. Приемы обращения с остриженными волосами ребенка (обряд пострижения)

пределах бывшей Области Войска Донского несколько территориальных комплексов. Универсальную основу празднования составляют несколько сюжетов: обряд первого пострижения волос ребенка; первая стрижка ногтей; посещение «новорожденного» значимыми лицами, состоящими с ним в кровном или обрядовом родстве (крестными, дедом, односумом отца и др.); ритуальное посажение на коня (для мальчиков); магическое прогнозирование будущего ребенка; торжественная семейная трапеза; совместное посещение церкви или совместная домашняя молитва родственников.

Торжественное совместное посещение церкви устойчиво фиксируется в воспоминаниях о событиях начала XX века, особенно в тех случаях, когда празднование годовщины приходилось на воскресенье или совмещалось с именинами. В материалах, описывающих ситуацию 30-50-х годов, во многих случаях речь идет о желательности родственной молитвы за здоровье младенца и во испрошение благословения. Среди лиц, для которых участие в такой молитве считалось обязательным, называют родителей (родных и крестных), бабушку и дедушку. Безусловно, реальное соблюдение обычая, призванного придать сакральный статус всему, что предполагалось совершить в этот день, в годы советской власти зависело от множества обстоятельств, однако сознание необходимости освящения сохраняло устойчивость на протяжении всего изучаемого периода. Наиболее простая форма его исполнения сводилась к тому, что мать (бабушка), помолившись, умывала ребенка «святой» водой.

Центральное место в структуре годовщины занимает первое пострижение волос. Это наиболее сохранная часть празднования, которая широко распространена и в настоящее время, несмотря на утрату большинства традиционных элементов и редукцию символического значения. В донских станицах конца XIX — середины XX вв. обряд первого пострижения ребенка содержал ряд обязательных и дополнительных компонент, сочетание которых имеет более или менее заметные территориальные различия. К их рассмотрению мы обратимся ниже.

Завершался праздник обрядовым угощением. Приготовления ко дню рождения ребенка особых блюд на Дону не выявлено. Торжественный характер семейной трапезы обычно выражался в большем, по сравнению с обыденным, количестве блюд, среди которых желательными были каша, пироги со сладкой начинкой, *узвар* (компот из сушеных ягод и фруктов) и хмельные напитки. Особенность собрания проявлялась и в большем внимании к соблюдению застольного этикета, подчеркивавшемся присутствием гостей. Застолье в день рождения, обычно довольно скромное, обнаруживает определенное сходство с крестинным обедом и обладает всеми основными признаками обрядового действия. По мнению исследователей, совместная трапеза большого семейного коллектива, включающего родственников не только кровных, но обрядовых, относится к устойчивым компонентам праздничного времяпрепровождения¹¹. Традиционно для обрядов жизненного цикла приготовление каши, продуцирующая семантика которой в настоящее время хорошо изучена¹². Н.К. Гаврилюк, рассмотревшая символику сладкого фруктового угощения на материале духовной культуры украинцев, установила, что именно в практике родинно-крестинной обрядности значение выпечки со сладкой плодовой на-

чинкой, хмельного и фруктового питья выходит за рамки утилитарного, эти продукты могут рассматриваться как средства, стимулирующие плодородие и наделяющие здоровьем¹³.

Таким образом, среди трех основных структурных составляющих годовщины рождения ребенка две (совместная молитва и семейная трапеза) являются универсальными маркерами традиционного праздника, и только обряд пострижения имеет непосредственное отношение к конкретике события — переходу ребенка в новое состояние и расставанию с ранним младенчеством. В связи с этим нельзя не согласиться с Г.И. Кабаковой, указывавшей на то, что первый день рождения у славян, как правило, посвящен постригам¹⁴.

Рассмотрим обряд первого пострижения ребенка более подробно. У донских казаков до настоящего времени бытует поверье, что до года нельзя обрезать волосы ребенка, нарушив запрет, можно нарушить естественное развитие младенца: у него будут проблемы с речью и разумом; укоротивший волосы укоротит жизнь. Смысл этого запрета для носителей традиции темен, серьезность установления подчеркивается ссылкой на обычай (закон): «*Закон такой был, спакон викоф установилин!*»¹⁵. Так же однозначно необходимым считается состригать *родовой волосок* по исполнению года. Если этого не сделать, то первый волос вылезет, а другой, «настоящий», не вырастет¹⁶; ребенок останется неразумным¹⁷; у него не будет счастья¹⁸. Собственно пострижение проводилось обычно в два этапа: сначала состригали три пряди волос крест-накрест с висков и затылка, а затем стригли налысо. Обычай требовал одинаково стричь и мальчиков, и девочек. В отношении других составляющих обряда, условий и правил исполнения существуют варианты. Сохранность традиции в период сбора основного корпуса полевых материалов не позволила равноценно изучить всю территорию, однако проследить определенные закономерности все же удалось.

Методом картографирования выявлено три локальных комплекса. Первый комплекс был распространен на территории Среднего Дона в населенных пунктах, расположенных по берегам рек Северский Донец, Быстрая, Калитва, Чир, и в степном восточном Задонье на водоразделе рек Сал и Большой Гашун. Эти места на протяжении последних трехсот лет были прочно связаны с коневодством. По правобережью реки Дон расположены старейшие казачьи станицы, а по степному левобережью на бывших войсковых землях находились места для выпаса и ремонта лошадей, с конца XVIII века развивались конезаводы. В этносоциальном отношении правобережье до сих пор сохранило большой процент потомков коренного войскового населения, а хутора правобережья, заселявшиеся в XIX веке выходцами из малоземельных станиц, традиционно находились в контакте с народами степи — калмыками и ногайцами. Здесь приоритет в исполнении пострижения принадлежал мужчинам: деду, отцу, крестному. Приветствовалось пострижение мальчика *односумом*¹⁹ — товарищем отца по службе. В отсутствие этих лиц ребенка мог постричь любой мужчина. В пределах бытования комплекса исполнение пострижения женщиной (крестной матерью) допускалось как исключение преимущественно в его юго-восточном секторе — по левобережью Дона и в степных Зимовниковском и Дубовском районах. Для совершения процедуры мальчика сажали верхом на коня или (фиксируется чаще) на снятое с коня наземь седло. Стрижка подобным образом

имела прогностическое и иницилирующее значение: *«Мальчика сажали на сядло. Первый рас нада стрич на сядле яво, мальчика. А чаво эта придать? Шоба ни баялся на вайну итить»*²⁰; *«Шоб быу кавалирист»*²¹; *«Иму гот сравнялся. Принясли, пасажали на сядло, за чё он ухватица. Если он ухватился за сядло, значить он будить скакуном»*²². Девочек чаще стригли, держа на руках, но, судя по уточнениям информантов, особого значения тому, где будет находиться девочка во время стрижки, не придавали: *«На гот стригуть. Если мальщика, приносят сядло, сажают яво ф сядло и на етам сидле стрягут. А дифщёнак уш стригли проста, фсё равно стригли»*²³. В случае, когда ребенка, чтобы постричь, сажали на коня, обряд пострижения совмещался с обрядом первого посажения на коня, в этом случае он входил в комплекс празднования годовщины. Мальчика не только стригли, но и провозили, придерживая лошадь за уздечку, верхом по улице (вокруг двора, вокруг церкви). При этом важно было, как ребенок себя ведет: *«Схватица за луку, эта фсигда примичали: сразу видна, што он будит наезник харошый, сразу видна, што он будит настоящий салдат.»*²⁴. Однако значительно чаще в изучаемый период ритуал посажения на коня совершался в более поздние сроки, в промежутке от полутора до трех-четырех лет, как правило, после отлучения от груди²⁵. Между тем, очевидно, что на территории бытования комплекса традиция пострижения мальчиков на седле и традиция посажения на коня взаимосвязаны и являются различными этапами единого процесса социализации. Следует указать на устойчивую фиксацию распространения ритуала посажения далее на север по Дону и Хопру, где также отмечен приоритет мужчин в качестве исполнителей первой стрижки. Из шести выявленных вариантов приемов обращения с остриженными волосами на Дону на названной территории наиболее частотны на северо- и юго-востоке закапывание остриженных волос в бычий помет на базу²⁶ с типичным пояснением: *«чёп куцярывый был»*. На западе устойчиво помещение волос в несколько мест, объединенных семантической границы: под стропила крыши²⁷; между камнями или кольями ограды²⁸; в отверстие, просверленное в притолоке двери²⁹. Объяснения преимущественно строятся вокруг поверья о том, что нельзя допустить, чтобы волосы носил ветер и птицы вили из них гнезда. Если это случится, у ребенка будет болеть голова. Однако уничтожать волос (сжигать) тоже нельзя, поскольку после смерти на «тот свет» нужно идти, собрав все свои волосы и ногти.

Второй комплекс представлен двумя небольшими локусами в низовьях Дона и на западной границе с Воронежской областью в Верхнедонском районе. Эти территории схожи традиционно высоким значением рыбной ловли в хозяйстве. В этносоциальном плане — тем, что находятся на периферии бывших войсковых земель в тесном взаимодействии с неказачьим населением, принадлежа при этом, к классическим районам формирования донской субэтнической культуры. Отличительными чертами комплекса пострижения здесь являются: приоритет или равная с мужчинами роль женщин (матери и крестной) в совершении обряда; ритуальное использование шубы и развернутый обряд магического прогнозирования будущего с помощью раскладывания перед ребенком предметов, символизирующих его характер и будущие занятия. Остриженные волосы хранят или закапывают под *живое* (не засохшее дерево). Все действия исполняются и для мальчиков, и для девочек одинаково. Особенно интересно

устойчивое использование *кожуха* (шубы, вывернутой мехом наружу), на который сажали ребенка во время пострижения, чтобы он был богатым. Вокруг раскладывали нитки с иглами, ножницы, столярные инструменты, могли положить книгу или папиросы, бутылки со спиртным и т.д. По тому, к чему ребенок потянется, узнавали, каким будет его характер, судьба, чем он будет заниматься³⁰. Магическое прогнозирование будущего ребенка при помощи символических предметов является переходящим обрядом. На территории проживания донских казаков приуроченность этих ритуальных действий вариативна: подобное гадание может производиться во время первого купания новорожденного, в день крещения, отлучения от груди и других «рубежных» социализирующих ритуалов.

Третий комплекс обладает чертами обоих вышеописанных и образует небольшие включения в центре бытования комплекса 1 в хуторах Крюков и Трофимов Константиновского района и на его северо-восточной периферии, в нескольких хуторах Обливского района. Особенность обрядности в этих населенных пунктах состоит в том, что мальчиков стригут, посадив на коня или в седло, а девочек — посадив на вывороченную шубу или на овчину. При этом вокруг мальчика, сидящего в седле во время стрижки, раскладывают предметы, символизирующие традиционные мужские занятия. Очевидно, что возникшие ритуальные формы являются результатом культурного взаимодействия.

Предпринятое изучение обычаев и обрядов, приуроченных к первой годовщине рождения ребенка на Дону, дает основания для следующих выводов:

1. Мероприятия, проводимые по достижении ребенком возраста одного года, представляют собой полноценный праздничный комплекс в составе семейной обрядности.
2. Центральное место в праздновании годовщины занимает обряд первого пострижения ребенка, что доказывает факт развития обрядности детского цикла у донских казаков по классическому славянскому образцу.
3. К началу XX века у донских казаков сложились два основных и один дополнительный ритуальный комплекс пострижения, облик которых отражает природно-хозяйственные и этносоциальные особенности центральнодонских и периферийных земель.
4. Важное место в ритуале пострижения занимает магическое прогнозирование будущего путем гадания при помощи предметов, имеющих символику профессиональной деятельности.
5. В комплексе пострижения, распространенном на Среднем Дону и в степном Задонье, лошадь и заменяющий ее предмет (седло) имеют то же значение, что и другие символы профессиональной деятельности.
6. Переходность «магического раскладывания предметов» обнаруживает значимость ритуала на нескольких рубежах ранней социализации детей, можно предположить, что функция этих действий не только прогнозирование будущего, но и воздействие на него.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 177–191; Зеленин Д.К. Восточ-

- нославянская этнография. М., 1991. С. 331, 332; *Кабакова Г.И.* Именины // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 407, 408.
2. *Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; ред. А.Л. Монгайта. М., 2000. С. 202–203; *Терещенко А.В.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. II, III. С. 276–277.
 3. *Гаврилюк.* Ук. соч. С. 177–201; *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007. С. 308–309, 379.
 4. *Нидерле.* Ук. соч. С. 203; *Баранов Д.А.* Постриги // Русские дети: Основы народной педагогики: Иллюстрированная энциклопедия / Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Т.А. Зими́на и др. СПб., 2006. С. 287; *Холодная В.Г.* Посаждение на коня // Русские дети: Основы народной педагогики. Иллюстрированная энциклопедия / Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Т.А. Зими́на и др. СПб., 2006. С. 282.
 5. См. напр.: Казаки / Под ред. Б.А. Алмазова. СПб., 1999. С. 44; *Петров А.* Казачьи традиции: воспитание мальчика // Казачий взгляд. 2006. Май. № 5 (101); *Шутов В.В.* Донская станица в старину. Краеведческие очерки. Ростов-на-Дону, 2005. С. 98.
 6. Полевые материалы диалектологических и этнолингвистических экспедиций ЮФУ хранятся в архиве кафедры общего и сравнительного языкознания факультета филологии и журналистики. Материалы, собранные автором, хранятся в личном архиве.
 7. Сведения, распространение которых зафиксировано на всей обследованной территории, приводятся со ссылкой на весь корпус полевых материалов, без перечисления информантов и указания мест записи.
 8. ПМА, записано в х. Чернецов Касносулинского р-на РО, 1999; ПМДЭ ЮФУ, записано в ст. Митякинской Тарасовского р-на РО, 2003.
 9. ПМА, инф. Головкова В.Г. 1917 г.р., записано в х. Нижние Дубы Тарасовского р-на РО, 2003. Фрагменты интервью цитируются в облегченной орфографии с сохранением отдельных фонетических особенностей диалектной речи.
 10. ПМА, Константиновский р-н РО, 1996.
 11. *Топорков А.Л.* Еда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 176.
 12. *Шангина И.И.* Каша // Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрированная энциклопедия / О.Г. Баранова, Т.А. Зими́на и др. СПб., 2001. С. 238.
 13. *Гаврилюк.* Ук. соч. С. 172–174.
 14. *Кабакова* Ук. соч. С. 407.
 15. ПМА, инф. Сатчикова Г.Д. 1928 г.р., записано в х. Аржановском Советского р-на РО, 2002.
 16. ПМДЭ ЮФУ, записано в х. Самолшинском Алексеевского р-на ВО, 2006; в ст. Нижнекундрюченской Усть-Донецкого р-на РО, 2007 и др.
 17. ПМДЭ ЮФУ, записано в х. Апаринском Усть-Донецкого р-на РО, 1997; ПМА, записано в Тарасовском р-не РО, 2003 и др.
 18. ПМА, записано в ст. Раздорской Усть-Донецкого р-на РО, 1994 и др.
 19. Односум — в донских говорах одногодок, сослуживец по армии.
 20. ПМА, инф. Земцов П.П. 1915 г.р., записано в х. Самохин Обливского р-на РО, 1998.
 21. ПМДЭ ЮФУ, инф. Кривопустенко В.З. 1915 г.р., записано в ст. Обливской (рай-центр) РО, 1998.

22. ПМДЭ ЮФУ, инф. Шмелева П.М. 1911 г.р., записано в х. Синяпкин Обливского р-на РО, 1998.
23. ПМДЭ ЮФУ, инф. Кривопустенко В.З. 1915 г.р., записано в ст. Обливской (райцентр) РО, 1998.
24. ПМДЭ ЮФУ, записано в Усть-Донецком р-не РО, 2001.
25. *Власкина Т.Ю.* Этапы первичной социализации детей в обычаях и обрядах донских казаков. Первые семь лет жизни (к. XIX — н. XX вв.) // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Северного Кавказа за 2002 год. Дикаревские чтения (9). Краснодар, 2003. С. 63–68.
26. *Баз* — в донских говорах место для содержания скота.
27. ПМДЭ ЮФУ, записано в х. Апаринском Усть-Донецкого р-на РО, 1997.
28. ПМА, записано в х. Крюкове Константиновского р-на РО, 1999.
29. ПМДЭ ЮФУ, записано в х. Ленине Белокалитвенского р-на РО, 1986; ПМА, записано в х. Чернецов Красносулинского р-на РО, 1999.
30. ПМА, записано в ст. Нижнегниловской (в черте г. Ростова-на-Дону), 1989; в х. Кукуевском Верхне-Донского р-на РО 2004; в х. Коса Азовского р-на РО, 2004.

FIRST ANNIVERSARY OF A CHILD'S BIRTH AT DON COSSACKS' TRADITIONS

T.J. Vlaskina

There have been considered customs and ceremonies dated for the anniversary of a child's birth within the Don Cossacks in the end of the 19th — the first half of the 20th centuries. The basic source is the field materials collected in 15 areas of Rostov and 4 areas of Volgograd areas from 1986 till 2008 in dialect and ethno-linguistic expeditions. Having studied structure and value of ceremonial actions, the author divides them into universal festive and specific ones which show basic anniversary contents. The author comes to a conclusion that at anniversary celebration the horse and its symbolical analogue (a saddle) act as a subject-symbol of the Cossack future professional activity.



© 2009

И.А. Филиппова

О НЕКОТОРЫХ МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ДОМИНАНТАХ ВЕСЕННЕГО КАЛЕНДАРЯ КАЗАЧЬИХ ПОСЕЛЕНИЙ ЮГА ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ*

Актуальность данной работы определяется необходимостью введения в научный оборот регионального материала. Анализ литературы убеждает в том, что фольклорно-этнографические материалы по народному календарю казаков юга Челябинской области до настоящего времени остаются на периферии научного знания: сведения о календарной обрядности казаков фрагментарно представлены в работах А.И. Лазарева¹, в статье О.Ю. Мальцевой² из весенних праздников казаков освящается только Масленица, Пасха и Троица.

Разделяя точку зрения Б.Н. Путилова³, мы уверены, что локальный фольклор заслуживает самого пристального внимания. Обращение исследователей к локальному материалу позволяет, с одной стороны, показать включенность материала в общерусскую (шире славянскую) традицию на уровне отдельных тем, идей, мотивов, с другой стороны, локальный материал всегда демонстрирует вариативность традиции. Нами предпринята попытка проследить, как представлены в регионе основные мифопоэтические доминанты весеннего календаря. В статье преимущественно используются полевые материалы, собранные во время фольклорно-этнографических экспедиций в казачьи поселения юга Челябинской области. В настоящее время исследованием охвачены населенные пункты Агаповского, Варненского, Верхнеуральского, Карталинского, Кизильского и Нагайбакского районов, что позволяет репрезентативно представить весенний календарь казаков.

В народном календаре весна определяется достаточно широким временным диапазоном, выделяют три весенних цикла: ранневесенний (недели Великого поста, день Сорока мучеников, Благовещение и др.); средневесенний (Пасха, Юрьев день, Никола вешний и др.); поздневесенний (троицко-купальская обрядность)⁴. В традиционной культуре весна считается самым важным календарным периодом: связанные с пробуждением природы изменения основных видов хозяйственной деятельности требовали обеспечения магическими средствами урожая, от которого зависело благополучие семьи, общины.

Т.А. Агапкина в монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» определила термин «мифопоэтическая доминанта» как «некую общую тему (содержательное сходжение)», которая «пронизывает определенный календарный период, присутствует на всем его протяжении и воплощается во всех его жанровых формах»⁵. В целом, анализируемые полевые материалы по весеннему календарю казаков органично включаются в доминантные темы, названные Т.А. Агапкиной, что обусловлено семантикой календарного времени. В архиве Лаборатории народной культуры

* Работа выполнена при поддержке гранта 13.11.47 «Комплексное исследование духовной культуры казаков южноуральского региона».

МаГУ мы найдем ряд фольклорно-этнографических свидетельств, иллюстрирующих такие темы, как тема перехода, тема очищения, тема пробуждения природы, тема начала и обновления и др. Устойчивость и распространенность свидетельств подобного рода позволяет нам опустить этот полевой материал с тем, чтобы представить в статье яркие локальные традиции.

В изучаемом регионе в обычаях празднования дня Сорока великомучеников (9(22) марта) сопряжено несколько доминантных тем, если в общерусской традиции этот день связан с темой возвращения птиц, то в региональной традиции к указанной теме добавляется тема смены хозяйственной деятельности женщин, тема распознавания доли.

Во всех казачьих поселках до недавнего времени бытовал обычай «кричать жаворонков». Подчеркнем, что в полевых материалах глагол «кричать» в различных его формах встречается чаще всего, другие глаголы («закликали жаворонков», «зазывали весну», «начитывают») используются в единичных случаях. По распространенным приметам, жаворонок весной прилетает первым⁶. Жители верили, что в праздник Сорока святых «птички ваккураат прилетают» (П.Д. Кочкина, 1913 г.р.; Великопетровка)⁷. В этот день женщины пекли печенье в виде птиц с распростертыми крылышками, как бы летящих. Дети выходили на улицу, залезали на «поветь» или на крышу, где подкидывая «жаворонков», зазывали весну: «*Жавороночки, прилетите-ка, // Красну весну принесите-ка, // Нам зима-то надоела, // Весь хлеб приела, // Всю кудель переплела, // Веретенки переломала*» (Е.Д. Таныгина, 1916 г.р.; Краснинский). «*Жаворонки-жавороночки, // Прилетите, // Красно лето принесите. // Нам зима-то надоела, // Много сена переела*» (Е.А.Медведева, 1917 г.р.; Арсинский). К жаворонкам обращаются с просьбой принести весну (лето), поскольку надоевшая зима нанесла значительный ущерб хозяйству человека, при неизменности первой части закличек вторая весьма вариативна: «*нам зима назнобила*», «*весь корм поела*», «*всю скотину заморила*», «*у скотины все сено съела*» и др. Забираясь на крышу, подбрасывая жаворонков вверх, стремились ускорить приход весны, тепла. Иногда жаворонков использовали в гаданиях: «*Пекли жаворонков из теста. Запекали кто че. Если щепка — умрет человек, пуговица — хорошо жить, горох — тоже житье*» (А.П.Сурменева, 1923 г.р., Т.К. Кузьмина, 1914 г.р.; Арсинский).

Завершение цикла прядельных работ в исследуемых селах отмечено появлением ряженого персонажа *кажимотки*, а также вариативными локальными формами. В день Сорока мучеников кажимоткой рядились исключительно женщины, ряженные должны были проверить готовые мотки шерсти, результат зимнего прядения. «*Кажимотка — работай да пряди к этому дню. Пасмы были, мотали, и на клубки мотали*» (М.Д. Шеметова, 1915 г.р.; Краснинский); «*Спрашивают: «Сколь на пряла, сколь за зиму наготовила?!» Летом-то ведь другая работа... Великим постом, всегда Масленицу проведут и до Пасхи моты спрашивают*» (З.Е. Михайлова, 1918 г.р.; Увальский).

Функция ряженого персонажа отражена в словообразовательной модели слова «кажимотка», которое образовано сращением двух основ: «*кажи*» + «*мот*», где «кажи» — повелительная форма слова «казати» — показывать, давать увидеть, рассмотреть что-либо; «мот, моток» — часть пряжи, шелка, смотанная на пятинку или мотовило⁸. Отметим, что шерсть являлась обязательным

элементом «костюма» кажимотки: *«Одевались страшно: шубу овчинную выворачивали. На голову, под шапку, кудельку конопляную одевали»* (А.В. Зайцева, 1930 г.р.; Краснинский); *«Она бойка была, интересна девка. Оденется, че-нибудь на себя намотат и мотушку эту наденет и подкрадетя нас поймать»* (К.В. Шеметова, 1916 г.р.; Сухтелинский); *«На шею обязательно надевали мотки из пряденой шерсти или конопли. Маски не одевали, а мазались сажей, некоторые делали из картошки зубы»* (М.А. Шеметова, 1941 г.р.; Краснинский).

Прихода кажимотки, как правило, ожидали, поскольку о ней рассказывали взрослые, побуждая девочек к прядению, но, несмотря на это приход ряженого сопровождался страхом. *«Кажимотка бегала и пугала маленьких девочек: «Кажимоты! Кажимоты, сколько напярала!»* (З.Д. Сысуева, 1929 г.р.; Краснинский). *«Не покажешь мот — бить будут лентяйку»* (А.В. Черепанова, 1923 г.р.; Краснинский). Диалог кажимотки с девочками не ограничивался требованием предъявить моты, кажимотка хвалила трудолюбивых девочек, а кого-то наказывала: *«Как я помню, нас заставляли с шести-семи лет прясть. Напярдаешь — кажимотка тебя бить не будет. Стращали так. Эти кажимотки бегали, догоняли нас. Догонит и спросит: «Сколько напярала?» — Тащишь, ей покажешь. Она похвалит. Меня пугала кажимотка, но у меня была пряжа. Если же пряжи мало, то кажимотка спрашивает: «Почему?» — «Скажешь, что водилась, мамке помогала»* (А.И. Грудинина, 1910 г.р.; Краснинский). *«Моты спрашивает. А эти моты подвязываются в избе, у печки, вроде как сушат их. А мама говорит: «Нет, она у нас хорошая пряжа, вишь, сколько напярала». Вот она посмотрит, скажет: «Ой, хорошая у вас девочка, много намотала». И отправится с костылем»* (З.Е. Михайлова, 1918 г.р.; Увальский).

Боясь наказания, кажимотку пытались даже обмануть: *«Кажимотка придет, я, грешница, залезаю на полати, я ж не умела прясть, а они справляются. Успею — покажу материн (моток). Она похвалит, скажет: «Молодец! Дай бог здоровья, жениха хорошего». А нет: «Да кто ж ты замуж возьмет?! Неумеха!»* (К.А. Кожевникова, 1923 г.р.; Краснинский). *«Кажимотка поймат кого-нибудь, спрашивает, сколь за зиму напярала. Два-три мотка — мало, а потому врала, говорили, больше. Боялись их»* (А.С. Арзамасцева, 1937 г.р.; Краснинский).

Появление кажимотки в весеннем календаре казачьих поселений было сопряжено с обычаем кричать жаворонков, вследствие чего произошло частичное смещение функций кажимотки. В пос. Арсинский, согласно результатам опроса, функцией «проверки» готовой пряжи наделяются жаворонки: *«Была такая присказка: кажимоты называлась. Кажимоты, а-то жаворонки жопу раскляют. Все так говорили, прясть заставляли»* (А.Д. Докшина, 1925 г.р.); *«Говорили: «Не будешь прясть, тебя никто замуж не возьмет. Ленивая». — Жаворонков кричали. Все говорили: «Не будешь прясть, тебе воробийка жопу расклет». — А ты: «Жаворонок, не клуй мне жопу, вот я напярала»* (Е.А. Медведева, 1917 г.р.). Отметим, что выявленная тенденция практически заместила обычай ряжения кажимоткой в этом поселке.

Фольклорно-этнографические экспедиции последних лет зафиксировали разное состояние традиции ряжения кажимоткой, установлено, что слово «кажимотка» известно жителям многих населенных пунктов (Верхнеуральск, Карагайский, Спасский, Сыртинка), но развернутые описания ряжения зафиксиро-

рованы только в пос. Арсинский, Краснинский, Сухтелинский, Увальский. Л.М. Ивлева в работе «Ряженье в русской традиционной культуре» писала о двоякой судьбе ряженья, которое либо «содержательно выдыхалось, превращалось в маскарадную затею», либо «вовсе вытеснялось из быта в область предания»⁹. Обычай ряжения кажимоткой не востребован современной культурой, семейной педагогикой, что предопределено забвением прядения в целом. Слово «кажимотка», оторванное от обряда, до настоящего времени функционирует в диалектной речи, чаще всего, слово используется в следующем контексте: *«Пугали. Щас придет кажимотка и тебя вот. Особенно маленьких детей. Так вот это бабушка у меня говорила. Так-то стращали. Придет кажимотка, заберет, говорили. Страшна она, лохматая. Так вот и пугали. Придет, утащит»* (О.Л. Фокина, 1910 г.р.; Сухтелинский).

Соглашаясь с Л.М. Ивлевой в том, что в играх ряженных «поверхностный пласт соотносится с социальной жизнью, глубинный просвечивает мифологическими значениями»¹⁰, мы определили круг мифологических образов, семантически близких кажимотке. С прядением связаны различные мифологические существа славянского пантеона: баба Рюха, баба Ляга, баба Середа¹¹; Мокошь¹²; Мара¹³. Образ Параскевы Пятницы вбирает в себя черты предшествующих языческих персонажей, неслучайно ее называют «бабьей святой». Известно, что девушки приходили молиться Параскеве, приносили подарки и жертвы (монету, белье и пряжу) и вымаливали для себя женихов («Матушка Парасковья, пошли женишка поскорее!»)¹⁴. Возможно, цель появления кажимотки, генетически связанной с «бабьей святой» Параскевой и другими женскими персонажами можно определить и как заговор судьбы, от обеих зависит удачное/неудачное замужество: *«Она похвалит, скажет: «Молодец! Дай бог здоровья, жениха хорошего». А нет: «Да кто ж ты замуж возьмет?! Неумеха!»* (Краснинский); *«Это чтоб пряла хорошо, а-то замуж не возьмут»* (Арсинский).

Т.А. Агапкина справедливо указывает на то, что каждая календарная тема «варьируется в фольклорно-этнографическом дискурсе»¹⁵. В изучаемом регионе тема завершения прядильных работ представлена в мотивах закличек, в обряде ряжения кажимоткой, в обычае предъявлять пряжу жаворонкам. Кроме выше перечисленного, стоит отметить и редкий в казачьих селах обычай катания с прялкой на Масленицу. *«Масленица идет неделю, в первый и последний день Масленицы, когда катаются, кто кудель прядет, кто ткет»* (А.А. Воробьева, 1909 г.р.; Арсинский); *«В Масленицу ездили на лошадях: кто прядет, кто ткет — человека два-три соединяется. Это было»* (Енборисова К.М., 1923 г.р.; Арсинский). Мы предполагаем, что этот обычай можно считать своеобразной формой «ритуального изгнания», когда демонстрируется «выпроваживание прошедших праздников, календарного сезона и их предметных символов»¹⁶, в нашем случае с проводами зимы провожается и зимний вид деятельности — прядение/ткачество. Фольклористам известны подобные обычаи, М.М. Валенцова указывает на то, что у русских и белорусов в последний день масленицы женщины, «празднуя окончание прядения, катались с ледяной горы на донцах прялок», а у чехов в конце масленицы прялку, украшенную лентами, возили на телеге по селу, а потом «продавали»¹⁷. Запрет ткать весной вызван опасением «заткать», «засновать» летние дожди¹⁸.

Очевидно, что в земледельческом календаре многие ритуальные действия направлены на обеспечение урожая, этот мотив прослеживается как в ранневесенний, так и в поздневесенний период. Южный Урал неслучайно считается зоной рискованного земледелия, получение урожая зависело от многих природно-климатических факторов. Поэтому на Урале, как и во многих других регионах, в поздневесенний период актуальной становится метеорологическая магия. Развитие в регионе получила традиция совершения крестных ходов, что подтверждается архивными материалами XIX века.

О распространенности окказиональных крестных ходов можно судить по сведениям, которые подавали священники в ежегодных отчетах о состоянии церквей и причтов, в отчете был обязательный пункт «о крестных ходах». Например, в отчете 1868 г., находим следующее: «поднимаются святые иконы из храма на поля во время весенних посевов для молебствия об урожае» (Георгиевка); «крестные ходы во время летнего времени бывают по обстоятельствам временно случайным как то бездождия, безведрия, и во время губительного поветрия и смертоносной заразы на скот... благодарственное молебствие совершается в полях при собрании народа и со святыми иконами» (Ташлы); «по случаю сильного градобития» (Репьевка), «по случаю засухи и многодождия» (Верхнеозерный)¹⁹. Благодичный Верхнеуральска отмечал, что в 1891 г. «вследствие засухи и необыкновенного развития вредного для полей насекомого «кобылки» вся местность страдала от страшного голода и скотомора»²⁰.

Традиция совершения молебнов на полях сохранялась и в XX веке: *«Я была там раз только на этой горе на Крупининой... Молиться ходили. Иконушки брали. Вот. Обратно пошли, а — щас не знаю, как зовут, а раньше кобылкой звали. Мелкая кобылка. Хлеб ела. Обратно вернулись, и там отслужили молебен, батюшка был, там ведь недалеко граница, гора-то Карагайская рядом. Поехали посмотреть, где кобылка, саранча, ела — поедены, а свежо — нисколько не было... Марфа Ивановна идет за водой и говорит: «Нюра, како счастье-то у нас!» Говорю: «Че?» — «Кобылка же у нас уничтожилася, исчезла. Кобылки нету, и хлеб заеденный остался»* (А.И. Грудинина, 1910 г.р.; Краснинский).

Становление духовной культуры изучаемого региона неразрывно связано с культом местнотимой Табынской иконы Божьей Матери. Согласно легендам, обретение иконы состоялось в Девятую Пятницу по Пасхе²¹, по этой причине названная дата становится значимой в народном календаре казачьих поселений, обретает собственную семантику, но одновременно с этим вбирает и семантику окказиональных обычаев, связанных с вызыванием дождя.

В современной традиции почитание источников в Девятую Пятницу по Пасхе строго локализовано, расширяя географию работы, укажем некоторые из источников: Святой ключ в Табынском (Гафурийский район Башкирии), ключ на Малиновой горе (русские горнозаводские села Башкирии), родники Подгорья (Владимировка Варненский район), озеро Пустое (Верхнеуральский район). В архиве Лаборатории народной культуры собран значительный материал по празднованию Девятой Пятницы на озере Пустом, которое почитается жителями казачьих поселков как место, отмеченное милостью Табынской Богоматери.

Информанты говорят о чудесном явлении иконы, о помощи Табынской иконы во время засухи, после чего был дан обет — совершать крестный ход к

озеру. Связывая паломничество на озеро с именем Табынской иконы, жители в устных рассказах часто указывают на то, что в Девятую Пятницу на Пустом просили дождя: «*Знаю, что молиться ходили, когда дождя не было, засуха. Ходили просили*» (В.Л. Белозерова, 1941 г.р.; Магнитогорск). Для информантов вполне очевидна взаимосвязь соборной молитвы и дождевых осадков: «*Еще оттуда едем или домой приедем — дождь был*» (К.В. Шеметова, 1916 г.р.; Сухтелинский). Непосредственно наблюдая совершение крестного хода вокруг озера, слышишь, что теперь «дождичек польет поля», «уродится овес» и т.п. Фольклорно-этнографические записи последних лет показывают, что для обеспечения благоприятных погодных условий крестного хода на озеро оказывается достаточно, поэтому организация молебна на полях не требуется. Окаzionaliальные крестные ходы вытесняются традицией крестного хода на источники в Девятую Пятницу по Пасхе.

Значимость настоящего исследования определяется введением в научный оборот регионального материала по народному календарю. Очевидно, что представленный фольклорно-этнографический материал соотносится с общерусской традицией, несмотря на своеобразие формы воплощения отдельных тем. Полевые материалы позволяют определить и динамику календарных праздников: в настоящее время обряды и обычаи, связанные с темой завершения прядильных работ, оттесняются в «область предания», но метеорологическая тема по-прежнему востребована народным сознанием.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лазарев А.И. Уральские посиделки. Изд. 2-е. Челябинск, 2008; Глинкин А.В., Лазарев А.И. Песни оренбургских казаков: Старые и новые записи. Челябинск, 1996.
2. Мальцева О.Ю. Оренбургское казачество // Очерки традиционной культуры казачеств России / под общ. ред Н.И. Бондаря. Краснодар, 2005. С. 170-180.
3. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2003. С. 157-160.
4. Толстая С.М. Календарь народный // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002. С. 213-214.
5. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 21.
6. Гура А.В. Жаворонок // Славянская мифология... С. 157.
7. В статье используются следующие фонды архива Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета: ЭК №12/1998, 1999, 2001 (Краснинский), ЭК №15/1999-2000 (Увальский), ЭК №22/2000-2001, ЭК №32/2005 (Арсинский), ЭК №24/2001 (Великопетровка), ЭК №27/2003 (Сухтелинский).
8. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1996. Т.2. С. 73, 351.
9. Ивлева Л. Ряженье в русской традиционной культуре. Петербург, 1994. С. 9.
10. Там же. С. 221.
11. Терновская О.А., Толстой Н.И. Баба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т.1. С. 122-123.
12. Иванов В.В., Топоров В.Н. Мокошь // Славянская мифология.... С. 301.
13. Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995. С. 235.
14. Путилов Б.Н. Древняя Русь в лицах: Боги и люди. СПб., 1999. С. 133.

-
15. *Агапкина*. Ук.соч. С. 21.
 16. *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Изгнание ритуальное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т.2. С. 392-393.
 17. *Валенцова М.М.* Прялка // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002. С. 394.
 18. *Валенцова М.М.* Ткачество // Славянская мифология... С. 460.
 19. ГУ ГАОО. Ф.173. Оп.5. Д.10549. Л.107, 171, 172 об., 280.
 20. ГУ ГАОО. Ф.173. Оп.3. Д.5262. Л.217.
 21. *Модестов Н.* Село Табынское и Вознесенская пустынь. Табынская икона Божией Матери и крестный ход из села Табынского в Оренбург и другие места Оренбургской епархии. Историко-археологический очерк. Составил действительный член Оренбургской ученой архивной комиссии священник Н. Модестов (Репринтное издание 1914 года). Оренбург, 2001.

SOME MYTHOPOETICAL DOMINANTS IN SPRING CALENDAR
OF THE COSSACKS' SETTLEMENTS (THE SOUTH OF CHELYABINSK AREA)

I.A. Filippova

When analyzing field materials the author examines the way the «mythopoetical dominants» of spring calendar are submitted in the region. The subject of studying come to be two themes: the first is the end of the spinning works, submitted in customs of disguising as kazhimotka on Forty great martyrs day (March, 9/22) and ridings with a distaff at Pancake week. The second is a meteorological theme, represented as a tradition of doing sporadic religious processions and religious processions to the springs on the Ninth Friday at Easter.

© 2009

О.В. Рвачева

ВСЕМИРНЫЕ КОНГРЕССЫ КАЗАКОВ: РОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИИ

Соотношение традиций и новаций в современных культурных практиках стало весьма актуальной проблемой в связи с процессами этнокультурного возрождения. В условиях модернизированного общества традиции порой претерпевают своеобразную «реинкарнацию». Ярким проявлением такого перерождения является возрождение казачества — процесс, начавшийся в конце 1980-х — начале 1990-х гг. и продолжающийся до настоящего времени. Исследователи этого феномена не раз писали о «возрождении» как о способе поиска идеальной социокультурной формы казачьего бытия в истории и экстраполяции ее в современные условия¹.

С первых организационных мероприятий, названных в соответствии с традицией «казачьими кругами», участники движения за возрождения казачества обратились к историческим образцам казачьего бытия, выдавая их за основу современного существования.

В казачьих организациях начался процесс копирования образцов прошлого: изготавливалась форма казачьих войск, в структуре управления организациями возникали фигуры атаманов (войсковых, походных и даже кошевых). По мнению А.А. Озерова, социально-культурные маркеры дореволюционного казачества восстанавливались целенаправленно². Казачьи круги, проводимые казачьими организациями в начале 1990-х гг., формировались «на военный манер»; учреждались (воспроизводились) казачьи военные чины; постепенно складывалась военизированная иерархия казачьих организаций³.

Таким образом, на начальном этапе процесса возрождения казачества его участники попытались воспроизвести исторические организационные и даже поведенческие формы казачьих сообществ прошлого. Особенно интересным является тот факт, что элементы для воспроизведения выбирались произвольно, в соответствии с пониманием сути казачества тогдашними участниками процесса, а также в связи с доступностью исторических и литературных произведений, по которым, собственно, и воссоздавалась казачья культура. Это порождало феномен «карнавальности» процесса⁴.

В стихии возрождения возникали: характеристики первых участников движения как «ряженных»; воспроизведение «молодеческой» военизированной культуры мужских братств; экстравагантное (иногда и агрессивное) поведение членов первых казачьих организаций — надевание казачьей формы и наград неизвестного происхождения, ношение холодного оружия и нагаек, возрождение процедуры порки за провинности⁵.

Практически все мероприятия казачьего возрождения с самого начала сопровождались элементами театрализованного представления. Попытки возрождения исторических традиций (особенно XVI-XVIII вв.) приводили к тому, что традиция, утрачивая свое практическое и символическое значение, превра-

щалась в красочное представление, смысл и значение которого участники порой понимали плохо. Например, на первом же Учредительном круге донских казаков в 1991 г. при выборе атамана был воспроизведен средневековый ритуал раздевания и сечения кандидата в атаманы нагайкой. Будущего первого атамана общественной организации Союза казаков Области войска Донского М.М. Шолохова вывели на сцену, однако раздевать не стали, лишь символически расстегнули ему верхние пуговицы рубашки; под одобрительные крики казаков из зала продемонстрировали всем присутствующим православный крест, получили подтверждение, что будущий атаман верует во Христа и умеет креститься, а затем привели его к присяге. После чего надели на атамана бурку и вручили ему серебряные шпоры⁶.

Впоследствии элементы ритуала посвящения в атаманы у современных донских казаков воспроизводились гораздо тщательнее. Ритуал стал более красочным в связи с введением формы, званий, наград: атамана выводили на круг (сцену) под руки два специальных казака; избранного атамана испытывал ритуальным сечением один из старейшин войска; вновь избранному атаману вручали символы власти — атаманский пернач и бунчук. Церемонии проходили при полной поддержке собравшихся. На одном из таких кругов, где автору удалось присутствовать лично, из зала доносился одобрительный гул и выкрики: «Дай-ка ему еще!» или «Всыпь покрепче!»⁷.

Возникавшие в 1990-х гг. в казачьих районах общественные казачьи организации активно использовали историческую символику и организационные формы. Например, собирались казачьи круги, что являлось попыткой восстановления, наряду с бытовой культурой, и традиций политической культуры казачества. Смешение этих форм приводило к тому, что данные собрания сопровождались массовыми гуляниями, общим застольем с традиционными казачьими блюдами, приглашением всех желающих принять участие в празднике⁸.

В начале 1990-х гг. формируются казачьи организации всероссийского масштаба (Союз казаков России, Союз казаков России и зарубежья⁹). Они ориентируются на проведение всероссийских казачьих съездов, целью которых становится, прежде всего, организация казачьего движения. После формирования реестра и возникновения так называемых реестровых казачьих организаций, созданных по аналогии с бывшими казачьими войсками императорской России, возникает и другой вид общеказачьих форумов — Большие круги¹⁰.

Проведение таких всероссийских казачьих съездов способствовало формированию не только новых политических традиций, но и новых ритуалов. Например, первым пунктом приказа атамана Войскового казачьего общества «Всевеликое войско Донское» (далее ВКО «ВВД») по поводу формирования донской делегации на Большой Круг в 2003 г. значилось определение парадной формы одежды для казаков-делегатов. Программа съезда предусматривала прохождение казаков торжественным маршем, проведение торжественного молебна, внос знамен РФ и казачьих войск в зал проведения собрания, исполнение гимна и молитвы.

Абсолютно новым стал такой вид казачьих собраний, как Всемирные конгрессы казаков. Первый такой конгресс был проведен в августе 2003 г., вто-

рой — в сентябре 2005 г., третий — в октябре 2008 г.; хотя практика общения представителей российского и зарубежного казачества складывалась еще в начале 1990-х гг.

Как отметил в интервью автору статьи один из организаторов движения за возрождение казачества на территории Волгоградской области, а ныне заместитель войскового атамана Войскового казачьего общества «Всевеликое войско Донское» (ВКО «ВВД») по Волгоградской области, казачий генерал А.А. Бирюков, в начале 1990-х гг. «...был большой интерес у зарубежных казаков к нашему движению. В Волгограде с девяностых годов побывало большое количество третьего наверное уже поколения мигрантов казачьего этноса. ...Их сам процесс возрождения очень интересовал. Это был прямой человеческий интерес»¹¹.

Были налажены и официальные контакты. Например, представители зарубежных казачьих организаций контактировали, а затем и стали входить в состав такой общероссийской казачьей организации, как Союз казаков России и зарубежья (СКВРиЗ). В СКВРиЗ входят все казачьи войска на территории России и ближнего зарубежья (территории бывшего СССР), а также казачьи организации в эмиграции¹².

Интересно отметить такой факт, что время проведения конгрессов в 2005 и в 2008 гг. совпало с организационными мероприятиями СКВРиЗ. В 2005 г. непосредственно перед конгрессом произошло избрание нового атамана СКВРиЗ — В. Ратиева сменил В. Водолацкий, который таким образом объединил два казачьих поста — пост войскового атамана ВКО ВВД и верховного атамана СКВРиЗ. А в 2008 г. опять же перед конгрессом был проведен отчетно-выборный круг с переизбранием В. Водолацкого атаманом СКВРиЗ. Отчасти такое совпадение объясняется не только тесной связью между СКВРиЗ и проведением Всемирных конгрессов, но и организационно-экономическими моментами, так как на Конгресс съезжаются представительства практически всех казачьих организаций ближнего и дальнего зарубежья, что помогает обеспечить необходимый кворум и кругам СКВРиЗ.

География казачьих представительств на конгрессах всегда была очень широкой. Это делегации из США, Канады, Аргентины, Франции, Германии, Италии. Существуют и довольно экзотические представительства. Например есть представительство СКВРиЗ западно-африканских государств, возглавляемое африканским принцем Дарти Третьим, который, по информации сайта «Дон ТР», является казаком по крови¹³. На III Всемирном конгрессе присутствовали представитель Королевства Дании В.Л. Лихачев, бывший оперный певец, представитель русско-датского общества «Русский Дом», а также культурно-исторического общества «Дагмария». По договоренности с В.П. Водолацким он организовал в Дании казачье представительство. Не менее экзотичной на III конгрессе являлась и фигура старейшины Сербских Соколов Евдже Евджевича.

Что же касается делегаций российского казачества и казаков ближнего зарубежья (то есть территорий бывшего Советского Союза), то на конгрессах присутствовали все реестровые казачьи организации, или как сказал председатель мандатной комиссии III Всемирного конгресса казаков, присутствовали казачьи организации РФ от Калининграда до Курильских островов. На последнем

конгрессе было отмечено присутствие делегаций 9 реестровых войсковых казачьих обществ; прибыли казачьи делегации Украины, Белоруссии, Приднестровья, Южной Осетии, Абхазии, Грузии, Армении, Казахстана, Киргизии. Количественный состав делегатов и гостей конгрессов подсчитать довольно трудно. Так по версии газеты «Интер» (издается в Волгограде) на I Всемирный конгресс казаков прибыло 4 тыс. гостей—казаков (очевидно, не только делегаты конгресса)¹⁴. По официальным данным председателя мандатной комиссии III Всемирного конгресса общее количество делегатов составило 506 человек¹⁵.

Важность и значимость мероприятий подчеркивает состав Президиумов конгрессов, приглашенных гостей и официальные (от политических партий и государственных структур) поздравительные телеграммы. Так, например, официальными гостями первых двух конгрессов являлись представители Дома Романовых. На I конгрессе присутствовала вдова внука Александра III О.Н. Куликовская-Романова, а на II конгрессе в качестве официальной гостьи фигурировала Глава Российского Императорского Дома Ее Императорское Высочество государыня великая княгиня Мария Владимировна¹⁶.

Символом единения казачества с властью стало присутствие на конгрессах представителей федеральной и региональной властей, курирующих казачьи вопросы. На первых двух конгрессах государственные структуры представлял Г. Трошев, являвшийся с 2003 г. советником Президента РФ по вопросам деятельности казачьих обществ, включенных в госреестр. В августе 2008 г. он трагически погиб в результате авиакатастрофы. В 2005 г. в качестве представителя казачества при администрации Президента РФ на конгрессе присутствовал бывший атаман ВКО ВВД (с 1997 по 1999 гг.) В.Ф. Хижняков.

Наиболее представительным был Президиум III конгресса, на котором присутствовали: заместитель министра регионального развития РФ В.А. Травников, первый заместитель председателя комитета Госдумы по делам СНГ и связям с соотечественниками К.Ф. Затулин, заместитель председателя комитета Госдумы по делам национальностей А.И. Острягин (атаман Сибирского казачьего войска), представитель администрации Президента РФ Ю.А. Грошев, а также Председатель Законодательного собрания Ростовской области и заместитель главы Администрации Ростовской области. А сам конгресс проходил при официальной поддержке Минрегионразвития РФ.

За недолгую историю конгресса уже сложились сценарии его проведения. Прежде всего, проведение всех трех Всемирных конгрессов приурочивалось к торжественной дате или символически важному событию. Так проведение I Всемирного конгресса было приурочено к празднованию 250-летия со Дня рождения атамана М.И. Платова, который, являясь почитаемым историческим деятелем, стал персонифицированным символом, позволившим всем казакам считать себя единой общностью. Широкое празднование его юбилея послужило дополнительной мотивацией для приезда представителей казачества ближнего и дальнего зарубежья. Атаман ВКО «ВВД» В.П. Водолацкий подчеркнул, что «...личность Матвея Ивановича Платова, его юбилей, позволили нам впервые собрать в Новочеркасске так много казаков со всех уголков планеты»¹⁷.

Именно на этом конгрессе было достигнуто соглашение не делить казаков на «белых и красных», на «американских и донских»; в связи с чем организатор-

ры конгресса подчеркнуто именовали всех собравшихся «соотечественниками», а одной из ключевых для форума стала задача «по всему миру собрать осколки былого казачьего величия»¹⁸.

Второй конгресс прошел под эгидой празднования 200-летия г. Новочеркасска, что также являлось весьма символическим событием. В 1993 г. на круге казачьих войск России и зарубежья в Москве он был провозглашен столицей казачества России и зарубежья. Представители казачьего возрождения позиционировали г. Новочеркасск как мировую столицу казачества. Все Всемирные конгрессы казаков проходили в Новочеркасске. Таким образом, сам г. Новочеркасск в 2005 г. также должен был служить своеобразным объединительным символом казачества.

Третий Всемирный конгресс был посвящен 255-летию атамана М.И. Платова. Он проходил с 11 по 14 октября, в период празднования большого церковного праздника — Покрова Пресвятой богородицы (14 октября). И поскольку сам праздник символизировал покровительство высших сил христианам в борьбе с врагами-иноверцами, для казаков с их воинской культурой он всегда имел особое значение.

Церковные богослужения изначально являлись обязательным элементом казачьих торжеств. Это, прежде всего — молебны в честь основного праздничного события. В 2003 г. в программу мероприятий, проходивших одновременно с конгрессом и являвшихся частью праздника, был включен благодарственный молебен о свершении дел, посвященных юбилею графа М.И. Платова, в 2005 г. — благодарственный молебен о г. Новочеркасске. Если дни проведения торжеств совпадали с церковными праздниками, то праздничные службы обязательно включались в программу мероприятий. Так, начало празднования юбилея М.И. Платова в 2003 г. совпало с праздником Преображения Господня (19 августа). В 2008 г. службой по поводу праздника Покров Пресвятой Богородицы (14 октября) открывался последний день мероприятий III Всемирного конгресса.

Процесс казачьего возрождения сами его участники ассоциируют с укреплением позиций православия, определяя веру и православную культуру как базовые элементы возрождения. Поэтому обязательным для всех казачьих мероприятий является молебен, который открывает практически любой казачий форум. Пленарные заседания всех конгрессов также начинались с молебна и благословения батюшки.

Обязательной стала процедура получения оратором благословения — перед выходом на трибуну выступающий должен подойти к батюшке (который на протяжении всего пленарного заседания находился в зале на сцене с левой стороны от Президиума, с правой — размещался Совет старейшин) и только после этого он может держать речь. Те, кто забывал или же не хотел этого делать, могли получить замечание от есаульца или даже войскового атамана.

Программа мероприятий Всемирных конгрессов включала форумы научно-практического характера (Платовские чтения), концертные программы с исторической казачьей сюжетной линией. Можно назвать: фольклорный праздник «С Днем рождения, Платов!» (2003 г.), Войсковой литературно-музыкальный фестиваль им. Н.Н. Тuroверова «Я вернулся на Дон...», памяти казачь-

их поэтов зарубежья (2008 г.), молодежные казачьи фестивали и прочие театрализованные действия.

В 2005 г. было проведено костюмированное праздничное шествие по улицам г. Новочеркасска. Оно было связано не только с историей казачества и казачьей столицы, но и с историей юга России в целом. Наряду с конными казаками в костюмах, напоминающих форму Атаманского полка, по городу проезжали юноши и девушки в одеждах амазонок и скифов; а на одной из площадей было исполнено театрализованное представление — «дикие танцы предков»¹⁹.

Особо следует упомянуть о таком неперенном действии в рамках программ конгрессов, как парад — прохождение представителей казачьих организаций в исторической форме своих казачьих войск торжественным маршем по площади перед Войсковым кафедральным собором. Учитывая значение в казачьей культуре именно ее военизированной составляющей, следует отметить важность таких мероприятий в программах конгрессов. Можно предположить, что для основной массы делегатов конгрессы означали, прежде всего, возможность оказаться в мужской среде, ощутить дух военизированного мужского сообщества. «Первый день прошел в знакомстве с братушками», «Между простыми казаками моментально устанавливались самые теплые отношения. Воистину, нет уз святее братских, а казак казаку — брат!» — такие отзывы об атмосфере Конгресса можно найти на сайтах казачьих организаций²⁰.

К военизированной составляющей оказывается привязанной практически вся символика и большинство мероприятий конгрессов. Процедура открытия конгресса предусматривает внос знамен Российской Федерации и казачьих войск и исполнение российского гимна и гимна Войска Донского²¹. Обязательной для всех казачьих собраний (и Всемирные конгрессы не были здесь исключением) является процедура избрания есаульца, человека, облеченного властью наводить порядок в зале; как символ такой власти ему вручается нагайка, кроме этого он имеет право избрать себе в помощники двух приставов.

Показательными являются вручаемые на конгрессах награды и подарки. Наряду с крестами и орденами часто дарят холодное оружие, как правило, казачьи шашки. При этом тот, кому вручается такая награда, обязательно целует оружие, а после награждения произносит слова: «Служу Дону, Отечеству и Вере Православной» или «Служу казачеству, Отечеству и Вере Православной».

На III Всемирном конгрессе казаки Волгоградской делегации преподнесли в дар Войску Донскому копию штандарта 4-го Донского казачьего графа М.И. Платова полка, под которым полк вошел в Париж после разгрома войск Наполеона. Штандарт принимал лично войсковой атаман В.П. Водолацкий и в знак уважения по воинской традиции поцеловал край полотнища.

Даже Великой княгине Марии Владимировне на II Всемирном конгрессе в качестве подарка преподнесли братину. В свою очередь Глава Российского Императорского Дома наградила В.П. Водолацкого императорским военным орденом Святителя Николая-Чудотворца второй степени «за заслуги в обеспечении военной безопасности России и полезные труды по укреплению ее могущества»²².

Вообще, демонстрация наград, формы, воинских званий является отличительной чертой казачьих конгрессов. Например, в форму кубанских казаков на

III Всемирном конгрессе облачился К.Ф. Затулин, который, согласно информации с его личного сайта, с 1993 г. состоял в Кубанском казачьем войске и имел чин войскового старшины²³. Практически все участники конгресса блистали орденами, крестами и другими наградами, а на погонах некоторых из них можно было увидеть звезды, размер которых наводил на мысль о маршальском звании их обладателя.

Отсылкой к военно-мемориальной тематике в ходе проведения конгрессов является: ритуальное возложение цветов к памятникам М.И. Платову и в усыпальнице донских атаманов Войскового кафедрального собора; отправление венка в память о погибших предках на середину Дона (2008 г. во время проведения литературно-музыкального фестиваля им. Н.Н. Тuroверова); установление поклонного креста. Военизированный характер имеет проведение конноспортивных игр, включающих скачки, джигитовку, рубку лозы, умение владеть пикой.

Однако, порой насыщение символики конгрессов элементами традиционной (квазитрадиционной) казачьей культуры и поддержание атмосферы военизированного сообщества, создает ощущение фарса. Например, обсуждение вопросов госслужбы казачества на одном из Круглых столов, проводимых в рамках мероприятий III Всемирного конгресса членами войсковых реестровых структур, было очень уместной акцией, особенно если рассматривать службу в ее традиционном для казачества военном аспекте. А вот обсуждение в казачьем кругу проблем потребкооперации, торговли и проч. вызывало вопрос о целесообразности.

Во время проведения I Всемирного конгресса атаманы так увлеклись чествованием М.И. Платова, что с трибуны конгресса призвали казаков, продолжая славные дела атамана, внедрить в экономику России высокие технологии. Услышав про «внедрение высоких технологий», один пожилой казак, сидевший в зале, даже пошутил: «Так вот почему под конгресс выбрали Новочеркасский театр драмы и комедии»²⁴.

При всех противоречиях и сложностях в сохранении и освоении традиций казачьей бытовой и политической культуры, 1990-е гг. стали важным этапом в истории российского казачества. Вслед за возникновением общероссийских казачьих организаций, началось становление новых форм взаимодействия казачьих обществ различного статуса (реестровых и общественных) между собой. Воплощением практик взаимодействия стали различные форумы, такие как Большие Круги, Всемирные конгрессы казаков и пр.

В истории казачества были известны аналогичные формы. Это всероссийские съезды казаков, проходившие в 1917 г. Их главным отличием от современных являлось то, что в начале XX в. казачество еще не испытывало необходимости в «реанимировании» собственной истории и культуры. Съезды 1917 г. решали жизненно важные социально-политические проблемы.

Современные форумы ориентированы на формирование исторически маркированных политических ритуалов и социокультурного пространства. При этом Всемирные Конгрессы начала XXI в. — это абсолютно новый формат в деятельности казачьих сообществ России и зарубежья. Их проведение актуализировало элементы исторического прошлого, которые восстанавливались или

заново конструировались, но способствовали процессу возрождения казачества.

Процесс социокультурных трансформаций, через которые проходит казачество на современном этапе, представляет собой сложное сочетание модернизированных и традиционных элементов культуры. Специфика модернизации в среде казачества заключается в обращении к традиционным нормам и элементам культуры и одновременно в формировании новых канонов.

ПРИМЕЧАНИЯ.

1. *Козлов А.И.* Возрождение казачества: история и современность (эволюция, политика, теория). Ростов-на-Дону, 1995; *Маркедонов С. М.* Феномен российского неказачества // Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы. М., 2001. С. 106-119; *Рвачева О.В.* Донское казачество XXI века: традиции и конструкции // Российское общество: историческая память и социальные реалии: материалы межрегиональной научно-практической конференции. XIV адлерские чтения. Краснодар, 2008. С. 245-248.
2. *Озеров А.А.* Институт казачества в политических процессах современного российского общества (на материалах Юга России). Ростов-на-Дону, 2006. С. 57.
3. Там же. С. 56.
4. *Ионин Л.Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие М., 2000. С. 250; *Рыблова М.А.* «Казакование» в истории России: социокультурные трансформации и поиск утраченной идентичности // Казачество Юга России в процессах становления и развития российской государственности: тезисы региональной научно-практической конференции (г. Урюпинск, 26-29 апреля 2007 г.). Волгоград, 2007.
5. *Козлов*. Ук. соч. С. 5, 8; *Верховский А., Папп А., Прибыловский В.* Политический экстремизм в России. М., 1996. С. 187.
6. *Озеров*. Ук. соч. С. 57.
7. Выборы атамана ВКО ВВД 2006 г. Личный архив автора.
8. *Озеров А.А., Киблицкий А.Г.* История современного донского казачества. Исследования и документы. Ростов-на-Дону, 2000. С. 41-46.
9. Союз казаков России образован в 1990 г., Союз казаков России и зарубежья (СКВРиЗ) образован в 1993 г.
10. Первый Большой круг был создан в 2003 г. в Ставрополе. На нем собрались представители 11 казачьих войск. На круге присутствовал президент В.В. Путин и советник Президента по вопросам деятельности казачьих обществ Г. Трошев.
11. *Бирюков А.А.* Интервью от 26 декабря 2008 года. Личный архив автора.
12. *Верховский* и др. Ук. соч. С. 194.
13. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.dontr.ru>.
14. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.inter-volgograd.ru>.
15. Данные прессслужбы Конгресса. Личный архив автора.
16. *Емельянов И.* Второй, всемирный, казачий... // Казаки — 2005 № 8-9. С. 8.
17. *Бураков И.* «Осколки былого казачьего величия». Время новостей. № 158. 27.08.2003. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.vremya.ru/2003/158>.
18. *Бураков*. Ук. соч.; *Масалов А.Г.* Российское казачество в начале XXI века. Ставрополь, 2008. С. 111.
19. *Емельянов*. Ук. соч.
20. Интернет-сайт Международной общественной организации «Верное казачество». — Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://kozak.hrest.info>.

21. «Всколыхнулся, взволновался православный Тихий Дон...» песня, написанная во второй половине XIX в. А.А. Леоновым и Ф.И. Анисимовым, новые слова к которой в 1918 г. были сочинены по заказу атамана П.Н. Краснова, после чего песня стала гимном нового государственного образования «Всевеликое войско Донское». Гимн современного Донского Войска является как раз вариантом 1918 г.
22. Емельянов. Ук. соч.
23. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.zatulin.ru/index.php?section=bio>.
24. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.vremya.ru/2003/158>.

THE WORLD COSSACKS CONGRESSES: THE BIRTH OF TRADITION

O.V. Ryacheva

Work is devoted to modern socio-cultural processes in the environment of the Russian Cossacks. A subject of the research is the Cossacks' revival and forms of their mass demonstration activity. The author judges about character of transformations experienced by modern Cossacks on the analysis of activity at the Cossacks' Russian and World congresses. The character of transformations determines a complex combination of the modernized and traditional elements within culture. Specificity of modernization in the Cossacks' environment is the use of traditional norms and elements of culture and forming new traditions at the same time.

© 2009

М.А. Жигунова

ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ РУССКОЙ СЕМЬИ В СЕРЕДИНЕ XX — НАЧАЛЕ XXI вв.

Жизнь каждого человека состоит из чередования будней и праздников, которые, в свою очередь, сопровождаются обрядами, пронизывающими собой весь общественный, семейный и индивидуальный быт. Следует отметить достаточно условное деление обрядов на календарные и семейные, так как отмечается общность основы, на которой они первоначально возникли, заметное сходство функций и форм многих обрядовых действий, а также — общность субъекта их проведения и фольклорного сопровождения¹. Особенно тесное переплетение календарных и семейных обрядов наблюдается в свадебном и поминальных циклах. Но, по сравнению с календарными обрядами, именно в семейных более стойко сохраняются традиционные черты. Во многом это объясняется тем, что функциональная направленность традиционных семейных обрядовых действий на протяжении многих лет остается прежней (стремление обеспечить участникам благоприятный переход из одного состояния в другое (новый статус), сохранить их здоровье и благополучие, уберечь от сглаза и порчи, обеспечить счастливое будущее). Кроме того, семейная сфера более консервативна и

менее идеологизирована. В обрядах воплощаются мировоззрение, культурно-бытовые традиции и стереотипы поведения. Неудивительно, что обращение к этой теме остается актуальным и находит отражение в целом ряде обобщающих публикаций².

В данной работе мы рассмотрим обряды русской семьи. Русские в нашей стране являются самым крупным по численности и удельному весу этносом, а в отдельных районах Сибири на их долю приходится 80–90 % от всего населения. Поэтому актуальность изучения их истории, культуры и современного состояния не вызывает сомнения. Русское население отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, различными социально-экономическими, природно-географическими, этническими и другими факторами. В данной работе мы не будем останавливаться на специфических традициях отдельных локальных групп, посвятив основное внимание наиболее общим моментам, характерным для подавляющего большинства русских. Выбор хронологических рамок представленной работы обусловлен тем, что именно этот период характеризуется стремительными и коренными изменениями в политическом, идеологическом, социально-экономическом и культурном развитии российского общества, а также включает в себя принципиально новый этап, начавшийся с середины 1980-х годов. К концу XX века поляризация российского общества по уровню доходов и увеличение количества социальных страт с ориентацией на различные традиции (народные, советские, религиозные, западные, восточные и т.д.) породили многообразие форм празднично-обрядовой культуры³. Заявленная проблематика очень широка, и охватить все относящиеся к ней аспекты в одной публикации не представляется возможным. Далее мы рассмотрим лишь некоторые моменты, иллюстрирующие основные изменения и современное состояние родильно-крестильных, свадебных и похоронно-поминальных обрядов. Отдельные результаты исследований автора по этой теме были опубликованы ранее⁴.

Наше исследование базируется на комплексном подходе к изучаемым явлениям, историко-этнографических (научного описания, конкретно-исторического анализа, непосредственного и включенного наблюдения и др.) и этносоциологических методах (массовое выборочное и панельное обследование, анкетирование и интервьюирование, статистические и математические методы). Основными источниками послужили материалы экспедиций Омского государственного университета и Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, проведенных под руководством автора в 1986–2008 годах на территории Западной Сибири (Алтайский край, Кемеровская, Омская, Новосибирская, Томская, Тюменская области, Ямало-Ненецкий и Ханты-Мансийский АО). Многоступенчатая стратифицированная выборка массовых этносоциологических обследований охватила районы, расположенные в различных природно-географических зонах: горной, степной, лесостепной, лесной, северной таежной, лесотундры. При выборке районов учитывались также этнические, демографические, исторические факторы. Всего было опрошено более 7000 человек. Респондентами являлись лица русской национальности в возрасте 16 лет и старше, принадлежащие к различным половозрастным и социально-профессиональным группам городского и сельского насе-

ления. Дополнительным источником послужил авторский опыт преподавания в 2002-2008 годах в ОмГУ спецкурсов: «Обряды жизненного цикла восточных славян», «Современные этнические процессы у русских Сибири» и «Русские сибиряки: проблемы самосознания и культуры».

Вопросы создания и внедрения новой обрядности, соответствующей современному уровню развития социалистического общества, начали активно обсуждаться как в исследовательском, так и в практическом плане с 1960-х годов⁵. Прежде всего, к обрядам в целом предъявлялось общее и главное требование советской культуры: быть социалистическими по содержанию, национальными по форме и интернационалистическими по духу⁶. Во второй половине XX в. праздничная обрядность русского населения Сибири сохраняла немало традиционных черт. По свидетельству информаторов, *«хоть и бедно жили, а весело», «все праздники отмечали сообща, выносили столы на улицу, накрывали их вскладчину»*. Обязательными компонентами праздника являлись не только соответствующие обряды и обычаи, но и целый комплекс связанных с ними магических представлений, праздничное застолье, соответствующая одежда и фольклорное сопровождение, особое психоэмоциональное состояние. Наиболее существенными моментами в каждой семье являются события, связанные с рождением ребенка, свадьбой и похоронами. Каждому из них соответствует один из обрядов жизненного цикла. Все они имеют трехчленную структуру, делясь на обряды, предшествующие событию, сопровождающие само событие и проводящиеся после него. В совершении обрядовых действий обычно принимают участие не только члены одной семьи, но и родственники, друзья, знакомые, соседи, товарищи по учебе, коллеги по работе. По-видимому, именно широкий круг участников семейных обрядов и обуславливает их определенную устойчивость и преемственность. Обряды жизненного цикла относят к переходным ритуалам, поскольку во время их проведения совершается символический переход человека из одного статуса в другой. Так, в родильных обрядах необходимо было принять новорожденного в семью и общество (*«на этот свет»*), окрестить его и дать имя (духовное рождение), ранее считалось, что *«некрещеный ребенок — чертенок»*. На свадьбе совершался символический переход жениха и невесты из половозрастной группы молодежи в разряд семейных мужчин и женщин (*«Женился — переменился»*). Только женившись, человек становился полноправным членом общества (*«Неженатый — полчеловека, а женился — человек»*). В похоронных обрядах стремились обеспечить благоприятный переход *«в мир иной»*.

В традиционной культуре русских православная семья воспринималась как «малая церковь», освещенная таинством венчания. В советский период времени господствующей государственной идеологией являлся атеизм, что наложило существенный отпечаток на семейные обряды и быт. В настоящее время около 80 % опрошенных русских считают себя православными, но из них всего 5-7 % живут по церковным канонам, знают основы христианского учения, регулярно читают Библию, молятся и ходят в церковь, участвуют в главных церковных таинствах, соблюдают религиозные посты, традиционно отмечают религиозные праздники⁷. Подавляющее большинство респондентов имеют четкое представление только о Великом посте (7 недель перед Пасхой), который считается наи-

более строгим (особенно — первая и последняя его недели). Вслед за ним по частоте упоминаний следуют Рождественский пост, Филипповский и Петровский. В целом, около 90 % опрошенных эти посты не соблюдают или сводят их к ограничению потребления мясомолочной пищи. В последние годы появляется все больше людей, желающих «выдержать пост» не только ради очищения организма, но и для духовного совершенствования, развития внутренней нравственной дисциплины, укрепления силы воли, умения ограничивать себя.

В 1950–1970-е годы в Западной Сибири частично сохранялись крещения детей «домашним способом» и традиция наречения ребенка именем святого-покровителя из церковного календаря — Святцев. Пик популярности современного церковного обряда пришелся на середину 1990-х годов, когда крестились не только младенцы, но и дети дошкольного и школьного возраста, взрослые мужчины и женщины. Иногда одновременно крещение принимали сразу три поколения: родители, их дети и внуки. Это связано с тем, что священники отказываются крестить ребенка, если у него некрещенные родители. К концу XX века восстанавливаются забытые многими понятия «крестных» («вторых», «названных», «духовных») родителей, которых в Западной Сибири называют также «лёлёками». В настоящее время крестных родителей часто выбирают не из ближайших родственников, а из знакомых, друзей, сослуживцев, соседей. Многие молодые люди (особенно — в городской местности) признались, что являются крестными, но не знают своих обязанностей.

С конца 1980-х — начала 1990-х годов возобновились церковные обряды венчания. Причем они проводятся как одновременно с гражданским обрядом бракосочетания, так и до, и после него. Встречаются случаи венчания людей, не состоящих официально в браке. Иногда венчаются люди, прожившие вместе уже не один десяток лет. Примерно 30-40 % респондентов, опрошенных в 2000-2008 годах, подчеркивали, что для удачного семейного союза важным является принадлежность супругов к одной религии: *«Одна религия, одна культура, одни традиции и обряды»*. В последние годы чаще стали корректироваться и соблюдаться традиционные сроки проведения свадеб в зависимости от периодов православных постов. Повсеместно встречаются свадьбы, где родители (или бабушки-дедушки) традиционно благословляют молодоженов иконой и окропляют их святой водой.

Влияние конфессиональной принадлежности наиболее четко прослеживается в обрядах похоронно-поминального культа. Даже люди, далекие от религии, стараются *«сделать все, как нужно»*, *«на всякий случай»*. Встречались в жизни и почти анекдотичные случаи, связанные с атеистами. Например, в следующей записи, сделанной нами в 2003 году в с. Победа Целинного района Алтайского края: *«Это было в 1982 г. После тяжелой продолжительной болезни умирал коммунист. Он попросил свою жену положить ему в гроб сборник статей В.И. Ленина. Жена в точности исполнила его предсмертный наказ»*. По-видимому, прав был Н.А. Бердяев, когда говорил, что «русские — верующие и тогда, когда исповедуют материалистический коммунизм»⁸. По древней традиции, сохранившейся до наших дней, практикуются ночные бдения у гроба, сохраняется занавешивание зеркал в доме, где находится покойник (*«чтоб не казался»*), а также — традиционное положение тела со сложенными на груди руками. Обычно на стол

или табуретку в изголовье гроба ставят стакан с водой (или водкой), накрытый сверху кусочком хлеба, посыпанным солью - «*для души покойного*». В церквях и похоронных бюро можно купить все необходимые атрибуты для погребения усопшего. Если в середине XX века пригласить священника на отпевание было практически невозможно, то сейчас оно встречается повсеместно. Поминальная трапеза совершается в день похорон, а также — на 9-й и 40-й дни после смерти (в некоторых семьях отмечают и 20-й день), на годовщины смерти и в день рождения умершего. В дальнейшем основными поминальными днями для умерших естественной смертью являются Радуница (Родительский день) и Троица. По возможности, в эти дни посещают кладбище и «*кормят умерших*»: на могилку кладут или крошат хлеб (блины, булочки, печенье), вареные яйца, конфеты, фрукты, иногда выливают рюмку вина или водки, оставляют сигареты/папиросы (для куривших при жизни). После возобновления деятельности церквей возродилась традиция ставить свечки «*за упокой души*».

В середине XX века у многих не было материальной возможности соблюдать все традиции свадебного обряда. Поэтому большинство свадеб ограничивались гражданской регистрацией и семейным торжеством. Иногда молодых расписывали сразу после подачи заявления в отдел ЗАГСа. По свидетельству информаторов, «*свадьбы презирались*», «*гулять их широко и торжественно считалось неприличным, так как еще от войны не отошли*». Начиная с середины 1970-х годов, наметилась тенденция к более торжественному проведению свадеб. Некоторые современные свадьбы можно назвать роскошными. По традиции, молодоженов и сейчас встречают родители с хлебом-солью, гости осыпают их зерном, мелкими монетами, конфетами, печеньем, шишками хмеля. В восточнославянской мифологии подобные действия должны были обеспечить благополучие, плодородие, богатство, здоровье, предохранять от «*порчи*».

При совершении современных обрядов недостаток нужной информации приводит к известным ляпсусам. Так, например, на свадебных столах часто можно увидеть две бутылки (бутылку) шампанского, перевязанные красной лентой или бантом. На самом деле, подобным образом они украшались лишь на второй день свадьбы в знак целомудрия невесты. Утро второго свадебного дня в Сибири традиционно начинается с «бани», когда опоздавших гостей «*парят*» березовыми (дубовыми, пихтовыми) вениками и требуют оплатить услуги «банщиков». Практически исчезли обряды, связанные с «*проверкой честности*» невесты (последний случай зафиксирован нами в 1978 г.). Сохраняется традиционная продажа блинов. Интересно, что раньше дырявый блин давали родителям невесты, оказавшейся «*нечестной*», а теперь некоторые гости специально прокусывают блин посередине и требуют молодых «*склеить блин*» своими поцелуями. На многих свадьбах можно встретить обряд «подметания мусора» (в который бросаются деньги), на некоторых — разжигание костров и прыжки через них всех присутствующих. Если раньше свадьбы «*играли*», то сейчас — «*гуляют*». Еще в середине XX века свадьба являлась началом совместной жизни, в настоящее время она зачастую становится актом, официально закрепляющим уже сложившиеся супружеские отношения (нередко встречаются случаи регистрации брака после рождения совместных детей). Часть современной молодежи (особенно — в городской местности) довольно скептически относится к

традиционным свадебным обрядам и предпочитает совместное проживание без официального закрепления обоюдных обязательств.

Современные средства массовой информации зачастую способствуют формированию негативных стереотипов. Например, осенью 2008 года на телевидении можно было видеть такую рекламу машины «Лада-Калина». Едет парень на новенькой машине. Его останавливает девушка: «Не подвезете?». У водителя перед глазами мелькают картинки: симпатичная девушка, свидание, цветы, сердечко, свадьба, дети, сумки... И он вопит: «*Ни за что! Это МОЯ машина!*». Второй пример: радио-реклама семечек («сёмочек»), поданная в жанре традиционной частушки:

К нам приехала свекровь,
Хочет выпить мою кровь.
Мне же на неё плевать —
Буду сёмочки шелкать...

В одном четверостишье навязывается отрицательный стереотип, что свекровь — это враг, вдобавок, демонстрируется буквально «наплевательское» отношение к старшим.

Отдельно следует остановиться на употреблении алкогольных напитков. Не станем отрицать, что опьяняющие напитки в обрядовой культуре русских играли определенную роль. Но, в традиционной культуре всегда негативно относились к пьянству, которое в настоящее время, можно сказать, поощряется. Достаточно вспомнить ставшие традиционными для современных свадеб плакаты: «*Желаем счастья молодым — а всем гостям — напиться в дым*», «*Трезвый на свадьбе — шпион*» и др. Нередко даже поминальная трапеза заканчивается беспробудной пьянкой. Между тем, до настоящего времени встречаются семьи (преимущественно, в сельской местности), где водку на поминках не пьют, а помнят, что у русских умерших традиционно поминали кутьей, блинами и киселем (компотом).

В заключении хотелось бы отметить, что современные семейные обряды и праздники русского населения Сибири характеризуются следующим. Наиболее консервативными остаются обряды похоронно-поминального цикла, стремительней всего исчезают традиционные элементы родильной обрядности. При проведении свадеб встречаются как старинные, так и новые элементы. Содержание и последовательность многих традиционных обрядовых действий утрачивается, как и их сакральный смысл, и сопровождающий их фольклор. Православная составляющая семейных праздников характеризуется положительной динамикой, начиная с конца 1980-х — начала 1990-х годов. Довольно стойко сохраняются традиционные обрядовые кушанья, особенно — в похоронно-поминальном цикле. Частичное разрушение привычного механизма межпоколенной трансмиссии культуры (от старших — к младшим), увеличение роли технически опосредованных контактов приводят к усилению позиций профессиональной культуры, которая принимает на себя в настоящий период многие функции фольклорной (особенно, при проведении свадеб и похорон). В целом, можно констатировать, что отдельные традиционные элементы семейных праздников и обрядов исчезли, другие — частично сохраняются и трансформируются, приспособиваясь к изменяющимся условиям российской действительности.

тельности. Наряду с этим появляются новые элементы, которые постепенно, с течением времени превращаются в традицию. Современные семейные праздники и обряды, с одной стороны, отличаются большой вариативностью, contamination, а с другой, — унификацией отдельных ритуальных действий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Чистов К.В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 396.
2. *Рейли М.В.* Истоки жизни: русские обряды и традиции. СПб, 2002; Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 2003; Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978; Русский народный праздник: научно-методическое пособие для работников культуры и образования / отв. ред. М.А. Жигунова, Н.А. Томилов. Омск, 2005; *Шангина И.И.* Русские праздники. От святок до святок. СПб, 2004 и др.
3. *Жигунова М.А., Золотова Т.Н.* Празднично-обрядовая культура Сибири в XX веке: основные факторы и итоги развития // Культура. Социум. Творчество. Омск, 2002. С. 87-94.
4. *Жигунова М.А.* О современной культуре русского населения Западной Сибири // Культурологические исследования в Сибири. 2003. № 3 (11). С. 187-195; *она же.* Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. Омск, 2004; *она же.* Обряды жизненного цикла сибирских казаков // Культурологические исследования в Сибири. 2005. № 1 (15). С. 83-94; *она же.* Родины и крестины у русских Западной Сибири (XX век) // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание. Омск, 2005. С. 184-194; *Жигунова М.А., Золотова Т.Н.* Характерные черты праздничной культуры сибирских казаков // Русский вопрос: история и современность: сборник научных трудов. Омск, 2000. С. 127-138; *Жигунова М.А., Золотова Т.Н.* Современное состояние традиционных календарных обрядов у русских Среднего Прииртышья // Традиционная культура русских Западной Сибири XIX–XX вв. Очерки истории и быта. Омск, 2003.. С. 143-159 и др.
5. *Сабурова Л.М.* Новая советская обрядность и ее периодизация (К постановке вопроса) // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы ИЭ АН СССР (Ленинградское отделение) за 1966 г. Л., 1967. С. 48.
6. Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации. М., 1986. С. 10.
7. *Жигунова М.А.* Религиозная идентичность в современной культуре русских Западной Сибири и Северного Казахстана (К постановке проблемы) // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв.: кол. моногр. / Под ред. Е.Ф. Фурсовой. Новосибирск, 2006. С. 59-70.
8. *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 267.

HOLIDAYS AND CEREMONIES OF RUSSIAN FAMILY IN THE MIDDLE OF THE 20th — THE BEGINNING OF THE 21st CENTURY*M.A. Zhigunova*

The article views holidays and ceremonies of Russian family in the middle of the 20th — the beginning of the 21st century. The present work is based on materials of ethno-sociological and historico-ethnographic expeditions of Omsk state university and Omsk branch of archeology and ethnography Institute and the Siberian branch of the Russian academy of sciences, carried out by the author in 1986-2008 in the Western Siberia. The author analyzes the basic changes which have taken place in maternity, baptismal, wedding and funeral-memorial ceremonies of Russian population of Siberia, describes their modern condition, including a religious component.

© 2009

И.В. Лосеева

ОБЕЩАННЫЙ ДЕНЬ В СЕЛЕ КАГА БЕЛОРЕЦКОГО РАЙОНА
БАШКОРТОСТАНА ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Экспедиционные исследования Лаборатории народной культуры МаГУ (1991-2008) в русских селах Белорецкого района Башкортостана зафиксировали любопытный материал о местных узколокальных датах — праздниках, известных и отмечаемых на протяжении всей истории сел в пределах конкретной местности.

В изучаемом регионе специфические местные праздники представлены в первую очередь обетными днями, связанными с важными событиями в истории сел и историей края в целом, и церковными датами — престольными днями, в которых естественным образом нашла отражение история образования церквей, храмов, молельных домов на данной территории.

Отдельная группа праздников, которые отмечаются и с особым уважением почитаются жителями русских сел Белорецкого района на протяжении двух с половиной столетий, — обетные дни. «Обетные праздники (другие названия — заветные, богомольные, молебствие, мольба, канун, оброчные или обещанные дни) были весьма разнородными по происхождению, времени учреждения и степени стабильности»¹.

В отличие от престольных, обетные праздники устанавливались самими жителями сел по какому-либо обету — обещанию по религиозным соображениям. Причиной для возникновения такого праздника служило избавление жителей того или иного села или группы деревень от какого-либо стихийного бедствия, мора людей и скота и других несчастий, принесших людям и их хозяйству боль-

шой урон. Сам праздник рассматривался своего рода формой благодарности Богу, Божьей Матери, святым угодникам за спасение от страшной беды. Обетные праздники устанавливались также по случаю «явления иконы», т.е. неожиданному для всех появлению иконы в колодце, у ручья, на дереве и т.д., которое также рассматривалось как Божья воля, милость, добрый знак и требовало ответной благодарности.

В нашем регионе такие праздники носят название обещанных дней. Это узко-локальный праздник, отмечаемый жителями строго ограниченной территории (в данном случае, одного конкретного села). Обетный день, как правило, был «в числе», то есть отмечался каждый год строго в один и тот же день календаря. Жители села готовились к таким дням: проводили уборку в доме, на кладбище, готовили специальную еду для стола и для кладбища на вынос. В такие дни строго запрещалось работать, потому всю важную работу старались выполнить заранее, до обещанного дня. Очевидно, что подобный обряд позволял регулировать сбои в ритме социальной жизни коллектива. Обряды по обету воспроизводились «ежегодно в память избавления от несчастья, и, таким образом, переходили на высший уровень — включались в число календарных ритуалов»².

История возникновения таких дней передается жителями села из поколения в поколение. Известно, что «одним из основных поводов для возникновения обетных праздников служило избавление жителей той или иной территории от постигшего их стихийного бедствия..., мора (эпидемии), падежа скота и других несчастий благодаря «заступничеству» святых, к которым они обратились с просьбой о помощи и которые с тех пор являются их покровителями»³.

В 60-х гг. XX в. в процессе диалектологической экспедиции в русские села Белорецкого района В.А. Сенкевичем был зафиксирован рассказ урожденного села Кага Ивана Васильевича Чернаткина, 1898 года рождения: «Обещанье 8 августа⁴ *празднують*⁵. Да, с 50-го года нашим населением празднуется праздник. Была раньше какая-то эпидемия, болел народ и умирал. По 12-13 гробов в день носили на кладбище, даже больше. А в *этот* день, 8 августа, ни одного гроба. Люди собрались, было молебствие, отслужили и дали, это, клятву, что вечно будем праздновать этот день. И вот с 1850-го года (мой отец родился в *этот* год) празднуется он всегда у нас. И вот в часовню раньше бывало *придуть*, а *отслужать* тут, у церкви. *Пойдут* на кладбище, там тоже часовня была, там бывало *служать* со священником. Обещали службу ту в этих случаях... Судороги, рвота, вот какая болезнь» (Чернаткин И.В., 1963 г. р., Кага)⁶.

Этот памятный день в изучаемом регионе в настоящее время активно бытует в селе Кага. Обещанный праздник отмечается жителями села ежегодно 21 августа.

Региональные информанты активно передают воспоминания своих родителей и старейших жителей села об этом дне. В своих рассказах большинство кагинцев связывают данный праздник со святым источником близ села, называемым Сажилка⁷. История и время его возникновения точно неизвестны. Появление этого ключа люди объясняют явлением святого (либо иконы) на этом месте, а также обещанием найти спасительную жилу во время мора: «В Сажилке священная вода, прямо из горы *бьет*. *Говорять*, что люди умирали, *ужас* что было. Обещали жилу найти, лишь бы не умирали. Так ходили, ногой жилу

шупали, воду нашли, богом место *отмещено*. А искали, чтоб люди не умирали. А то сколько гробов уносили» (Кузнецова Т.Н., 1929 г. р., Кага). Пелагея Кузьмовна Быкова так рассказывает об этом источнике: «Сажилка — *колодиц* такой в *щасовенке*, под низинкой он находится. А было дело так. Пошли *девицата* за водой, а там икона Божьей Матери — они ведра бросили и побежали за старшими и за священником. Стал он святить это место, молитвы *щитать* — струйка воды то покажется, то *исчезнет*. И поняли тогда люди, что это место Богом *отмещено*. И стали на Девятую пятницу весной на Сажилку с иконами ходить» (Быкова П.К., 1912 г. р., Кага). Урожденная Каги Наталья Михайловна Логинова вспоминает рассказ своего деда, Ивана Васильевича Чернаткина: «Про Сажилку говорили, что святой на том месте выходил. И *щас*, и раньше там иконы стояли, люди приносили *навроде*» (Логинова Н.М., 1924 г. р., Кага). Согласно полевым источникам, именно Сажилка спасла жителей Кагинского завода во второй половине XIX в. от вымирания, поскольку этот ключ был единственным незараженным источником воды во время мора.

Нападение страшной болезни на село (в рассказах и информантов — мор, холера, эпидемия, напасть) жители объясняют в двух ключах. Одни приводят рассказы о том, что причиной болезни стал попавший в немилость к людям старик-колдун (местный или наоборот, пришелец), другие объясняют это Божьей волей, своеобразным испытанием и наказанием за грехи. Анастасия Петровна Оглобличева так рассказывает об этом: «А про Обещанный день вот как отец рассказывал. Холера была, эпидемия, ну это еще до пожара 1911-го года было. Ну что, каждый день по 5-6 гробов сразу было. И тут при входе на кладбище бугрина была, могила общая. Не успевали хоронить людей и всех в общую яму клали. Ну потом, *дескать*, колдун прошел, его на Белой поймали и убили, а в голову воткнули осиновый кол. Люди дали обещание не работать в этот день молиться, так как после смерти колдуна никто больше не умер. Этот день — 21 августа — есть только в Каге. Раньше вера была, греха боялись, а теперь ничего никто не боится» (Оглобличева А.П., 1920 г. р., Кага).

По рассказам информантов, чтобы уберечься от заразной болезни тело человека смазывали дегтем. Лечили больных травами, дрожжами, против судороги использовали лед или наоборот горячие компрессы. Татьяна Дмитриевна Королева вспоминает: «Мой дед *богащ* был, работников держал. Поехал он на рудник, а бабка ему *говорить*: «Варней, гоняй быстрее, а то судорога!». *Пошти* что пословица это было в то время. Намазала его *щистым* дегтем, поехал он. И *щас* ведь тут смеются над *этим* словами, а ведь тогда не до смеха было. Он не доехал до покоса, захворал *ентой* холерой. Отхаживали, натирали дрожжами, только *этим* спасались. Говорили, что судорогой *стягивало* все тело. До Пашки Колесниковой (это граница между Центром и Устье-Кагой⁸) болезнь дошла и дали обещание, если мол *этого* *щисла* (21 августа) прекратиться болезнь — *будут* люди праздновать, поминать *огурсами* и *костеникою*. Ну и успокоилась холера. Бабку Анисиху, говорили, *отходили* льдом. Она просили, мол, дайте лед — ну давали ей лед, отошла от судороги. Он, *ентот* праздник, нигде не празднуется, только у нас, у Каге» (Королева Т.Д., 1930 г. р., Кага).

Вспоминая рассказы своей матери, Лаврухиной Домны Григорьевны, Анна Никитична Абакумова рассказывает, что на крестный ход в день избавления от

смертельной болезни вышли все жители села вместе с домашним скотом: «Вот *иде* старый сельсовет раньше был, там батюшка был. Собрался народ, скотину приводили туда. Батюшка молитвы *щитал*, лампадкой освещал, скотину вокруг за ним несколько раз люди обводили. Рассказывали, скотина ревела-то, *прям* мурашки *мене*. И люди ревели, и скотина *ещо* *пуше*. Потом остановилась *щу-ма-то*, не стали помирать. До сих пор на Обещаный молиться *ходят* на родник и на кладбище» (Абакумова А.Н., 1925 г. р., Кага).

В воспоминаниях известного уфимского врача Дмитрия Ивановича Татарина, сына одного из управляющих Кагинским заводом второй половины XIX в., встречается упоминание о памятном дне в селе Кага, который ежегодно отмечался местными жителями: «Каждый год, обычно в конце августа, в церкви устраивался большой торжественный молебен, на который приходило много народу, затем крестный ход шел за пруд к горе, из-под которой бил холодный кристаллический родник. Под ним была построена часовня с темными, старобрядческими иконами. Это место почему-то называли «сажелкой»⁹. Очевидно, что речь здесь идет об Обещанном дне. Татарин рассказывает, что он проходил в Каге очень торжественно: центральным моментом празднования было организованное жителями шествие с иконами, сопровождающееся пением, а также богослужение в местной церкви, на которое собирались даже «самые древние старухи и старики, калеки»¹⁰. В рассказе о своем детстве на Кагинском заводе Дмитрий Иванович вспоминает старуху-староверку Феодосью, про которую говорили, что ей около ста лет. От нее Дмитрий Татарин слышал множество рассказов о прошлом села, о бывших владельцах завода — Демидовых. Рассказывала она и о страшной болезни — холере, которая напала на село, о том, как вылечила многих травами, уберегла себя от этого мора: «И мрут, и мрут, — в каждом доме по несколько упокойников; много изб совсем досками забили — все перемерли. Я много народу выходила своими травами, растирала, горячими бутылками обкладывала, — ну и страсть была, а сама не захворала. Народ, дурак, спервачка меня боялся, бают шабры, ведьма... И был у нас в Каге праведный батюшка, отец Сергей. Собрал он нас всех в церковь, отслужили молебен и говорит: «Пойдемте, православные, с крестным ходом к ключу, который выходит из-под горы у пруд, освятим воду и будем пить только ее. Пошел весь завод — и стар, и млад, пожалел Господь православных и снял мор»¹¹. Остается неизвестным, была ли на самом деле Сажилка изначально староверческой святыней, поскольку вполне очевидно, что официальной церковью она признавалась. Кроме отдельных упоминаний и полевых записей экспедиционных исследований ЛНК МаГУ, практически нет никаких фактических данных о староверах на Южном Урале и конкретных научных исследований по данной проблеме.

Материалы фольклорно-этнографических экспедиций в регион (90-е годы XX — начало XXI вв.), собственные наблюдения автора статьи позволили заметить невероятную устойчивость Обещанного дня в селе Кага, сопровождающуюся возрастанием интереса к истории этой даты. Вполне вероятно, как замечают информанты, Обещанный день раньше отмечали и в селе Верхний Авзян, хотя такие сведения единичны и несколько запутаны (например, некоторые местные жители называют Обещанным днем в Авзяне Девятую пятницу). Так,

Анна Акимовна Юлина рассказывает: «Обещанный праздник есть и в Каге, и в Авзяне, только в разные времена. В Каге его празднуют 21 августа, а в Авзяне — 31 августа. Про Кагу я знаю. В этот год много людей здесь умерло, эпидемия какая-то была... Я не помню, когда, в какой год это было. В Авзяне тоже вроде эпидемия была. Общая могила в Каге есть. В Авзяне общая могила большая, за ней до сего дня ухаживают. В этом году ее огородили, поставили большой крест на ней. К могиле люди *идут* все времена, никогда мимо не проходят» (Юлина А.А., 1927 г.р., Кага). Информант из села Кага Мария Кузьмовна Киселева вспоминает: «В 1921-ом году года был мор, умирал народ. Кидали у общую яму, 10-17 человек в день умирало, не успевали хоронить. Служить стали в церкви. Батюшка сказал: «*Делайтя* обещание *впредь* поминать». Сделали обещание поминать всех умерших у общей могиле. С тех пор и Обещанный праздник. В Авзяне была я, там яма длинная, холмик, заметно, что могила. А у нас квадрат» (Киселева М.К., 1923 г. р., Кага). Урожденная Верхнего Авзяна Александра Андреевна Калашникова отмечает: «Обещанный день у нас — Девятая пятница. Раньше часовенка была на горе. Раньше в этот день на Табынскую ходили обещать. Моя бабушка 25 раз ходила обещать, потому что дети умерли молодые. Вот ради детей 25 раз ходила обещать» (Калашникова А.А., 1910 г. р., В. Авзян).

В архивных документах есть упоминание о прохождении крестных ходов в селах региона, совершаемых с великим благоговением при большом стечении народа. В деле «Рапорты благочинных о состоянии причтов, церковноприходских попечительств, больниц и благоделен в округах Оренбургской епархии за 1888 и первое полугодие 1889 г.» отмечено: «Крестные ходы совершаются в Верхнеавязнопетровском приходе на источник в Девятую пятницу после Пасхи... В Кагинском приходе совершается крестный ход 8 августа, а в Узьянском заводе 29 августа; в Белорецком же и Тирлянском заводах крестные ходы совершаются по всем улицам селений в День Вознесения Господня. С какого времени и по чьему разрешению совершаются означенные крестные ходы в этих приходах, сведений об этом не имеется... Усердие прихожан к крестным ходам постепенно увеличивается»¹².

С 30-х гг. XX в., когда большинство церквей в районе было разрушено, затем передано под дома культуры и отдыха, крестный ход в обещанные дни в нашем регионе не проходил. Однако и в эти тяжелые годы население свято помнило об обете, данном предками в страшные годы мора. На сегодняшний день церкви сохранились в селах Верхний Авзян и Кага, где в связи с возрождением национально-культурных ценностей идет их реконструкция. Здесь проходят службы на Пасху, Рождество, Крещение, крестные ходы, а также сами обряды крещения, венчания. Вот уже многие годы жители Каги ждут окончания строительных работ в Никольской церкви, по-прежнему нет своего батюшки, однако традиции родного села они свято чтят: наблюдения последних лет показывают, что в Каге помнят о данном обете. Потому каждый год 21 августа жители идут крестным ходом из церкви к святому источнику Сажилка, где проходит служба, освящение воды, омовение ею присутствующих, а также обязательным в этот день является посещение кладбища. «Обещанный день *празднуют* только у Каге. Он *бывает* 21 августа. Тогда была холера у нас. *Уся* деревня *почти* вымерла. И вот собрались женщины у Сажилки и стали молиться, дали обет.

И вот теперь *этот* праздник *все* празднують. В *этот* день *все* кагинские, *иде* бы ни были, *все съезжаются*. На кладбище народу, машин — тьма» (Кудряшова В.М., 1925 г. р., Кага).

Таким образом, на протяжении всей истории горнозаводских селений жителями изучаемого региона отмечаются узколокальные обетные дни (Обещанный день в Каге), которые зафиксировали особо значимые моменты истории из жизни сел и устойчиво вписались в календарные ритмы. В русских селениях Башкирии обетные праздники не совпадают с престольными, а официальные торжества храмовых праздников (крестный ход, встреча иконы и шествие с ней) проходят не в престол, а в день обета.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 2005. С. 608. (Серия «Народы и культуры»)
2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 18.
3. Русские. С. 608.
4. Вероятно, что информант называет дату, ориентируясь на старый стиль.
5. В полевых текстах сохранены особенности устной речи информантов. Такие слова выделены курсивом.
6. Городской архив Магнитогорска Челябинской области. Ф. 463. Оп. 1. Д. 18. Отд. 23. Л. 196.
7. Относительно происхождения названия слова существуют два расхожих мнения. Согласно первому, Сажелка — происходит от слова «саженец», поскольку на этом месте жители села сажали деревья. Согласно второму, СажИлка обозначает «святая жила», здесь круглый год из-под земли бьет чистая вода, которая, по словам местных жителей, никогда не замерзает.
8. Замост, Центр, Устье-Кага, Елань — отдельные части, микрорайоны села Кага Белорецкого района.
9. Татаринов Д.И. Воспоминания // Башкирский край. Уфа, 1992. Вып. 2. С. 12.
10. Там же.
11. Там же.
12. Государственный архив Оренбургской области. Ф. 173. Оп. 3. Д. 4682. Л. 200 об.

PROMISE DAY IN KAGA VILLAGE OF BELORETSKII REGION, BASHKORTOSTAN (on materials of field researches)

I.V. Loseeva

The author considers the promise day in Kaga village of Beloretskii region of Bashkortostan on the basis of field researches, published written sources and archival documents. The subject is viewed in a system of particular local holidays, developed in the given region during two millennia. This holiday has fixed crucial moments in a village history; besides it has strongly come to be the part of calendar rhythms and it is celebrated actively by local residents at present.

© 2009

С.А. Моисеева

ДИНАМИКА ПОВЕДЕНИЯ МОЛОДЕЖИ В ВЕСЕННЕМ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ РУССКИХ БАШКОРТОСТАНА*

Молодежь в предбрачный период находилась в особом — переходном состоянии, полный цикл которого, как отмечает Т.А. Бернштам, она проживала в течение календарного года и воспроизводила ежегодно до вступления в брак. Распределение и особенности молодежных сборищ и гуляний было обусловлено делением традиционного народного календаря на два периода: весенне-летний и осенне-зимний.

Объектом нашего интереса стали весенние развлечения, посредством которых молодежь обретала статус брачного возраста.

Так в ранневесенний период для девушек 16-19 лет значимы были выходы с пением на улицу без участия парней. «Как тепло стает: юбки с уборками, запоны, кохты расшитые, ленды и идем по главной улице до базару и обратно, а все смотрят на нас» (Калашникова А.А., 1910 г.р., В. Авзян)¹. В 30-е гг. XX в. такие «хождения» девушек в Верхнем и Нижнем Авзяне сопровождалась песней-игрой «Репей». Причем, О.И. Беляева (1913 г.р.) отмечает, что песня эта ««девичья» — ее пели только девки», что могло символизировать непокорность девичьей души в данный возрастной период. Другие воспоминания позволяют предположить, что игровая песня «Репей» в середине XX в. являлась заключительным весенним церемониальным шествием, маркирующим окончательный переход девушек 16-19 лет в старшую возрастную группу совершеннолетних, готовых к браку. Поскольку эти шествия выполнялись «парами» в смешанном коллективе и проходили от кладбища до реки, то есть начало шествия организовывалось вблизи сакрального места села — кладбища, что могло символизировать начало годового цикла девичьего совершеннолетия, и заканчивались, как правило, у реки. В.Г. Балушок отмечал, что в древнюю эпоху у славян «в ходе брачных ритуалов совершались обрядовые действия у реки, она служила символическим рубежом перехода молодых людей в другой статус, в частности, перехода из добрачного состояния в брачное»². Закреплялось это ритуальное шествие поцелуем.

Ранневесенние церемониальные шествия девушек по центральным улицам села являлись своего рода смотром «новых девичьих кадров». Посредством этих шествий 16-19-летние девушки старались показать себя и добиться расположения парней, «чтоб парни липли, как репей».

Зафиксированная экспедициями конца 90-х гг. XX в. информация в селах Нижний Авзян, Верхний Авзян, Узян отмечает обычай смотра и выбора невест родителями для своих сыновей во время празднования Красной горки. «Кашчели были на Пасху усю неделю до Красной горки. На кашчели все ходили. ...

* Работа выполнена при поддержке гранта 13.11.47 «Этнолокальное изучение культурно-исторического наследия южноуральского региона (архаика и современность)».

Пришли туды на кашели. Вот одна девушка....А жарко, Пасха поздняя была, вот так как щас жарко. Вот она пришла у пуховой шале. А я стою да говорю: «юспыди, щё ж она ещё тулуп не одела?» А мне их девки-та, лоуиновские, говорят: «Дык тута её мать и отец, и вон эти Платоновы-то невесту вубирають». «А вот щас улядять, вот Максимова у его была ухажерка, у щём она подвязана. Энта у полушалощке, а ета у пуховой шале — Настька Армизонова». Во! А их толька ущераь приехали с Баймаку, привезли ей шаль пуховую. А нонче она подвязала... Ну, и вот выбрыл. Ему-то её не надо, ему-то надо, он знакомилси с Максимовой с Анюшкой, а они выбрыли у пуховой шале и узяли. Вот ета на Красную горку на кашелях-та невест себе и приулядывали»³.

Таким образом, если смотры «новых девичьих кадров» в ранневесенний период происходили посредством церемониальных шествий по центральным улицам, цель которых — продемонстрировать свободных девушек парням, то средневесенние смотры — это «стояние» девушек вблизи сакральных мест села — у кладбища, на возвышенностях, на концах деревни. В данном случае выбор делали не парни, а их родители.

Информация о хождении в этот день молодежи на кладбище, на гору и слушание девушками земли, зафиксированная в 1999 г. в Каге, указывает, на наш взгляд, на остатки архаического ритуала, посредством которого девушки брачного возраста обращались за поддержкой к плодотворной силе предков. Гора в народной традиции — один из основных элементов переправы в «вечный мир». «Я все себе смерти прошу. Я бы сходила за смертью на гору» (С.Л. Сальникова, 1918 г.р., Н. Авзян). А. Терещенко отмечал, что «у всех народов были священные горы, горки и крутицы. Там стояли истуканы, горели огни для жертвоприношений и совершались разные священные обряды и моления»⁴. Поэтому, думается, не случайным был выбор горок и возвышенностей для девичьих хороводов и гуляний. В Нижнем Авзяне нами зафиксирован ритуал «прощания с горушкой», который символизировал прощание со светом. «Поляшка у нас тут есть. Мы молоды всеуда туды ходили. Вот я у прошлом уде лезла на её, прощаться хотела, говорю: «Поляшешка, прощай. Я больше не приду на тебе. Ты нас всеуда примала, прощай». А мама вот моя ходила перед смертью тоже прощаться. говорит: «Я нонче помирать буду». Потом говорит: «Я пошла с белым светом прощаться. Спасибо, матушка красно солнышко, погрело ты мене. Спасибо тебе, батюшко месяц, посвятил ты мне до гроба жизни. Спасибо, белый свет пожила я до гроба жизни, прощай. Выйдеть на улицу, поклонится на щетыре стороны. говорит: «Прощай, белый свет. Прощай, ветерошек. Прощай лесощек»»⁵. Итак, судьба женщины была неразрывно связана с «судьбой горы». С горы начинался матримониальный цикл женщины, на горе заканчивалась ее ритуальная жизнь. Все это свидетельствует о том, что гора в региональной традиции до середины XX в. являлась сакральным местом. Именно поэтому на Красную горку молодые девушки собирались на горах или возвышенностях. «Красную горку справляли, бывало, у кого были моложайки — девки на выдаенье. Землю на Красную горку слушать ходили, вот на гору подымутся, что у городка [кладбище], с умершими говорили. Кто поидеть поплащеть, кто помолится, кто покланется, кто ще»⁶. Таким образом, хождение девушек в предбрачный период во время празднования Красной горки на кладбище и возвышен-

ности символизировало наступление самого сакрального периода ее социального взросления и маркировало непосредственную ее близость к миру «чужих», «потусторонних» сил.

Значимым фрагментом весенне-календарной обрядности являются ритуалы и магические действия, исполняемые девушками с целью ускорения приближения замужества. «В пятницу на Пасху, если на дощу мужики не глядят. Девка должна взять белаю сорошку, курино яйцо в леваю руку и бежать в баню купаться. Раздаться, войди в воду, нырни три раза, скажи потайное слово без передыху: «Христосе воскресе, а ко мне женихи». Кинь яйцо в воду, беги не оглядываясь. Одевайся, говори второй раз: «Христосе воскресе, а ко мне женихи». Сорошку завяжи узлом три раза. Опять: «Христосе воскресе, а ко мне женихи». Сорошку должна выстирать мать, развязать по узлу и говорить: «Христосе воскресе, а в наш дом женихи». Три дня сорошка должна сохнуть в доме, а потом спрятать. Долго ждать не придется» (Аверьянова Е.П., 1918 г.р., Кага).

Особой формой социализации молодежи, по замечанию Т.А. Агапкиной, были хороводные игры, имеющие структуру переходного обряда. В региональной традиции в период от Красной горки до Троицы были известны девичьи хороводы с весьма скромным участием парней. В таких хороводах исполнялись песни «Уж мы сеяли ленок», «А мы просо сеяли». Песни эти в контексте весенних хороводов вспоминаются единичными информантами, рожденными до 1915 года. К середине XX в. текст песни «А мы просо сеяли» стал составлять контаминированный вариант с текстом «Бояре» и исполняться на свадебном пире, хотя характер исполнения (с притопыванием и приплясыванием) оставался прежним. В этом же ряду чисто девичьих хороводов разыгрывалась песня «В темном лесе».

Все эти песни объединяет общий мотив сеяния и роста льна, конопля, проса. В растительной символике эти культуры олицетворяют волосы/косу — саму девушку. Т.А. Бернштам указывала на то, что «поскольку на реальном и мифологическом уровнях сеяние — функция мужская, постольку девичье сеяние — особый ритуально-символический акт перехода в группу совершеннолетних, начало обучения и испытаний; групповое обучение — условие успеха переходной науки, долженствующей привести к нормальному, по традиционным меркам, статусу невесты и браку»⁷.

Сближение половозрастных групп парней и девушек происходило посредством игр, в ранне-весенний период носящих «постный» характер, то есть без поцелуев: «Ручеёк», «Третий лишний», «Кондалы», «Роща». «Как тепло стает, мы все в хоровод ходили, вот туды на поляшку. Тода иурали: Мы ходили зеленую, / Мы ходили молодую, / Рощ зеленую, / Яблоню садовую.

(А сами собираем шшепошки): / Рощ зеленая, / Она эдакая, всё вот эдакая.

И шшепошки-та эти кидали вверх, и они летять как птички. И опять нашиваем собирать и опять кидать. Это вот у нас иура была самая. Песню пели, не вот что какая ворожба, просто иура. Это вот девшата иурали. Усе ходим, ходим по крууу, собираем шшепошки, круу-та большушший: налеплются друу за дружкой, за руку держимся и шшепошки собираем, и ребята с нами. А ребята еще наберут ды большушших улыбов. Мы-то у крууу полем, а ребята дли крууу. Толька держись. Тоже песню поют ды смеются»⁸. Акциональный ряд представ-

ленной игры «Роща» позволяет ее вписать в единое семантическое поле весенне-летних игр имитативно-подражательного характера с символикой выращивания «рощи». По замечанию И.А. Морозова, термин «роща» существовал в качестве возрастной характеристики, и в данном контексте мог символизировать девичью славу и честь⁹.

Пика своего совершеннолетия девушка достигала во время троицких гуляний. Не случайно семантика семицко-троицкого цикла связана с брачно-эротической темой. Т.А. Агапкина отмечала: «Фольклорная эротика троицко-купальского цикла вписывается в широкий календарный контекст поздневесеннего времени и формирует одну из мифопоэтических доминант троицко-купальского цикла — матримониально-эротическую»¹⁰. Брачно-эротическая тема в фольклоре и ритуалах троицкого цикла нашла свое отражение прежде всего в мотиве «завивания» и «развивания». Практически во всех селах Белорецкого района до середины XX в. бытовала традиция завивания венков в субботу перед Троицей или в первый день Троицы для умерших родственников, после Троицы — во вторник, в регионе известный как «девичья сипенька», девушки обязательно должны были развить эти венки. Локальным проявлением традиции завивания венков для умерших родственников, на наш взгляд, является использование для таких венков крапивы. «В венок цветы вплетают...да крапиву. Видела один раз венок с крапивой на кладбище»¹¹. На эротическую семантику крапивы указывает в своей работе Т.А. Агапкина¹². Возможно, вплетание в кладбищенский венок крапивы являлось средством любовной магии. Когда девушка, достигшая брачного возраста, обращалась к покровителям своего рода, к предкам (умершим родственникам) с тем, чтобы они ей оказали магическую помощь в развитии любовных отношений и заключении брака. Средством любовной магии может расцениваться и традиция, распространенная главным образом в п. Ломовка, завивания девушками «косняков», длинных полос из травы, которые использовались здесь как обереги. «Пляли косняки мы из подорожника, вот как прямо косу девки себе плетут, так мы и косняки пляли, а потом домой принесешь и вот так у косяка-то на окошке и повесишь» (Зарубина Е. А., 1929 г.р.). Таким образом, на наш взгляд, Т.А. Бернштам правомерно семицко-троицкий ритуал завивания и развивания венков ставит в единый семантический ряд со свадебным ритуалом заплетание и расплетание невестинной косы, отмечая, что «завивание говорило о замкнутости девичьей группы, ее девственности, а развивание символизировало готовность к любовным отношениям»¹³.

Мотив «завивания» и «развивания» отразился в тексте песни «Капустонька», известный в с. Узян. Т.А. Бернштам, анализируя игровой фольклор с точки зрения растительной символики, капусту относит к подгруппе огородных растений, которые «в противоположность садовым символизируют естественное для данного возраста, но не безопасное для девушки состояние любовной страсти, склоняющее ее к своеволию, свободному поведению»¹⁴. Поэтому песня «Капустонька» хорошо вписывается в данный семантический код (как на вербальном, так и на акциональном уровнях), символизирующий готовность девушки к браку. «....Вешёр на капустынку дождик шёл, / Вешёр на виловую сильной шёл, (а потом завивают круу цельнай людей-то и завиваются, а по-

том...). /Развивайси, капустанышка, / (тут уж пляшут, топошут ногами) / Развивайси, виловая моя. / Ишо как тибе ни витися, / Как виловой ни ломитися. (Тут уж часто надо) / Вещёр на капустунышку дождик шёл, / Вещёр на виловую сильнай шёл»¹⁵.

Традиционны в первый день Троицы в регионе были хождения девушек по улицам села с наряженной яркими лентами веткой березы. «На Троицу матку наряжали, это ветку березовую. Матка должна быть самая лохматая. Наряжали ее всякими тряпощками, лендошками. Ходили одни девки. Матку по перемене девки несли» (Илисева А.Г., 1915 г.р., В. Авзян). Самобытность региональной традиции этих хождений проявилась прежде всего на вербальном уровне. Во-первых, ветку березы — центральную участницу ритуала — в отдельных селах региона называли словом «матка», семантическое ядро которого заключается в идее зрелости и основательности: «матка как источник чему-либо, место рожденья, происхожденья, корень, основа рода, прародительница»¹⁶. Во-вторых, по воспоминаниям отдельных информантов, такие хождения сопровождались песней «Молодка, молодка, молоденькая.../ Не с кем мне молодке ночку ночевать»¹⁷, в середине XX в. активно бытовавшей в структуре свадебного обряда. Финал песни связан с переходом — переправой через реку. В свою очередь хождения с «маткой» заканчивались также у реки актом потопления ветки, вероятно, носившем древнейшие архаические корни, связанные с представлениями о культе предков, о жертвоприношении богам (предкам). В таких хождениях, по замечаниям информантов, принимали участие девушки, которые готовились в этом сезоне выйти замуж, то есть девушки брачного возраста. Не случайно ветку березы украшали яркими девичьими лентами. Эротическая тема в ритуале, на наш взгляд, может проявляться в семантической близости слова «матка», обозначающего с одной стороны березовую ветку — главный атрибут ритуала, а с другой — «женскую утробу, череву, ту часть, в которой вынашивается детеныш»¹⁸.

Эротический мотив прочитывается и в троицких хороводных играх, зафиксированных нами уже как «воспоминание о традиции» от самых пожилых информантов региона. Многие такие игры к середине XX в. стали составлять игровой комплекс «Венчик», разыгрываемый на свадебной вечерке у невесты. Среди таких игр в Нижнем и Верхнем Авзяне были распространены «Заиньки»¹⁹; в Узяне — «Чижик»²⁰; в Каге — «Стелила постелюшку, перину пухову»²¹. Практически во всех селах активно бытовал текст песни «Венчик»²². В ходе разыгрывания этих игр происходил выбор пары и символическое закрепление этой пары поцелуем.

Обратим внимание на бытовавший до 60-х гг. XX в. в селе Узян текст плясовой песни «Чижик». Учеными этот текст рассматривается в контексте игр с переработанными архаическими мотивами, связанными с инициационно-посвятельными церемониями и обрядами²³. Региональный текст, как и везде, начинается с мотива «кутежа» чижики — воробушка — молодца, что собственно являлось важной чертой поведения неженатых парней. Немаловажно, что региональный текст сохранил и мотив «варения пива/вина»: ...ядин сын у отца, / Зовут Ванюшкаю Пивоварушкаю. / Пивовар вино варила, / Зелено вино курила»²⁴. Пиво (вино) исследователями фольклора трактуется как ритуальный на-

питок, а «варение пива» — как один из самых устойчивых брачных мотивов²⁵. По мысли И. А. Морозова, мотив «хмеля», «парня-гуляки и кутилы» есть переработка архаического мотива посвящаемого, находящегося в наркотическом трансе, то есть в состоянии временной обрядовой смерти²⁶. В анализируемых ученым текстах о молодце-гуляке встречается мотив «на ученье», «на мученье», трактуемый И. А. Морозовым как трансформированная замена мотива «изоляции в лесной избушке», где собственно и происходили инициационно-посвятельные церемонии. В нашем же тексте сохраняется архаический мотив «изоляции в гремучих лесах»: Ох, вы, дети, вы, отцы, / Вы, хулиганы-молодцы. / Где вы жили, во полях, / Во уремущих лесах²⁷.

Фрагментарно текст сохранил мотив «больной головы» — выпил рюмку, выпил две, / Зашумело в голове²⁸, — который И. А. Морозовым связывается с мотивом «алкогольного транса и похмелья». В нашем тексте зафиксирован и архаический мотив «сеяния мака». Волосы и головной убор невесты нередко связывается с маком. «Расчесывание волос, сопровождающееся потерей красоты, уподобляется посеву..., невеста и молодая при окручивании сеет свою красоту»²⁹. Таким образом, символику «сеяния мака» можно соотнести с символикой выращивания «девичьей красоты», подготовки к предстоящему браку/свадьбе, но пока «мак зеленый — незрелый, молодой» — ему еще расти, соответственно, девушка «зелена — молода» только готовится вступить в пору совершеннолетия, отсюда и мотив «потайного — восьмого возлюбленного» — «самокуд-ривича»³⁰. Итак, в нашем тексте привлекает внимание концовка с упоминанием кудрей молодца — «мотива, столь характерного для свадебных величаний»³¹. Поэтому не случайно песня «Чижик» в середине XX в. стала исполняться на предсвадебной вечерке.

Наиболее распространенной хороводной игрой в середине XX в. в регионе с явной эротической символикой была песня-игра «Репей». «На Троицу венки завивали. Сэпью идешь, бывало, на пару, одна пара за другой. Мноуо шло ребят и девок. С моуильника до Авзяна шли и пели «Репей». Вот сцепются девка и парень парой, дальше пара, и так мноуо пар друу за дружкой. И вот последняя пара под руки идёт как по рушейку и наперед встает, потом опять друуая пара под руки. Вот так и идём, передвигаемси, народу мноуо и поём: Как по улице репей стелется, расстилается.... / Как по етому репью / Я каталася, валялася. / Мой зитярь, мой репей, / Мой зитярь молодой. / Повалялася по репью, / Прилепился мой репей, / Прилепился мой репей / К девушке молодой. / Мой зитярь, мой репей, / Мой зитярь молодой.

(Эта песня длинная, тут только начало. Бывало, до конца её допоешь, снова начинаешь. Он большой, «Репей» етот. Это старинная песня, от старых людей взялось. Вроде бы дальше такие слова были): Подошёл милый друг, / Обнимал и целовал, / Мой зитярь, мой репей, / Мой зитярь молодой»³².

Эротическая символика, на наш взгляд, прочитывается в мотиве «катания/валяния по репью», который тесно связан с мотивом «кувыркания» подтверждением чего может служить воспоминание Погодиной П.М., 1910 г.р., урожд. Бабаевского р-на, Вологодской области, пересказанное И.А. Морозовым: «Когда ей было еще около десяти-двенадцати лет, отец однажды при всей родне, собравшейся на праздник у них в избе, в самый разгар веселья предло-

жил ей «кувырнуться клиночкой», на что она с готовностью согласилась... Тогда отец ... взял ее одной рукой за щиколотки и приподнял ногами почти к потолку — «а тогда без трусов-то ходили». Вся в слезах под общий хохот она убежала на повесть и сидела там до позднего вечера, пока гости не разошлись»³³. В связи с этим исследователь делает вывод, с которым мы полностью согласны: «Судя по этому рассказу, кувыркание могло быть элементом розыгрыша, подшучивания и включало в себя окрашенные эротически элементы испытания на искушенность»³⁴. Следует обратить внимание и на указанную исследователем близость мотивов «кувыркания/перекидывания» с «окрутничеством» — переменной облика, а для девушки и парня — социального статуса. В современном языке «окрутить парня» — женить его на себе.

Особое внимание обратим на место сбора молодежи обоих полов в момент наступления пика совершеннолетия, то есть, переживавшей состояние переходности из добрачного возраста в брачный. Это лес. В.Я. Пропп на материале сказок определил, что именно в лесу находился лагерь возрастной инициации. В.Г. Балушок отмечал: «В лесном лагере иницируемые переживали ритуальную смерть, что являлось главной чертой лиминальной фазы инициации»³⁵. Таким образом, закрепление статуса брачного возраста за девушкой в троичном цикле происходило в регионе в начале XX в. на открытом пространстве в лесу посредством разыгрывания в хороводе поцелуйных песен, в основе которых лежали архаические мотивы инициационно-посвятительного характера, безусловно, к середине XX в. сохранившиеся в трансформированном виде.

В целом, на протяжении весны происходило постепенное вовлечение в девичий хоровод парней, нарастание активной роли которых маркировалось правом выбора пары и позволением поцелуя в конце песни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Здесь и далее цитаты из фондов архива лаборатории народной культуры МаГУ. Орфография в цитатах представлена в соответствии с диалектным произношением.
2. Балушок В. Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 93.
3. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры МаГУ. Магнитогорск, 2003. С. 143-144.
4. Терещенко А. Быт русского народа. Забавы. Игры. Хороводы. М., 1999. Ч. IV, V. 225 с.
5. Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры МаГУ. Магнитогорск, 2008. С. 108.
6. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 140.
7. Бернштам Т. А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 242.
8. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 155.
9. Морозов И. А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы/женитьбы». М., 1998. С. 31, 45.

10. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 514.
11. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 188.
12. *Агапкина.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря... С. 514.
13. *Бернштам.* Совершеннолетие девушки ... С. 244.
14. Там же. С. 238.
15. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 227.
16. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1-4: М., 1989. Т. I. С. 306.
17. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета. — Магнитогорск, 2000. С. 90.
18. *Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка ... С. 307.
19. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 251.
20. Там же. С. 247.
21. Там же. С. 252.
22. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии... С. 6.
23. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 183.
24. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 248.
25. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 41
26. Там же. С. 241.
27. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 247.
28. Там же. С. 247.
29. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 307.
30. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 248.
31. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 89.
32. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 175.
33. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 120.
34. Там же. С. 120.
35. *Балушок В. Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации... С. 93.

DYNAMICS OF YOUTH BEHAVIOUR IN SPRING CALENDAR-CEREMONIAL FOLKLORE AT RUSSIANS IN BASHKORTOSTAN

S.A. Moiseeva

The author has made an attempt to do analysis on socialization stages at youth in a context of a spring national calendar. The material for work is folklore-ethnographic records fixed during expeditions of MaSu national culture laboratory from 1993 till 2007 in Russian villages of Beloretsky area (Bashkortostan). The ascertainment of material occurred in a situation of "recollecting" about a tradition widely spread in the villages during the first half XX century. The article marks some leading motives of spring calendar-ceremonial folklore and reveals functionally significant elements of spring youth entertainments within the ethnic-local zone.

© 2009

Т.Н. Золотова

ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛЕНДАРНЫЙ ПРАЗДНИК В КУЛЬТУРЕ РОССИИ XX — НАЧАЛА XXI ВВ.*

Праздничная культура играет большую роль в формировании мировоззрения человека, воспитании и удовлетворении его эстетических и этических потребностей, в релаксации и восстановлении жизненных сил индивидуума, необходимых ему для дальнейшего существования. Праздник, возникший в глубочайшей древности как одна из «важнейших форм человеческой культуры» (В.В. Бахтин), в настоящее время продолжает выполнять многообразные функции: коммуникативную, регулятивную, эмоционально-психологическую, идеологическую, нравственно-воспитательную, компенсаторную.

Праздник — сложная социокультурная система, охватывающая различные стороны духовной жизни общества и состоящая из множества структурных элементов, связанных между собой и изменяющихся во времени и пространстве. Цель нашего исследования — выявить роль традиционного календарного праздника в культуре России XX — начала XXI вв., для чего необходимо определить его место в праздничной классификации и проанализировать процессы его функционирования и трансформации на протяжении вековой истории.

Исследование базируется на этнографических и этносоциологических материалах, собранных автором в ходе этнографических экспедиций Омского государственного университета, Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН и Сибирского филиала Российского института культурологии в 1984–1987, 1994, 2000–2008 гг. в ряде районов Омской, Курганской, Тюменской областей и Алтайского края.

Работы проводились среди русского, украинского и белорусского населения. В качестве источника привлекались также архивные материалы и данные средств массовой информации, в частности — местной и центральной периодической печати, радио и телевидения.

Изучению праздничного календаря России посвятили свои работы многие ученые: философы, социологи, этнографы, культурологи, фольклористы, психологи, искусствоведы, педагоги. Среди работ, относящихся к изучению различных аспектов русских традиционных праздников, наиболее интересными представляются труды этнографов и фольклористов: Д.К. Зеленина, В.И. Чичерова, В.Я. Проппа, С.А. Токарева, Н.И. Толстого, В.К. Соколовой, К.В. Чистова, А.К. Байбурина, Л.Н. Виноградовой, М.М. Громыко, Т.А. Бернштам и многих других. Историография проблемы праздничной культуры была подробно рассмотрена нами ранее¹.

Многие исследователи праздничной культуры пытались предложить свои классификации праздника. Еще в XIX в. известный собиратель и исследователь

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 08-01-00402а «Праздники и обряды календарного цикла восточнославянского населения Западной Сибири: структурно-функциональная характеристика и этнокультурные процессы (конец XIX — начало XXI вв.)».

русских обрядов И.М. Снегирев разделял праздники по месту их проведения на сельские и городские, по подвижности в календаре — на имеющие точную дату и не имеющие таковой, по происхождению — на отечественные и заимствованные². Двухлинейная классификация праздников была предложена И.О. Мизовым, у которого одна линия основывалась на сферах общественной жизни (политические, культурные, бытовые, религиозные праздники), а другая — шла от личности и общественных групп (личные, семейные, племенные, народно-национальные, классово-партийные, международные)³. В середине 1970-х гг. была представлена классификация на принципах общественной значимости и масштабности события, которая включала в себя три группы праздников: всеобщие, локальные и личностные⁴.

Наиболее распространенной среди ученых-этнографов оказалась система деления праздников и обрядов на семейные, календарные, общегражданские и профессиональные, предложенная С.А. Токаревым⁵. Календарные обряды, тесно связанные с календарными праздниками, классифицировались учеными по функциональному (Е.Г. Кагаров), структурно-историческому (С.А. Токарев) и функционально-временному (В.К. Соколова, Р.Ш. Джарылгасинова) принципам⁶.

В конце 1980 — начале 1990-х гг. в отечественной науке наиболее распространенными оказались две классификации праздников. Первая классификация основывалась на личностной причастности гражданина страны к празднику и делилась на три основных группы: 1) общественно-гражданские (общественно-политические), включавшие в себя революционные (Октябрьской революции), общероссийские (День Конституции, День Победы, День защитников Отечества), международные (1 Мая, 8 Марта, День защиты детей и др.), производственно-трудовые и профессиональные (Праздник урожая, День рыбака, День учителя и т.д.), календарные (Новый год, встреча весны и др.) и тематические (праздник города, улицы, семьи) праздники; 2) лично-гражданские; и 3) лично-семейные (семейно-бытовые)⁷.

Сторонники другой классификации исключили из поля зрения личность как субъект праздничной культуры и акцентировали внимание только на общественных праздниках, которые они разделили также на три группы — общегосударственные (1 Мая, 7 Ноября, 9 Мая, 8 Марта, 23 февраля), трудовые (праздники рабочих профессий, трудовых коллективов, лично-трудовые и фольклорные праздники труда, посвященные народным ремеслам) и зрелищно-досуговые (праздники “малых отечеств”, календарные и религиозные)⁸. Как видим, обе классификации обладали определенными недостатками: в первой выпали религиозные праздники, во второй — религиозные праздники были необоснованно отнесены к зрелищно-досуговым формам, а лично-семейные праздники вообще оказались «за бортом» классификационной модели.

На рубеже столетий к проблемам классификации праздников подключились социологи. Так, Г.Г. Карпова предложила классифицировать праздники по сферам деятельности человека (политической, экономической, религиозной, культурной, бытовой), по диапазону праздника (охват территории и объем включенной в праздник массы людей) и по демографическим признакам, прежде всего, половозрастным⁹.

Современные культурологи говорят о необходимости классификации по наиболее общим, существенным признакам праздников. О.Л. Орлов считает, что «теоретическая типологизация предполагает построение концептуальной модели, понимание объекта как системы со специфическими структурными уровнями организации и системообразующими факторами»¹⁰.

Сложности классификации праздника обусловлены сложностью его структурной организации как социокультурного феномена. Мы попытались систематизировать имеющиеся у нас материалы и предлагаем свой вариант классификации, объединяющий все события российского празднично-обрядового календаря. Критериями видового выделения праздников послужили их целевая направленность и типы социальных общностей, отмечающих эти праздники (граждане государства, представители отдельной конфессии, этнические общества, трудовые коллективы, жители определенного населенного пункта, члены различных общественных объединений, семья и т.д.). Итак, все праздники современного календаря России можно разделить на следующие виды праздников.

1. Общественно-гражданские праздники: Международный женский день, Праздник весны и труда, День принятия Декларации о суверенитете РФ, День народного единения, День согласия и примирения, День конституции РФ, дни воинской славы России, в том числе День Победы.

2. Церковные праздники различных конфессий, или религиозные: православные (Рождество, Пасха и др.), мусульманские (Курбан-байрам и др.), католические, протестантские, буддийские и т.д.

3. Народные (традиционные) календарные праздники различных этносов России, являющиеся синтезом язычества, национальных религий и современных традиций празднования: Святки, Масленица, Сабантуй, Навруз, День благодарения, Ханука и т.д. Особой формой празднования и отдельной подгруппой в группе календарных праздников можно выделить фольклорные фестивали (фестивали национальных культур, праздники ремесел и т.д.), которые бывают приурочены к датам традиционных народных праздников.

4. Производственно-трудовые, профессиональные, корпоративные праздники: День учителя, День медицинского работника, День строителя, праздники трудовых коллективов, дни посвящения в профессию и т.д.

5. Праздники (годовщины, юбилеи) отдельных населенных пунктов: День города, День села.

6. Культурно-гуманитарные праздники и юбилейные торжества: День славянской письменности и культуры, Международный день музеев, День знаний, День матери, 1000-летие принятия христианства на Руси и др.

7. Спортивные праздники и мероприятия: олимпиады, чемпионаты, универсиады и т.д.

8. Рекламные праздники: открытие новых супермаркетов, центров сотовой связи и т.д.

9. Лично-семейные праздники и торжественные обряды: дни рождения, юбилеи, свадьбы, именная церемония и т.д.

Границы между отдельными видами праздников достаточно прозрачны, поскольку меняются сами социумы, изменяются условия их существования и

факторы, оказывающие влияние на функционирование имеющихся и создание новых праздников. Группы праздников связаны между собой, и в сознании людей они могут объединяться. Так, религиозные праздники зачастую представляются их субъектами как народные этнические, поскольку в течение долгого времени церковь адаптировала языческие культы, и календарно-обрядовые циклы различных этносов явились синтезированными типами праздников, включающими религиозные догматы в качестве идеологического обоснования проводимого действия. Так, православные религиозные праздники Рождество, Пасха, Троица, Покров и некоторые другие можно рассматривать и в группе русских народных календарных праздников, так как они входят составными частями в зимний, весенний, летний, осенний традиционные календарно-обрядовые циклы. Но полностью идентифицировать религиозные и этнические праздники нельзя.

Народные календарные праздники восточнославянского населения России в течение XX в. прошли сложный путь эволюционных и трансформационных изменений. Процесс трансформации традиционных праздников, начавшийся с середины XIX в. и обусловленный развитием новых социально-экономических отношений, усилением влияния городских форм культуры и интенсификацией этнокультурных контактов, продолжался и в начале XX в. Изменялась функциональная направленность праздничных циклов: уменьшалась роль магической подструктуры обрядов, а на первый план выходили демонстративно-символические и развлекательно-игровые компоненты праздников. Менялся гендерный аспект праздничной культуры: в общественных праздниках увеличивалась роль подростково-молодежных групп. После победы Октябрьской революции старые календарные праздники продолжали сохранять свои позиции. Так, в выпущенном Госиздатом РСФСР календаре на 1928 г. наряду с вновь учрежденными революционными праздниками — 21 января (День памяти В.И.Ленина), 18 марта (День Парижской Коммуны), 1 Мая (День международной солидарности трудящихся), 7 Ноября (годовщина Великой Октябрьской социалистической революции), выделялись и православные праздники: 15-16 апреля (Пасха), 24 мая (Вознесение), 4 июня (Духов день), 6 августа (Преображение), 15 августа (Успение), 25-26 декабря (Рождество). Дни, приходившиеся на религиозные праздники, как и революционные считались выходными¹¹.

В середине 1930-х гг. в результате принятого курса на индустриализацию, коллективизацию и культурную революцию и обострения антирелигиозной пропаганды традиционный праздничный календарь подвергся значительному изменению. Опрошенные нами старейшие жители деревень и городов Западной Сибири вспоминали, как разрушались храмы, как представители советской власти запрещали христосоваться, устраивать крестные ходы, красить яйца и даже кататься на Масленицу на лошадях. Ослушавшихся разбирали на пионерских, комсомольских, партийных собраниях, исключали из рядов этих организаций, выгоняли из школы, накладывали штрафы¹². За это могли объявить «врагом советской власти», и тогда последствия могли быть еще более тяжелыми. Люди боялись, скрывали факты обрядовых действий, старались совершать жизненно необходимые с их точки зрения ритуалы тайком и только в семейном

кругу. Результатом всех этих действий явилось дальнейшее исчезновение праздников, в которых торжественно-официальная часть (церковное богослужение, молебны, крестные ходы) и религиозно-идеологическое обоснование играли большую роль (Рождество, Пасха, Троица). Исключение составляли отдаленные от городских центров и больших дорог районы. Так, в северных районах Омской области (деревни Еланка, Савиново, Комарово Усть-Ишимского района) подростки 10-12 лет ходили «славить» в Рождество до самой войны. На Пасху украшали пихтами в доме, но ветки уже прибывали не традиционным способом в виде букв «ХВ», а в виде цветка. Пол по-прежнему устилали соломой. В Верхних Уках долгое время сохранялась традиция пасхальных молебнов, когда после освящения зерна устраивалось общедеревенское чаепитие прямо на улицах¹³.

В несколько лучшем положении оказались народные праздники, мало связанные с религиозной идеологией и оторванные от непосредственного трудового процесса, которые еще в конце XIX — начале XX вв. эволюционировали в сторону развлекательно-игровых действ (Святки, Масленица, Иван Купала). На их проведение особенно в отдаленных деревнях представители администрации «закрывали глаза», не видя особенной угрозы действующему режиму. Сохранялись святочные обряды колядования, посева зерна, ряжения, гаданий, ритуальных бесчинств молодежи, масленичные снежные городки, катание с гор, зажигание костров и т.д.¹⁴. Долго сохранялись традиционные формы общения детей и молодежи — вечерки, которые вместе с традиционными песнями, играми и танцами из изб перекочевали в избы-читальни и клубы¹⁵. На Троицу сохранялось завивание девушками венков, а на Ивана Купалу — обливание водой¹⁶.

В середине 1930-х гг. советская власть стала предпринимать попытки использовать традиционные формы народных праздников, наполнив их новым содержанием. В этом отношении интересна организация и проведение Сабантуя в качестве подведения итогов весеннего сева в районах совместного проживания русского и татарского населения в Томской, Омской и Тюменской областях. В Государственном архиве Томской области хранятся документы 1936 г., связанные с проведением Сабантуя в Чановском, Сталинском, Юргинском и других районах Томской области, где Сабантуй называется «праздником побед на фронте социалистического строительства, праздником показа народного творчества и художественной самодеятельности восточных национальностей». Среди документов — программа празднования, включающая торжественную часть (с докладом о достижениях посевной кампании) и спортивные состязания (бег физкультурников, конские скачки, бег в мешках, бег с яйцом, битье горшков, перетягивание каната, татарскую борьбу и т.д.). Здесь же находим характеристики передовиков с указанием предметов премирования (платье, туфли, рубашка, костюм, балык)¹⁷. Подобный опыт оказался удачным, и традиция празднования Сабантуя продержалась до перестроечных времен.

Следующий сильный удар по традиционным праздникам нанесла Великая Отечественная война. В этот период напряжения всех физических и духовных сил было не до празднований. Обряды христославления в Рождество и на Пасху исполняли голодные дети из самых бедных семей, которые таким образом до-

бывали себе пищу — мерзлую картошку, соленый огурец или горбушку хлеба. Молодежные святочные вечерки трансформировались в женские посиделки, на которых разновозрастные вдовы и те, кто могли ими стать, делились своим горем и пытались морально поддержать друг друга.

Послевоенное восстановление разрушенного хозяйства отнимало много времени и сил, и поэтому общественные праздники не проводились, а в семье, особенно в сельской местности, продолжали сохраняться некоторые календарно-обрядовые традиции, связанные с приготовлением обрядовых блюд (рождественской и крещенской кутьи, сырчиков, крашеных яиц, «козулек», «жаворонков», куличей и т.д.), а также с исполнением некоторых жанров традиционного фольклора. На семейно-бытовом уровне сохранялись и традиции «гостевания» во время бывших съезжих праздников, о которых помнили и которым следовали жители деревень во многих местностях вплоть до 1980-х гг.

Интересен факт рекультикации некоторых окказиональных обрядов, обусловленный хозяйственной необходимостью и свидетельствующий о сохранении религиозного сознания даже у представителей местной власти. Во время засухи председатели колхозов через посредников передавали богомольным старушкам просьбу о проведении крестного хода по полям с целью вызова дождя. Таковые проводились иногда и по собственной инициативе населения, а власть, зная об этом, не препятствовала совершению обряда.

В конце 1950-х — начале 1960-х гг. вновь был поставлен вопрос о новых советских праздниках, которые стали рассматриваться не столько как средство антирелигиозной пропаганды, сколько как важный способ воспитания нового человека¹⁸. Изменения в экономике, повышение уровня жизни людей, дальнейшее внедрение принципов коллективизма и интернационализма, процессы урбанизации и стандартизации — все это сказалось на состоянии празднично-обрядовой культуры. Многие традиционные календарные обряды исчезли совсем. Некоторые даты народного календаря сохраняли свое значение в качестве вех хозяйственной жизни с приметами и поговорками, приуроченными к этим дням, и магическими обрядами, способствовавшими, по мнению крестьян, жизненному благополучию. Так, например, в Чистый четверг убирали в доме, метили скот, задабривали домового, пересчитывали деньги, в Егорьев день — садили капусту, в Троицу — заготавливали веники, под купальскую росу раскладывали лечебные травы. На внутрисемейном уровне обязательно сохранялись обычаи, связанные с поминовением предков в Родительскую субботу, Родительский день, на Троицу.

В этот период получили распространение контаминированные типы праздников, зрелищно-досуговые по своей форме и обобщающе-символические по содержанию: Проводы Русской зимы, Праздник русской березки, Праздник урожая и т.д. Народные праздники на общественном уровне продолжили свое существование в качестве «вторичных форм культуры», «фольклоризмов» (по определению К.В. Чистова), основанных на синтезе народной и профессиональной культур¹⁹.

С начала 1990-х гг. наступает новый этап в развитии празднично-обрядовой культуры (а следовательно, — и в существовании народного праздника), обусловленный коренными изменениями в экономической и общественно-поли-

тической жизни России. С образованием на территории бывшего СССР ряда независимых государств повышается уровень этнического самосознания и, как следствие этого, возрастает интерес к традициям своего народа, усиливается активность традиционных конфессий и миссионерских религиозных организаций, увеличивается роль средств массовой информации. На функционирование праздничной культуры стали влиять факторы объективного и субъективного порядка, несколько отличающиеся от тех, что действовали на протяжении советского этапа существования праздника. К объективным относятся экономические факторы, связанные с переходом экономики на рыночные рельсы, процессами модернизации и глобализации²⁰. Субъективными факторами являются социокультурная политика правительства, региональных и местных административных органов, культуротворческая деятельность учреждений культуры и образования, а также уровень духовного развития населения, сохраняющего и возрождающего по собственной инициативе народные праздники.

Влияние рыночных отношений на празднично-обрядовую культуру имеет противоречивый характер. С одной стороны, конкуренция за потребителя культурных услуг создает определенные стимулы для творчества, с другой — коммерциализация культуры приводит к распространению псевдокультуры и, таким образом, имеет больше отрицательных, чем положительных последствий. Снижается уровень требований к празднично-обрядовым формам, которые ориентируются теперь не столько на трансляцию народного опыта и воспитательную функцию культуры, сколько на удовлетворение развлекательных потребностей и получение коммерческой прибыли, что ведет к расширению сферы бытования массовой культуры, о негативном влиянии которой на духовную жизнь общества писали многие ученые²¹.

Влияние массовой культуры на развитие праздничной обрядности достаточно противоречиво: с одной стороны, массовая культура играет положительную (рекреативную) роль, с другой — затмеваются остальные функции культуры — познавательная, воспитательная и другие. Потребительская психология, формирующаяся в среде молодежи, приводит к распространению праздников в форме дискотек и различных шоу, о чем свидетельствуют отчеты сельских Домов культуры. Методисты ДК стараются перед дискотеками, совпадающими по времени с теми или иными календарными праздниками, проводить познавательные мероприятия, которые знакомят молодежь с народными традициями и дают определенные возможности для творческого самовыражения личности посредством участия в народных играх и конкурсах.

В постсоветской России значительное влияние на формирование общественного сознания и внедрение новых празднично-обрядовых форм оказывают средства массовой информации. К числу позитивных сторон деятельности СМИ относятся получение населением информации об истории возникновения и традициях проведения праздников, участие людей в различных розыгрышах, викторинах, конкурсах, возможность приобщиться к ритуалам и услышать обращения известных государственных и религиозных деятелей (трансляции храмовых служб в дни Рождества Христова и Пасхи, поздравления Президента РФ, Патриарха Московского и Всея Руси и т.д.). Рыночные отношения диктуют свои условия, что приводит к излишнему вниманию к одним праздникам и

игнорированию других. Так, наиболее часто СМИ обращаются к теме Рождества, Крещения, святочных гаданий, Масленицы, Пасхи, Дня святого Валентина.

В праздники (чаще всего в Новый год) телевизор является полноправным «членом» семейного застолья, что отмечают более 80 % опрошенных нами респондентов. Речь Президента является неперенным атрибутом встречи Нового года, под бой кремлевских курантов люди поднимают бокалы с шампанским, под музыку, звучащую с экрана, устраиваются танцы. Однако переключение телеканалов не дает смены ощущений (повсюду мелькают лица одних и тех же поп-звезд), а насаждает определенные стереотипы поведения и приводит к исчезновению у человека «состояния праздника».

Некоторые современные исследователи высказывают обеспокоенность тотальной бытийной экспансией праздничного в мир повседневности и говорят о «кризисе праздничности» в России²². Современная индустрия развлечений дает человеку возможность в любой момент попасть в атмосферу, отличную от повседневной, но она не является праздничной, поскольку праздничное веселье должно быть «выстардаанным и отрефлексируемым весельем»²³. Исчезновение «состояния праздника» подтверждается данными наших опросов, особенно среди мужчин и женщин 30–50 лет, что объясняется увеличением внимания к материально-финансовой стороне жизни, связанной с зарабатыванием средств существования, и сужением досугового времени, которое может быть посвящено духовной культуре этой категории населения.

В проведение народных праздников активно вмешивается технизация культурной сферы. Использование новых технических средств создает новые возможности для сохранения и потребления лучших образцов национальной культуры, увеличивает зрелищность празднично-обрядовой жизни (например, за счет применения компьютерной графики или пиротехнических средств), но в то же время, сокращает возможности творческого самовыражения личности, что было важным условием традиционной культуры.

В конце XX — начале XXI вв. в праздничном календаре России отмечаются в качестве общественных народных праздников Новый год и Масленица. Новый год как государственный праздник новолетия начал оформляться в 1930-е гг. В сельской местности он проходит примерно по одному сценарию: 31 декабря во Дворце культуры устраивается торжественный вечер с подведением итогов года и театрализованным представлением, лотереей и конкурсами. Центральными фигурами праздника являются Дед Мороз и Снегурочка. Проводится новогодний костюмированный бал, уходящий своими корнями в русское ряженье²⁴. Ближе к полуночи все расходится по домам, где встречают Новый год согласно традиции в кругу семьи праздничным застольем. Около 2 часов ночи все опять собираются в ДК на праздничную дискотеку до утра. В разнообразных костюмах гуляющие выходят на улицы, поют народные песни, частушки, пляшут, катаются с ледяных горок. В городе появилась возможность встретить новый год в ресторанах и ночных клубах, но большинство населения предпочитает встречать праздник дома, в кругу семьи или близких друзей. Сохраняется встреча Нового года по «старому стилю», когда устраиваются традиционные обряды колядования, посева, гадания.

Масленицу сейчас проводят в традиционные сроки — за семь недель до Пас-

хи на Сыропустной неделе. Организаторами празднества выступают районные и городские отделы культуры. В парках культуры и отдыха, около Дворцов культуры проходят театрализованные представления, сохраняющие традиционные символы праздника: блины, спортивные состязания, катания на лошадях, чучело Масленицы. Здесь выступают фольклорные коллективы, проводятся среди гуляющих конкурсы частушек и плясок.

Религиозные праздники Рождество, Крещение, Пасха, Троица в настоящее время все больше сближаются с праздниками народными. Увеличивается количество лиц, посещающих церковь в эти дни, восстановлена традиция крестных ходов на «иордань» и купания в ней на Крещение. Светскими организациями (областными, городскими, районными органами культуры и образования) проводятся в рамках праздничных дней различные мероприятия: рождественские и пасхальные фестивали ремесел, фестиваль «Рождественские колядки», выставки расписных яиц, народные гуляния на Красную горку и т.д.

Большую роль в организации народных праздников играют центры русской (славянской) культуры, действующие под разными названиями во всех областях западносибирского региона. Так, на территории Омской области функционирует методологически единая сеть подобных центров, осуществляющих комплексный подход в решении проблем изучения, освоения и пропаганды культурных традиций региона при информационно-методологической поддержке Агентства по развитию русской традиционной культуры Государственного центра народного творчества (Сибирский культурный центр). В западносибирском регионе действуют сотни народных фольклорных коллективов на базе средних школ, художественных школ, школ ремесел, домов детского творчества, центров традиционной культуры. Зачастую детские коллективы создаются на базе уже имеющихся взрослых фольклорных коллективов, что обеспечивает преемственность поколений и делает фольклор образом жизни.

Особой праздничной формой, приобретающей все большее значение в современной общественной жизни региона, становятся фестивали народной культуры. В Омской области проводятся межрегиональные фестивали «Егорий Хоробрый», «Троицкие хороводы», «Покровская ярмарка». В рамках фестивалей проходят творческие встречи коллективов в форме вечеров, мастер-классы и лаборатории по обмену опытом, концерты и народные гуляния в областном и районных центрах с выставками-продажами изделий народных мастеров, играми, танцами, хороводами, в которые вовлекается все большее количество участников. В большинстве районов Омской области в начале XXI века стали возрождаться съезжие праздники на Масленицу, Троицу, Спасы, Покров. Определилась тенденция к приурочиванию празднования Дней сёл к престольным праздникам, во время которых проходят конкурсы традиционного кулинарного искусства и демонстрация народных костюмов.

Итак, в современном праздничном календаре России традиционный календарный праздник занимает значительное место. В праздничном творчестве проявляется, по определению М.Н. Шмелевой, этнокультурная консолидация — «стремление найти близкие общие формы для эмоциональных проявлений в духовных и материальных компонентах праздников»²⁵. Этот процесс способствует формированию обобщенных символов праздника, в качестве кото-

рых выступают русская березка, блины, тройка лошадей и т.д. В то же время, происходит процесс возрождения аутентичных обрядовых компонентов народного праздника в виде традиционных блюд, обрядового фольклора, народных танцев, рекультивируемых силами фольклористов и этнографов.

Традиционный праздник на протяжении XX века в целом менялся, но отдельные его компоненты продолжали сохраняться и ретранслировались из поколения в поколение. Это оказалось возможным благодаря факторам консервации: экономическому (сохранение некоторых традиционных способов ведения сельского хозяйства), нравственно-психологическому (стремление действовать «по традиции»), этническому (осознание национальной неповторимости) и религиозному (сохранение слоя верующих людей и функционирование церкви). Другие компоненты традиционного праздника менялись вследствие действия факторов трансформации: экономического (механизация сельского хозяйства, индустриализация, НТР), социально-политического (коллективизация, антирелигиозная пропаганда, распад СССР), социально-демографического (миграция населения, урбанизация, модернизация) и нравственно-психологического (стремление избавиться от «пережитков прошлого», изменение нравственных приоритетов).

На протяжении XX века в функционировании традиционного календарного праздника происходили процессы, результатом которых к концу века явилось: исчезновение обычаев и обрядов, связанных с непосредственным трудовым процессом; сохранение религиозных праздников и обрядов среди верующих людей; сохранение зрелищно-игровых и эстетических праздничных форм; сохранение магических компонентов праздников в виде обрядов, связанных с обеспечением жизненного благополучия; сохранение празднично-обрядовой пищи; исчезновение обрядового фольклора; появление новаций и превращение некоторых из них в традицию; параллельное существование первичных и вторичных праздничных форм, при доминировании последних; проведение праздников на двух уровнях — семейном и общественном (при лучшем сохранении этнической специфики на семейном уровне и взаимодействии с другими народами на уровне общественном); увеличение роли средств массовой информации в создании представления о народном празднике; возрастание роли учреждений науки, культуры и образования в возрождении аутентичных форм праздников и организации народных праздников на общественном уровне.

Влияние мирового экономического кризиса, разразившегося в конце первого десятилетия XXI века, уже начало сказываться на материальной и духовной жизни российского общества, и по мере углубления кризисных явлений в экономике, будет увеличиваться кризис в культуре, в частности — в праздничной сфере. Усиление негативных тенденций в развитии страны, постоянные реформы, проводимые правительством в экономической и политической сферах, свидетельствуют о перманентности переходных процессов, рождающих у человека неуверенность в завтрашнем дне и изменение его самосознания, что приводит к интенсификации поиска человеком своей идентичности. В такой ситуации роль праздника в жизни общества и отдельного человека возрастает, поскольку праздник начинает играть не только стабилизирующую роль, но и способствует идентификации человека, помогая ему самоопределиваться в неус-

тойчивом мире и преодолеть негативные последствия происходящих глобальных процессов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Золотова Т.Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX — XX вв.). Омск, 2002. С. 18-52; *Золотова Т.Н.* История собирания и изучения календарной обрядности в России (конец XIX — начало XX вв.) // *Этнография Алтая и сопредельных территорий*. Барнаул, 2001. С. 64-69.
2. *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1990. Ч. 1. — С. 15.
3. *Мизов И.О.* Праздник как общественное явление. София, 1966. 124 с.
4. *Генкин Д.М.* Массовые праздники. М., 1975. С. 56-58.
5. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 6.
6. *Кагаров Е.Г.* К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады АН СССР. 1928. С. 247-254; *Токарев С.А.* Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 6; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. 286 с.; *Джарылгасинова Р.Ш.* Введение // Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1993. С. 22.
7. *Соколова З.П.* Традиции в современных обрядах и праздниках народов СССР // Традиции в современном обществе. Исследования этнокультурных процессов. М., 1990. С. 169.
8. Русские (Этносоциологические очерки). М., 1992. С. 312-335.
9. *Карпова Г.Г.* Праздник в контексте социальных изменений: дис. ... канд. социол. наук. Саратов, 2001. С. 56.
10. *Орлов О.Л.* Праздничная культура России. СПб., 2001. С. 104-105.
11. Советская культура в реконструктивный период (1928—1941). М., 1988. С. 396.
12. Полевые материалы автора (ПМА). 2008 г. Павлоградский, Муромцевский, Крутинский районы Омской области.
13. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета (МАЭ ОмГУ). 1994 г. Полевая опись (ПО) 1. Л. 7, 9, 19, 20. 33-36.
14. МАЭ ОмГУ. 1994 г. ПО 1. Л. 4, 9, 19, 20, 21-24, 33.
15. МАЭ ОмГУ. 1993 г. ПО 1. Л. 14; 1994 г. ПО 1. Л. 62; ПМА. 2008 г. Одесский, Нововаршавский районы Омской области.
16. МАЭ ОмГУ. 1994 г. ПО 1. Л. 1-7, 62-64.
17. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. Р 430. Оп. 1, Д. 641, Л. 1-24.
18. *Тульцева Л.А.* Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985. С. 52.
19. *Чистов К.В.* Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. № 4. С. 10.
20. Об этом мы писали ранее, см.: *Золотова Т.Н.* Русская праздничная культура в XX — начале XXI века // Русский вопрос: история и современность: Материалы VI Международной научно-практической конференции (Омск, 1-2 ноября 2007 г.) / отв. ред. М.А. Жигунова, Т.Н. Золотова. Омск, 2007. С. 340-343; *Золотова Т.Н.* Праздничная культура в условиях глобализации // Человек, культура и общество в контексте глобализации современного мира: материалы III Международной научной конференции. Вып. 3. Электронная культура и новые гуманитарные технологии XXI века. М., 2004. С. 250-257.
21. *Михайлова Л.И.* Социодинамика народной художественной культуры: детерми-

- нанты, тенденции и закономерности. М., 1999. 144 с.; *Захаров А.В.* Массовое общество в России (история, реальность, перспективы) // Массовая культура и массовое искусство. «За» и «против». М., 2003. С. 86-89; *Костина А.В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М., 2003. 405 с.; *Разлогов К.Э.* Массовая культура — универсальная парадигма современности // Теоретическая культурология. М., Екатеринбург, 2005. С. 304-309.
22. *Орлов О.Л.* Праздничная культура России. СПб., 2001. С. 4.
23. *Гужова И.В.* Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода: дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2006. С. 4.
24. См.: *Золотова Т.Н.* Современный маскарад: традиции и новации // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: материалы VII Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 90-летию Омск. гос. агр. ун-та и 180-летию агроном. науки в Зап. Сиб. (27-28 марта 2008 г., Омск). Омск, 2008. Ч. 2. С. 214-220; *Золотова Т.Н.* Традиции святочного ряженья у сибирских украинцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий: изучение, сохранение и презентация исторического, этнографического и культурного наследия: материалы VII междунар. науч. конф. Барнаул, 2008. С. 320-325.
25. *Шмелева М.Н.* Сезонные праздники. Новое и традиционное // Русские народные традиции и современность. М., 1995. С. 275.

TRADITIONAL CALENDAR HOLIDAY IN CULTURE OF RUSSIA
IN THE 20th — THE BEGINNING OF THE 21st CENTURY

T.N. Zolotova

There have been analyzed the processes of functioning and transformation within a Russian national holiday during the age-old history. The author offers a new classification of holidays emphasizing a target orientation of festive actions and types of social groups celebrating these holidays. The research is based on the ethnographic and ethno-sociological materials collected by the author in Omsk, Kurgan, Tyumen areas and Altai territory, and also on some data from the archives and mass media.

© 2009

А.Д. Цветкова

НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЖДЕСТВЕ И ПАСХЕ В СЛАВЯНСКОЙ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ ЦЕНТРАЛЬНО-СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА

Заселение Центрально-Северного Казахстана славянами происходило в течение нескольких веков (с XVIII по XX вв.). Можно выделить три основные волны их миграции в Казахстан: первая волна связана с созданием Иртышской и Горькой линий сибирского казачества (XVIII — начало XIX вв.); вторая — с аграрной реформой в России (конец XIX — начало XX вв.); третья — это массовый приток людей, вызванный освоением целинных и залежных земель (середина XX в.). Необходимо назвать также ссыльных сталинских времен, рабочих, занятых на производстве, и др. Переселившиеся в Казахстан в разное время и из разных регионов славяне сильно отличаются друг от друга по своему социальному, экономическому и культурному уровню. Однако, «быть русским в Казахстане самими русскими воспринимается, как возможность жить русской культурой и говорить на родном языке, нежели «жить в России»¹. В равной степени это можно утверждать и в отношении других восточнославянских этносов. В сложившейся ситуации культурная самобытность восточных славян проявляется и в соблюдении норм христианской обрядности. Однако в условиях проживания в полиэтническом регионе, сосуществования различных конфессий христианская культура, с одной стороны, сохраняется и функционирует, с другой — частично унифицируется, не представляет собой целостного комплекса, то есть «православное знание и мировосприятие существует в массовом народном сознании не в виде целостной картины, а скорее в виде раздробленных осколков, включенных в общий контекст традиционной культуры»².

Важным составляющим звеном христианской культуры являются праздники, отражающие христианскую модель мира и регламентирующие бытовые нормы.

В настоящей статье выявляется народная этиология христианских праздников (Рождества и Пасхи) и связанная с ними система поведенческих стереотипов, закрепленная в жанрах устной сказочной прозы (легендах, быличках, преданиях). К анализу привлекаются имеющиеся публикации^{3,4} и записи из фольклорных архивов Павлодарского государственного пединститута (Павлодар) и Евразийского национального университета (Астана).

По утверждению А.В.Юдина, «сложившийся в народном сознании образ мира внешне христианский, по сути же традиционный, полуязыческий»⁵. То есть годовой круг праздников представляет собой причудливый синтез христианского и языческого, что и демонстрируют бытующие в современности устные рассказы.

Представления о празднике, отражающиеся в устном тексте, как правило, четко структурируются. Это, прежде всего, его этиология, связь с христианской историей (с библейскими событиями или персонажами). Затем следуют народ-

ные верования, маркирующие этот день. И, наконец, предписания, регламентирующие праздничное поведение, и прогнозы на случай их нарушения.

Состав христианских праздников, распространенных в народной культуре Казахстана, своеобразен. Он определяется географическими, климатическими, социально-бытовыми и религиозно-мировоззренческими условиями жизни.

В ходе исследования календарных нарративов в фольклоре Казахстана Г.И.Власова приводит количественную таблицу описаний праздников⁶. В соответствии с этой таблицей наиболее популярными в Казахстане можно считать Масленицу, Троицу, Рождество и Пасху. При этом количество нарративов о Рождестве и Пасхе одинаково. В устной несказочной прозе Центрально-Северного Казахстана отражаются народные представления о Крещении, Сретении, Духовне дне, Вознесении, Покрове, Воздвижении креста Господня, о дне святого Ильи и Николы Угодника (при этом не прослеживается четкого деления на Николу зимнего и Николу вешнего). В легендах, быличках и преданиях чаще других выявляются представления, связанные с Рождеством и Пасхой.

Этиология рождественскому празднику, как правило, дается в форме библейских легенд. Например: «День велик Рождества Христова. Народился тоды Иисусе. Як же это, в сараю, среди скота. Ясли тамо были. А ко тем яслям вэла человечьих посыльцев з дарами звезда ясна така, то отлична была от других. А ще тамо явились анголы пастухам. Каже, царь народылся. Вот так дарили Христа, коды он народылся, люди просты в сараю, коды от анголов те взнали о рождении его. (Литвинова А.И., 1926 г.р., украинка, с.Федоровка Качирского р-на Павлодарской обл. - 2006 г.).

Как отмечает А.Б.Мороз, в народных рассказах о библейских событиях «достаточно сложные для понимания явления находят себе объяснение через близкие и знакомые понятия»⁷. Данная особенность выявляется в приведенной легенде. Рассказчице более близко и понятно слово «сарай», а не «вертеп», «пещера», как в библейском тексте.

Библейская история в народной интерпретации может быть «свернутой», лаконичной: «Я еще что знаю? Что, когда Иисус родился, царь Ирод об этом узнал. Волхвы ему сказали, что Иисус — это царь иудейский. Ирод приказал всех маленьких детей новорожденных убивать. Но Бог спас Иисуса, сказав через ангела Марии и Иосифу, чтоб те ночью уходили из Вифлеема. Вот так было» (Радецкая Г.В., 1957 г.р., русская, с.Ивановка Качирского р-на Павлодарской обл. — 2007г.).

Народные верования, связанные с Рождеством и следующими за ним до 19 января днями (Святками), могут носить как христианский, так и языческий характер. Так, христианскому его смыслу соответствует представление о победе христианства над язычеством, темного — над светлым и, как следствие, — вера в то, что нечистая сила в светлый праздник страдает и даже гибнет: *«Было шесть утра, но люди уже проснулись. Вот идем мы с сестрами улицей, глядим: ведьма из дому выскочила, вся голая, к кадке с водой подошла. Стоит она, охает, стонет, фырчит не по-людски и водицею обливается. Волос-то у ней черный, длинный до пят. Мы так испугались и убежали. А этот день был праздничный, мы, дети, ходили по домам и поздравляли, собирали гостинцы. Вот заходим мы к ней, к Мельничихе, в дом, а она на печи лежит, стонет, охает, рычит. А мужик ее пироги в печи*

печет. Мы хотели посвятить, а мужик говорит: «Не надо ничего говорить, я вас и так угощу».

А мы не знали, что ведьмам в этот праздник плохо бывает, многие помирают. Еще мрут ведьмы на Рождество и под Новый год»⁸.

В быличках находят отражение и языческие представления об особой активизации темных сил в период Святков, «когда иной мир как никогда близок, он буквально стоит у порога»⁹: «А еще мне мать говорила, что с вечера 8 января прилетает черная сила, и начинаются бесовские потехи, и что с 8 по 15 января идет чуровая неделя. И когда что-то мерещится, надо говорить «чур, чур, сохрани». Один мужик не верил в эту неделю. Ехал на лошади поздно. Ему мерещилось, но он не говорил заклятья от злых сил али позабыл то заклятье. И его бесовские силы одолели» (Абросимова Г.А., 1938 г.р., русская, с. Береговое Качирского р-на Павлодарской обл. - 2005 г.).

По причине особой активности «нечисти» святочный период считается благоприятным временем для девичьих гаданий, в процессе которых устанавливается контакт с «чужим» миром: «Когда я еще на Алтае жила, гадали у нас девки в деревне. Я помню, про одну рассказывали. Стала она на Рождество гадать: поставила два зеркала: которое побольше - напротив себя, поменьше — против него. По бокам свечки зажгла, так, чтобы получился коридор из зеркал. Стала смотреть. Хотела суженого увидеть. И увидела, что идет кто-то по коридору прямо к ней...» (Костенко Т.И., 1930 г.р., русская, г. Павлодар - 1994 г.).

Нарушившая нормы ритуального поведения гадающая девушка (не защитившая себя от нечистой силы), наказывается: «<...> Только, увидев в зеркале человека, надо крест надеть и зеркало закрыть. А она и не успела. Тот человек ее ударил, так и остались следы от трех пальцев на щеке»¹⁰.

Ритуальное поведение в праздник Рождества также предполагает установление контактов с мифологическими персонажами с целью обеспечения благополучия на грядущий год. Например: «Я сама всегда делаю так. Под Рождество я выпекаю торт, потом заворачиваю в рушник и отношу в сарай, причем наговаривая такие слова: «Домовой, домовой, вот тебе подарок мой. Я ухожу с сарая, но ты смотри, пожалуйста, за мной и за моей птицей смотри, чтоб они всегда здоровы были». И ухожу из сарая, не оборачиваясь. На следующий день пирога не было, забрал. Значит, принял предложение» (Зураева З.М., 1924 г.р., русская, с. Федоровка Качирского р-на Павлодарской обл. - 2006 г.).

Повсеместно распространен запрет на работу в христианские праздники. Эта дидактическая установка иллюстрируется рассказом о последствиях нарушения запрета: «На Рождество муж беременной женщины гнул дуги. И ребенок у них родился с кривыми ногами и вырос маленького роста» (Левандовская Ф.Б., 1936 г.р., с. Петровка Акмолинской обл. — 2005).

Самым светлым христианским праздником, торжеством из торжеств считается Пасха. Пасхе предшествует Страстная неделя. В устной прозе выделяется пятница этой недели. «Служба Великой Пятницы посвящена воспоминанию крестных страданий Спасителя, его смерти и погребения»¹¹. В общерусской традиции дни, соотносимые со временем смерти Христа, наиболее благоприятны для активности темных сил¹². Это поверье сохраняется и в устной прозе Центрально-Северного Казахстана: «Перед Пасхой ходить ночью на кладбище

нельзя. Перед Пасхой особенно в пятницу и субботу нельзя ходить. Потому что Иисус Христос был распят в пятницу, а в субботу его сняли, и поэтому привидения ходят и мучают людей.

Был один мужчина. Он ни во что не верил. Пошел он ночью в 12 часов перед Пасхой в пятницу по кладбищу, и как на него что-то навалилось, белое полотно перестелило дорогу. «Перешел, – говорит, – я эту дорогу, и как меня обвело, как на меня нацепилось сильно, и я еле-еле домой дошел до двери. И потом я встряхнулся, ногой стукнул в двери, и меня сильно-сильно затрясло». И левая рука совсем у него отнялась, вообще не работала» (Родионова М.П., 1924 г.р., русская, с.Песчаное Качирского р-на Павлодарской обл. – 1993 г.).

Особой сакральностью отличается всенощная пасхальная служба. В славянском фольклоре региона сохраняется поверье о том, что в пасхальную ночь можно было распознать нечистую силу, известное и в общерусской традиции¹³: «Кто ведьму захочет увидеть, тот должен терпеливым очень быть и Бога не гневить. Был у нас в селе человек, который всех их знал. Вот уж боялись они его. А увидел он их так. Он весь Пост держал во рту творог в маленьком узелке. А это же не каждый сможет. Сильное терпенье нужно.

И вот после Поста святят Пасху. В те минуты, когда Пасху посвятили и вот-вот её вынесут, запоёт хор, и скажут: «Христос воскрес!» – быстренько узелок выбросить за забор, схватиться за замок и всех ведьм увидишь.

И вот человек так и сделал. А потом рассказывал: «Стоят они все среди людей, грязные, в лохмотьях, в кислом молоке». А когда запел хор, видение исчезло, снова те люди стоят»¹⁴.

В казачьих станицах Иртышской линии после праздничной Литургии принято было стрелять из пушек, о чем рассказывается в исторических преданиях: «Решили ребята на Пасху пошутить. Они знали, что принято было стрелять из пушки. Затолкали они в пушку тряпку. А когда пошли стрелять из нее, то пушка разорвалась. Потом ребят 100 на трое суток посадили» (Аксенова А.К., 1929 г.р., русская, с. Песчаное Качирского р-на Павлодарской обл. – 2004 г.).

Богохульство, совершенное в пасхальные дни, жестоко карается. Эта особенность народного христианского мировоззрения отражается в бытующих в современном Казахстане рассказах-воспоминаниях о разрушении церквей: «Меня только покрестили, и как раз перед весной, перед Пасхой вот это все организовалось, попа прогнали и церковь ломали. А старухи плакали, просили, что не ломайте церковь, пока мы пасхи не посвятим. А комсомольцы, молодежь же, и один полез крест снимать. А старухи стояли, плакали, просили его. А потом прибегают и говорят: «Твоего ребенка свинья съела — разодрала». Пока он крест снимал, а старухи тут плакали возле церкви, весь народ просил: «Не ломайте, пока мы Пасхи не посвятим». Они поломали. Разобрали они все. Иконы все-все, украшения с церкви все-все, говорят, и здание поломали. Вот прибежали и сказали, что твоего ребенка свинья разорвала» (Саченко Е.С., 1935 г.р., русская, с.Новокузьминка Железинского р-на Павлодарской обл. – 2003 г.).

В Пасху, так же, как и в другие христианские праздники, строго запрещается работа. Нарушение запрета, по народным убеждениям, влечет за собой божье наказание: «Паска — святой праздник. Господь запретил людям работать в тот день. Но директор села не верил в их предубеждения, считал все рассказанное ими

сказкой. Вот уже несколько лет, как на Паску был рабочий день. Однажды, в этот день директор вновь заставил работать сельчан. Все кроме маленьких детей выехали в поле. Но вскоре почти все вынуждены были вернуться. Еще в поле кто-то заметил черный дым со стороны села. «Пожар!» – пронеслось по полю. Люди бросили работу несмотря на неодобрения директора. И кто на машинах, кто пешком направились к селу. Каждый переживал за свою семью, за свое село. Когда достигли села, оказалось, что загорелся сельский клуб.<...>

Старые люди говорят, что таким образом Бог покарал директора села, что он не соблюдал священные обычаи, идущие с древнейших времен, и заставлял сельчан работать несмотря на их просьбы и настоятельные требования старожил» (Шевченко М.М., 1933 г.р., украинка, с.Новомарковка Ерментауского р-на Целиноградской обл. — 1990 г.). Ю.Н.Новиков подчеркивает, что «основное предназначение подобных произведений — закрепление в быту элементов христианской обрядности и религиозного этикета»¹⁵.

Исследуя народную интерпретацию канонических текстов и обрядов, С.П.Сорокина говорит о механизме порождения народной православной традиции и видит причину этого явления в отсутствовавшем на протяжении десятилетий прямом влиянии церкви и, вместе с тем, в неистребимой потребности людей в собственной духовной жизни¹⁶. В современном Казахстане, в условиях, когда христианство сосуществует с другими конфессиями, когда человек далеко не всегда может организовать свою духовную жизнь по причине отсутствия храма в населенном пункте, недостатка необходимой информации, когда он знает о христианских обрядах понаслышке, содержание и смысл праздников и обрядов искажается, сакральные события соотносятся с жизнью носителей фольклора: «Обычно во время всенощной службы на Пасху поп выносит плащаницу, и все за ним обходят церковь. Наш поп говорит, что, если кто-нибудь останется, тот обязательно вскоре умрет. И вот у нас такой случай один раз был. Мужчина не вышел оттуда и умер скоро»¹⁷.

Таким образом, анализ представлений о христианских праздниках, отражаемых в славянских быличках, легендах и преданиях Центрально-Северного Казахстана, позволяет говорить о том, что христианская культура сохраняется и актуализируется в современности. Однако она не являет собой цельного комплекса. В контекст традиционной культуры вписываются наиболее значимые с народной точки зрения праздники. Народная этиология Рождества и Пасхи отличается слитностью христианских и языческих верований. Представления о праздниках четко структурированы. Их составляют связи с библейскими событиями, народные верования, нормы ритуального поведения и предписания на случай их запретов. Для народной интерпретации канонических текстов и обрядов характерно искажение их содержания и смысла, а также отражение менталитета носителя традиционной культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чернова Л. Русские в Казахстане — диаспора или единый народ? // [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.analitika.org/article/php?story=20070302045818308/>
2. Левкиевская Е.Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова: ученые за-

- писки. М., 1998. Вып.4. С. 90–91.
3. Славянский фольклор Северного Казахстана. Том 1. Народная проза. Обрядовый фольклор / сост. Е.А.Доценко. Астана, 2008.
 4. *Цветкова А.Д.* Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана. Павлодар, 2006.
 5. *Юдин А.В.* Русская народная духовная культура. М., 1999. С. 123.
 6. *Власова Г.И.* Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана. Астана, 2007. С. 74.
 7. *Мороз А.Б.* О фольклорности нефольклорного // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. Вып.1. С. 37.
 8. *Цветкова.* Русская устная мифологическая проза... С. 50-51.
 9. *Юдин.* Русская народная духовная культура... С. 162-163.
 10. *Цветкова.* Русская устная мифологическая проза ... С. 196.
 11. Закон Божий. Руководство для семьи и школы. М., 1991. С. 682.
 12. *Юдин.* Русская народная духовная культура... С. 162-141.
 13. *Капица Ф.С.* Тайны славянских богов. М., 2007. С. 306.
 14. *Цветкова.* Русская устная мифологическая проза... С. 49.
 15. *Новиков Ю.Н.* Христианский пласт в бытовой магии старообрядцев Литвы // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2003. Вып. 5. С. 241.
 16. *Сорокина С.П.* Канонические религиозные тексты и обряды и их народная интерпретация: конфликт или сотворчество? // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2003. Вып. 5. С. 231.
 17. Славянский фольклор Северного Казахстана. Т. 1. С. 175.

NATIONAL VIEWS ON CHRISTMAS AND EASTER IN SLAVIC NON FANTASTIC PROSE OF THE CENTRAL-NORTHERN KAZAKHSTAN

A.D. Tzvetkova

The present article reveals a set of national Christian views expressed in oral subject texts. The oral works which have been written down in a polyethnic region (Central-Northern Kazakhstan) are involved in the analysis. Observance of norms within Christian ceremonialism is regarded as a display of Slavs' cultural originality.

© 2009

Ф.Ф. Болонев, Т.С. Калашникова

РОДИНЫ И КРЕСТИНЫ У СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ*

За старообрядцами Забайкалья в науке утвердился этноним «семейские». При незатухающем интересе к истории и культуре этой локальной группы русского народа, компактно проживающей со второй половины XVIII в. на территории современной Республики Бурятия, слабо освещенной остается ее семейная обрядность.

В данной статье предпринята попытка осветить некоторые аспекты родильно-крестильной обрядности семейских Забайкалья. Известно, что родильные ритуалы являются наиболее закрытыми и «составляют профессиональную тайну деревенских повитух»¹.

Необходимо отметить, что этнографы, изучающие быт семейских, пока не располагают достаточными материалами, связанными с подготовкой женщины к предстоящему материнству. Крестильная обрядность более доступна и лучше освещена в литературе; она во многом идентична обрядам других групп русских и восточных славян².

Структура родильно-крестильного ритуала у семейских Забайкалья состояла из трех циклов, имевших широкие аналогии в русской славянской среде. Они были описаны Д.К.Зелениным, это: 1) обряды, сопровождающие появление ребенка на свет; 2) символизирующие его принятие в семью и общину; 3) очистительные обряды³.

Надо отметить, что отношение семейских к женщине вообще, а тем более к роженице, было очень бережным. Этому служила целая система запретов. У старообрядцев не допускались добрачные половые связи. Беременная женщина считалась «тяжелой», ее всячески оберегали, освобождали от тяжелых работ. Говорили: «женщина в положении, ее не надо лишний раз беспокоить».

Беременность старались скрыть. Тем не менее, семейские замечали изменения в женщине: если она раздалась вширь, и при этом ее тянет на рыбу, то говорили: «родит девочку»; если замечали, что живот у беременной торчком, острый, и при этом она ест капусту, то это свидетельствовало о рождении сына. Сыновьям отдавали предпочтение, т.к. считали, что «на них наделялась земля».

У семейских не допускалось искусственное прерывание беременности и женщины рожали от 9 до 24 раз⁴. Поэтому в старообрядческих селениях Забайкалья существовала большая прослойка деревенских повитух и знахарок. Эти женщины пользовались большим уважением и почетом, так как стояли у истоков жизненного пути человека.

Старообрядцы не признавали официальной медицины. К тому же медицинское обслуживание в Забайкалье было очень слабо⁵. В крае в конце XIX в. на одного занимающегося практикой врача приходилось по 24 тыс. жителей и по

* Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Программа № 25.5 «Традиции и новации в культуре народов России: сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX—начала XXI вв.».

22 тыс. квадратных верст пространства⁶. Известный врач и исследователь Н.В.Кириллов писал: «В настоящее время население в Забайкалье кормит сто простых костоправов, около 500 знахарок и знахарей, около тысячи лам-лечителей, более 1200 деревенских повитух»⁷.

Повитухами были женщины в возрасте, умудренные жизненным опытом, знающие приемы акушерства и заговоры, способные восстанавливать женский организм после родов.

Повивальная бабка, заходя в дом к роженице, говорила: «Отпирайте-отпирайте! Отперли, отперли. Запрягайте, запрягайте! Поезжайте-поезжайте! Поехали, поехали! Едут, едут»⁸. После этого она осматривала роженицу и начинала действовать. При трудных родах повитухи открывали все возможные двери, дверца, задвижки, ворота в доме и в ограде для облегчения родов. При особо трудных родах семейские открывали «царские» двери, ведущие в алтарь. Царские врата также открываются для младенца в момент принятия Таинства Крещения и назначения ему ангела хранителя.

Родильнице для скорейшего разрешения клали в рот волосы, ставили ее «на четвереньки». Послед («место» жизни младенца в утробе матери) с особыми молитвами зарывали в подполье или в углу под иконами. Считается, что данный обычай укрепляет силу рода. Особое значение имеет понятие «родительский дом», где захоронены последы многих поколений одной семьи. Родовой дом не продают, а передают по наследству младшему.

В селе Калиновка Мухоршибирского района Бурятии от Ивановой Валентины Елуповны (1940 г. рож.) записаны следующие сведения о родинах и крестинах у семейских.

«Бабка — повивалка давала родильнице съесть чашку брусники в молоке. Говорила: «Родится дитя румяный да белый телом.» Чтобы ускорить роды, бабка сговаривалась с родными родящей. И те под окном выкрикали какую-то весть о беде-несчастье, ну, к примеру, там: волк корову задрал или овин сгорел. От неожиданного испуга родильница могла скорей понести.

А вдруг случится, ребенок неправильно пошел, бабка развернет его, поправит. После родов послед — детское место закапывали в подполье или прятали в углу избы под иконами. Часто бабка исправляла ребенку головку. Пока она мягкая, как воск, бабка делала ее кругленькой или подолгее.

Как только бабка обмывала ребенка и закрутывала в пеленки, она бралась ухаживать за роженичкой. Правила живот, сдавливала ее груди — сливала первое худое молоко. Парила и мыла роженичку в бане, заговаривала сильные боли и родовицы, растирала живот»⁹.

Повитуха принимала роды, тщательно осматривала ребенка, при необходимости правила головку, ножки, ручки и читала молитвы и заговоры. Ряд заговоров, связанных с оберегом новорожденных, был опубликован авторами¹⁰. По старым традициям в день рождения младенца запрещалось громко разговаривать.

Повитуха могла оказывать роженице помощь по хозяйству, пока та не окрепнет и сможет сама выполнять домашние работы, кроме запретных. Родившую женщину бабка-повитуха мыла в трех банях — «правила». После этого, получив от нее подарки, «размывалась» с родильницей. Родившей женщине все

знакомые пекли пироги, шаньги, «сгибни» и несли ей гостинцы¹¹. До очищения женщина считалась «сырой, нечистой»; ей не полагалось доить корову, месить квашню, трогать и мыть иконы.

В первые дни после родов мать не показывалась на люди, опасаясь порчи и сглаза. Ребенка оберегали и не показывали посторонним в течение 40 дней. Сорок дней от рождения ребёнка считается «парным», т.е. ещё не приспособившийся к внешним температурным изменениям. Роженица сорок дней считается «сырой», слабой, беззащитной, т.е. восприимчивой к любым заболеваниям. Через сорок дней роженица выходила из-за занавески и приступала к работе.

По истечении сорока дней для роженицы и младенца у семейских собираются на «родины» — в дом приходят гости с подарками. Для этого устраивалось праздничное застолье с песнями. Главным блюдом «родинного» стола являлся «сдоблённый», обильно украшенный ягодами (земляника, брусника), щедро обсыпанный сахарной пудрой, сладкий пирог (лепёшка). На жиру выпекается крупный рассыпчатый хворост — «маковки». Рыба подаётся жареная, в пирогах, птица и мясо — также обжаренные или тушеные с капустой или картофелем. К чаю подаётся варенье. Родильный и крестильный обеды сопровождаются элементами гуляния — песнями и шутками. Повитухе накрывали стол при каждом ее посещении после родов; это называется «поить чаем»¹².

Семейские до года не стригли мальчика, а девочкам волосы вообще не стригли¹³. Нельзя было качать пустую люльку (колыбель), подносить ребенка к зеркалу. В старое время старались одежду на младенцев шить из льняной ткани, особенно рубахи и предметы пеленания. Для этих случаев заранее заготавливали и использовали домотканые льняные отрезы. Одежда отца и матери ребенка служила оберегом. Подвенечным атласом (так семейские называют свадебную атласную шаль) детей лечили от испуга и при припадках; с шали обрезали кисти и окуривали малыша.

Детей охраняли от болезней разными способами, в том числе заговорами. В 1871 г. П.А. Ровинский в с. Бичура записал следующий способ лечения «Ночницы»: «Ребенок день спит, а как ночь и гулять. Нужно к курам поднести, заговорить: “плаксы-крыксы! Отойдити, плаксы-крыксы, в темны леса, во сыры боры, там, плаксы, кричите, там и вережжите”. Потом плюнешь на него, положишь на землю, а кто-нибудь другой возьмет и понесет, он и заснет»¹⁴.

В 1930 г. в пос. Вознесенском Хоринского района Бурятии В. Воскобойников записал следующий заговор: «Беспокойного ребенка лечат так: берут на руку ребенка, встают лицом к солнцу (утром или вечером), качают и три раза читают следующий заговор:

“Заря-Зарица — красная девица
по зорям ходила, зорю очищала
рабу (младенца) (имя рек) воскрешала.
от денных, от ночных, от полуночных,
от полуденных. Тут мои слова переговоров и не
договоря, пусть все сполна святому духу. Аминь”¹⁵.

От крика ребенка лечили, наговаривая на зарю: «Заря-зарница, красная девица, что в подоле, то мое, что с подола, то твое». Ребенка лекарка держит в подоле и передает его матери».



Рис. 1. Кадильница семейских Забайкалья



Рис. 2. Детская коляска семейских Забайкалья

1В 1967 г. одним из авторов был записан заговор от грыжи. Большое место зачеркивают прутиком от метелки и приговаривают: «Грызь, грызь, спустись вниз от раба божьего (младенца, называю имя) ниже пят. Тут тебе не быть, тут тебе не жить, белую кость не исть, красную кровь не пить, червонную жилу не точить. Посею боб, посею в час, посею с бабкой. Во веки веков Аминь».

У старообрядцев Забайкалья обряду крещения уделялось очень большое внимание. Обряд крещения считался вторым рождением человека. Жить некрещеному означало жить в грехе. Детей, родившихся слабыми, старались окрестить как можно скорее. Не допускали, чтобы ребенок умер некрещеным.

Ребенок обязательно должен быть крещен. Староверы беглопоповцы, не имея священников, часто привозили священников из Европейской России. Разъезжая по разным селам, он свершал все требы: венчание, крещение, отпевание. У беспоповцев крестили детей местные уставщики, а иногда и «бабки-попихи», хорошо знающие молитвы и весь обряд крещения, и соответствующие этому событию песнопения.

Одним из самых значимых обрядов у семейских в период вхождения в жизнь являются действия, связанные с водой, — обмывание младенца после рождения. Обязательно обмывается «послед»; затем его заворачивают в белую чистую тряпицу и убирают в землю. Очень важным является обряд принятия Таинства Крещения, в котором одну из важнейших функций выполняет троекратное погружение младенца с головой в специально подготовленную освященную воду в купели. В селах Тарбагатайского района Бурятии ребенка обмывают, выполняя крестообразные действия мочалкой или тряпицей, сначала голову, затем область груди, туловище, руки и ноги. После чего окатывают водой крестообразно. Использованную воду в обоих случаях выливают в «нехожих» местах. Этими местами могут быть недоступные углы на гумнах, «нехожая» межа, выросшие недоступные кусты. Купель, как и домовина хранятся в чистом месте (обычно в погребке), в перевернутом виде или заполненные зерном пшеницы¹⁶.

День крещения для семейских был настоящим праздником. На крестины приглашались родственники и соседи. Родители готовили угощение. Своеобразно обряд крещения совершался у семейских Красночикойского района Забайкальского края. Там этот обряд проводили женщины, которых народ называет «попихами». Сельское общество из-за отсутствия церкви или уставщиков доверило им замещать попа (уставщика) в обряде крещения. Это направление старообрядцы называют «дунькиной верой».

Крестины проходили в доме родильницы. «Посреди передней комнаты ставят стол накрытый чистой скатертью. На стол — соль, круглый хлеб, свечу с кадилкой, тазик (купель)». Обряд крещения ребенка совершался следующим порядком:

«Становим тазик, кладем одежичку. Поясок под низ рубашки, тут хрестик наверх, чтоб как начать одевать, сразу хрестик вперед. Потом становим свечку, становим кадилку, чтобы дымилась, и начинаем первую молитву читать. Перва «Начал» кладем. После «Начала» — «Вотча» («Отче наш»), «Верую» и «Сон пресвятой Богородицы». Затем купаем хрест:

Хрес — хранитель,

Хрес — царю слава,



Рис. 3. Люлька семейских Забайкалья



Рис. 4. Обряд крещения семейских Забайкалья

Хрес — миру держава!
Зайди в воду, освяти воду.
От небеси до земли,
От земли до небеси» (Сенотрусова М. И.)

Хрес — хранитель всему селению.
Хрес — ангелам слава,
Хрес — бесам язва.
Ангелы святые, зайдите в воду,
Освятите воду, всюю.
От земли до небеси и
От земли и до небеси». (Колесникова М.Е.)

После купания креста-распятия вода в сосуде считается «наговоренной» — святой.

«Таперя ребенка надо взять, тазик поставить. Рябеночка — в тазик на мягкую полотенчик. Помыть этой водой, которую наладили, надеть хрестик. Но он маленький — колко... Но все равно надеть на одну минутку. После этого одевают рябенка:

Ручками — то хлопай,
Ножками — то топай,
Головушкой — то думай,
Работушку — работай.
Веселись. Живи.
Дай Бог счастья» (Колесникова М.Е.)

«Водица — сестрица,
Чикой — молодец,
Смываешь с камня коренья крутые берега.
Обмой с раба Божего Александра всю худобу.

Три раза прочитаешь, потом даешь ему ягыдыкв маленичко, просвирочки положишь. Если просвирочки нету, то только ягыдык, да водички накапать... Три раза в ротик капнуть». (Сенотрусова М.И.)

«Потом можно самим попить. Если водичка лишняя, можно в колодец полить. Можно побрызгать всех родных». (Колесникова М.Е.)

«Хто этой водой родных брызгает, но я это не делаю. Попьють, помоються. А остальную водичку в стеклочку и рябеночка мыть». (Сенотрусова М.И.)

Затем трижды читается «Отверзи да уста моя», «Бог — господь, явился к нам», «Богородица чистая»:

Богородица чистая и неприкосновенная,
Во имя живота моего
Не востави меня человеческой помощи,
Не обижай меня,
Но сама заступи и помилуй нас». (Сенотрусова М.И.)¹⁷

После обмывания младенца в первую очередь на него надевается крестильная рубашечка, чтобы прикрыть наготу. Затем надевают нательный крест, укрепленный на гайтане, и убирают его под рубаху. Гайтаном служит обычная «су-

ровая нитка». Это нитка «нулевого» размера, льняная или хлопчатобумажная. Крест человеку предназначено носить всю жизнь, не снимая даже в бане, при родах и т.д. Его не принято носить в качестве украшения поверх одежды. Он является предметом Таинства Крещения для православного и главным оберегом для души и тела человека. Младенца пеленают в *свитки*, *свилки*. Это специально приготовленные по особому способу неширокие отрезки «простого товару» (похожие на широкие и длинные бинты) из домотканого льна.

У семейских села Калиновка в крестильном обряде бытовали свои особенности:

«Раньше крестили так: приносили из ключа воду холодную и не грели ее. Специальная купель была, в которой крестили. Бабушка приходила. Раньше эти бабушки крестили, «крещальницами» прозывались, благословлены были на это дело. А теперь-то в город ездят, везут ребенка крестить к уставщикам. Вот бабушка примается крестить. Если мальчика крестят, то у купели должен быть крестный, если девочка, то может одна матушка крестная. Бабушка берет ребенка, закрывает ему рот, нос, уши и погружает три раза в купель, если ребенок крепкий — выжил, закалился. Все детки крещенные в холодной воде. Бабка, была она на веру крепкая, она все говорила: «Не бойся! Ничего не сделается с ребенком-то, выживает! Все от бога!» И не заболели, и не умирали. Как из купели вынают, обязательно одевают крестик и пояс. Пояс тканый был, а сейчас просто кромка от ткани или тесемочка, лишь бы опоясан был. Пояс положено все время носить, всю жизнь. Распоясанному грех ходить. Теперь-то не соблюдают. Как покрестят, воду из купели сливают в место, где никто не ходит: ни люди, ни скот. У нас выливали под тын или банный углушок, чтоб по этой воде никто не ходил. Потом этой бабушке, которая пришла и окрестила ребенка, платили. Ей дарили материал на запан (фартук так называется) или на юбку. Дарили и платок, и обязательно лепешку стряпану, по-вашему — пирог спеченный»¹⁸.

«На сороковой день от рождения ребенка бабка, которая перебабливала мать, снова приходила в дом. Она прощалась с младенчиком и подпоясывала его. Подпоясывала и оворила: «Как шнур длинен, так жить тебе долго! И как шнур белой, так быть и тебе, рая видать и в горестях не бывать!» закончив, бабка прощалась со всеми в доме и уходила»¹⁹.

Люльку младенца, укрепленную на *очепе*, т. е. на березовой жерди, подвешенной под потолком, покрывают платком. «В люльке раньше матрасиков не было, и шили подничок (из овечьей шерсти катался, как войлок). На подничках теплее спать. А сверху из тряпок сшивали одеяльце, разноцветное, лоскутное, строченое (кто-то и подничок обшивал). И перьевая маленькая подушечка была»²⁰.

В первый же день рождения ребёнка повитуха у старообрядцев покрывает животик младенца женским платком для совершения заговора на грыжу и другие возможные болезни. Яркий, красочный, богатый платок, как и другие женские украшения (серьги, бусы, бисерные опояски, вышивки, яркие предметы одежды и др.), является предметом оберега от дурного глаза. «Чтобы не сколдовали и не сглазили маленького ребенка, сыпали ему в обувку мак или натирали маком на лбу, вот тут между глазенок»²¹.

«Чтоб ребенок не косолап был, так надо пеленать и свивальником подвязывать. *Свивальник*, как широкий пояс, настроенный прозывался у нас *свивалкой*. И еще такой пояс узкий был, этот прозывался пеленалкой. И вот так в пеленку и свивалку заворачивался ребенок и связывался пеленалкой. До году пеленали. Тогда он лежит, руками не машет, спокойно спит»²².

В полгода ребёнка начинают прикармливать, приобщать к семейному столу. В периоды пеленания и кормлений мальчиков приучали сидеть. Повсеместно нам сообщают, что младенец в люльке и в запеленатом состоянии находился до года. В годовом возрасте младенца отлучают от материнской груди, освобождают от строгого пеленания, и он проявляет первые попытки к самостоятельному передвижению.

Одной из причин сохранения строго выработанных схем воспитания у семейских было представление, что их точное выполнение повлияет на благополучие детей. Считается, что родные обязаны выстроить начало пути своего ребенка с таким расчетом, чтобы ему не встречалось по жизни никаких препятствий.

В наши дни многие запреты семейскими не соблюдаются. Наоборот, интерес к роженице и младенцу отмечен повышенным вниманием — подарками, застольями, пышными встречами из роддома. В современной семейной обрядности у русских старообрядцев существует много новых элементов. Но, несмотря на значительность трансформации культуры семейских на начало третьего тысячелетия, редко кто из потомственных старообрядцев остается некрещёными. Большая заслуга в этом принадлежит лицам старшего поколения, благодаря которым и молодые пары очень серьёзно, с большим уважением относятся к свершению семейных обрядов, что, безусловно, способствует укреплению семьи и рода.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. 319 с.; *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая пол. XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. С. 147.
2. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 323; *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX вв. М., 1984. С. 101-109; *Чистов К.В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 396-416; *Аргудяева Ю.В.* Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 264-275.
3. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 323.
4. *Талько-Грынцевич Ю.Д.* Семейские (старообрядцы) Забайкалья. Протоколы Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. Кяхта, 1894. № 2. С. 21-22.
5. *Вагин В.* Исторические сведения о деятельности графа М.М.Сперанского в Сибири. СПб., 1872. Т.1. С. 144-145.
6. Приамурские ведомости. 1895. № 94. С. 16.
7. *Кириллов Н.В.* Сельская врачебная часть в Забайкалье, ее состояние и нужды // Восточное обозрение. 1896. № 44. С. 2; № 46. С. 2-3.

8. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. Иркутск, 1992. С. 385.
9. Этнография детства. Запись, составление, нотации... / Г.М. Науменко. М., 1998. С. 41, 49.
10. Болонев Ф.Ф. О народной медицине и заговорах русского населения в Забайкалье // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 114-129; Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры / Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова Новосибирск, 1997. С. 386-426.
11. Попова А.М. Семейские (Забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск, 1928. С. 36.
12. Полевые материалы, 1989.
13. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX вв. М., 1984. С. 106.
14. Ровинский П.А. Этнографические исследования в Забайкальской области. Материалы для этнографии Забайкалья // Известия СО РГО. Иркутск. 1873. Т. IV. № 3. С. 123.
15. Воскобойников В. Приметы и суеверия семейских // Бурятияведение. 1930. Вып. 3-4 (11-12). С. 84.
16. Полевые материалы, 1993.
17. Сторона ты моя, сторонущка. Песни семейских Восточного Забайкалья / Сост., аннотация текстов, предисл., статья, примеч. Т.М.Зенковой, О.И.Кирюшиной. Чита, 2001. С. 15-17.
18. Этнография детства. С. 83-84.
19. Там же. С. 105.
20. Там же. С. 137.
21. Там же. С. 200.
22. Там же. С. 278.

THE BIRTH AND CHRISTENING PARTIES AT TRANSBAIKAL FAMILIES

F.F. Bolonev, T.S. Kalashnikova

The article covers basic elements of birth-christening ceremonial at the Old Believers of Transbaikalia identical in many respects to a common Russian tradition; but the rite has its own specificity at the same time. There have been revealed contents of interdictions and beliefs about a woman's pregnancy, childbirth and a christening. The role of a midwife as a guardian to a mother and a child in ceremonies of a birth-christening cycle is also emphasized.

© 2009

В.А. Бурнаков

СМЕРТЬ И ПОХОРОНЫ В КУЛЬТУРЕ ХАКАСОВ*

Тема смерти — одна из фундаментальных категорий миропонимания каждого этноса. В традиционной культуре воззрения о смерти являются одними из основных детерминант жизненных ценностей людей.

Вера в возможность существования человека (души) после смерти в ином мире определяет появление специального ритуального комплекса похорон. А.К. Байбурин справедливо отметил, что «исходная ситуация похорон может быть охарактеризована как нарушение соответствия между социальным и биологическим состоянием человека, физическая смерть не равносильна социальной. Для того чтобы человек стал мертвым и в социальном плане, необходимо совершить специальное преобразование, что и является целью и смыслом погребального ритуала»¹. Похоронно-поминальная обрядность имела целью обеспечить умершему благополучный переход в инобытие, а также сохранить баланс между этим и потусторонним мирами.

ПОХОРОНЫ

В хакасской традиции смерть воспринималась как явление закономерное и неподвластное человеку. «*Икі олім полбас, пірден ос полбассын*» — «Два раза не умирать, одной не избежать»². Вопреки вечному и неизменному закону, ведущему все живое к естественной биологической смерти, люди стремились сохранить о себе светлую память:

<i>Хуруп таа парза, кёлнін оды халар,</i>	— (Если) озеро высохнет, то на дне его трава останется
<i>Ол тее халза, хыйганын ады халар.</i>	— (Если) умный человек умрет, (то) имя его останется
<i>Пай кізінін ізі халар,</i>	— У бая богатство останется
<i>Хыйга кізінін ады халар</i>	— У умного имя останется ³ .

Завершение земной жизни приравнивалось к окончательному уходу души из тела. Хакасы определяли наступление смерти по прекращению дыхания и отделению *тын*⁴. По мифологическим представлениям, записанным В.Я. Бутанаевым, «в момент смерти человека душа — «тын» отрывается, и, превратившись в птицу (у взрослых в журавля, у детей в ласточку, у сказочных богатырей в девять жаворонков или в кукушку, у врагов в дятла и т.д.), улетает в сторону заката солнца, где находится страна мертвых (*юзют чир*)»⁵. По другим данным, душа — *тын* могла иметь образ нити, вылетающей (выползающей) изо рта⁶.

* Работа выполнена в рамках проекта 1.5.09 или ЗН-5-09 (ранее ЗН-17-08) «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии, этнографии и востоковедению в рамках УНЦ НГУ и ИАЭТ СО РАН», а также в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Программа № 25.5 «Традиции и новации в культуре народов России: сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX — начала XXI вв.».

Нередко, душу скончавшегося человека хакасы представляли в образе маленького облачка. Информаторы сообщали: «Рассказывали, что у человека из головы вылетает душа в виде облачка, похожего на маленький парашют» (ПМА-2005, Мамышева М.Н). «Человек умирает, *тын* (душа) выходит как пар» (ПМА-2000, Асочакова А.Д.).

Одним из признаков скорой кончины человека было охлаждение тела, начинавшееся с конечностей. С целью определения времени смерти кто-то из родственников притрагивался руками к ногам умирающего. При приближении смерти, человека опускали на специально подготовленную кошму, находившуюся на полу (*хатыг чирге чатырарга* — букв. «класть на твердую землю»), где он и умирал. Считалось, если человек умрет на «мягкой» кровати, то его *хут* (душа) с трудом покинет тело (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). У хакасов распространена традиция при прощании с покойным родственником, касаться руками его ног. «Когда ноги покойника держишь, ни в коем случае бояться нельзя. Нужно думать про себя: “Прости меня”. Если умирает кто-то из родителей, то все дети должны держать за ноги» (ПМА-2005, Побызаква Н.Е.).

Пространственные перемещения, выражающиеся в опускании на землю умирающего, вероятно, должны были способствовать скорейшему наступлению его смерти. По всей видимости, это имело целью облегчить душе поиск пути «к местопребыванию мертвых, расположенных под землей»⁷. С другой стороны, не исключено, что это обрядовое действие могло также символизировать возвращение человека в лоно матери-земли. «Земля — богиня плодородия, помогает рождению, зачатию, смерти»⁸. В этой связи, на наш взгляд, весьма уместным является высказывание М.М. Бахтина: «Снижение значит приземление, приобщение к земле ... Снижение роет телесную могилу для нового рождения. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее: оно амбивалентно, оно отрицает и утверждает одновременно»⁹.

Соглашаясь с А. Ван Геннепом, действия, совершаемые в момент смерти, можно отнести к обрядам перехода. Они были направлены на отделение не только души от тела, но и самого человека от окружающих его людей. Если умирающий (мужчина) долго мучился в агонии, то проводили специальный ритуал. После захода солнца брали конскую узду и бросали ее вверх в дымовое отверстие юрты (*тунук*). Затем, узду клали в западной части юрты. По сообщению информанта: «Старик по имени *Адабас апсах* долго не мог умереть. Ему в то время было уже за сто лет. Старик Симунка посоветовал взять конскую узду и бросить вверх юрты. Так и сделали. *Адабас апсах* вскоре умер» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.). По традиционным верованиям хакасов, конская узда имела непосредственную связь с душой мужчины, а также с его жизненной удачей. Считалось, что если отдать узду чужому человеку, то можно лишиться «*талан*» (удачи) и даже умереть. Когда мужчина заболел, посторонним людям категорически запрещалось притрагиваться к ней (ПМА-2005).

В народе верили, что тяжелая и мучительная смерть выпадает на долю тех, кто в своей жизни совершил много грехов и доставил людям страдания. К их числу относились *чеек-хамы* («поедающие» шаманы) и *сыбырагчи* (колдуны). Полагали, что их муки прекратятся лишь в том случае, когда они передадут



Обряд «Тамах юртенг» — ‘кормление души умершего’. Пожилая женщина, наступив правой ногой на поленце, положенное перед ритуальным костром, правой рукой из чаши бросает пищу в огонь. Фото П. Майнагашева, 25.10.1985, с. Чаптыково Бейского района Республики Хакасия. Из фондов Аскизского районного краеведческого музея им. Н.Ф. Катанова.

свой «дар» кому-либо из близких, что могло произойти путем обычного прикосновения рукой до избранного человека. Поэтому хакасы остерегались без необходимости прикасаться к таким людям. «Когда-то болел шаман или колдун. Сильно страдал. Был очень грешный. Никак не мог умереть. Лежит и рыгает. Из его рта выходят детские ручки, ножки и органы. В своей жизни он у многих детей забирал *хут* (душу) и съедал их. Тот, кто много сделал в жизни зла, не может спокойно умереть и мучается. На том свете таких людей не принимают» (ПМА-2001, Кайнакова А.С.).

Хакасы верили, что тяжелой смертью умирали охотники, нарушившие промысловый этикет или погубившие запретное животное (*киліспес ан*). «Семен Иванович Тюмерекhov сильно мучился. Долго не мог умереть, заболел раком. Рассказывал, что был на охоте и с мужиками застрелил беременную самку оленя. Будучи в агонии, он ходил на тот свет. На полпути ему дорогу загородила убитая им олениха. Тюмерекhov дальше идти не может и возвращается обратно. Страдает, а умереть не может. Когда снова собирается уходить на тот свет, животное опять дорогу преграждает и не дает пройти. Все, кто убил запретного зверя умирают в страданиях» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.).

Почти в каждом хакасском *аале* (селении) были старики, «знающие слова»,

при помощи которых умирающий быстро переходил в потусторонний мир. С принятием христианства в ритуальную практику стали широко внедряться православные молитвы и обрядовые действия. Они по-своему осмыслились местным населением. Подобно шаманским призываниям молитвы должны были облегчить мучения человека и содействовать беспрепятственному препровождению души в потусторонний мир. «Если человек не может умереть, надо читать молитву. Он быстрее и легче умирает. Его обмывают. Обмывать покойника должны пожилые, беременной женщине мыть нельзя. Когда обмываешь покойника нужно обязательно читать молитву: «Святой боже, святой крепкий, святой бессмертный помилуй нас!». Надо обязательно покреститься» (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.).

Умершему с открытыми глазами и ртом осторожно закрывали их, на глаза клали монеты. Этот обычай находит объяснение в народных воззрениях о том, что такой покойник «высматривает» себе жертву. В доме занавешивают зеркала и блестящие предметы. Считается, что в них может отражаться «потусторонний мир». Не исключено, что данная часть похоронного комплекса была заимствована у русских.

«Одновременно с выходом души в тело входит смерть. С этого момента покойник и смерть представляют единое целое»¹⁰. Вероятно, опасение смерти и стремление дистанцироваться от нее получило свое выражение в вербальных конструкциях. Хакасы остерегались напрямую говорить о смерти и использовали метафоры, отражающие как пространственные перемещения, так и качественные изменения. Вместо обычного «*уреп парган*» («умер») говорили: «*сын чирзер парыбыстыр*» (ушел в истинную землю), «*тігі чирзер парыбыстыр*» («ушел в иной мир»), «*тозыл парган*» (скончался), «*тілаас пол партыр*» («новость пришла»), «*хомай пол партыр*» («случилось плохое»).

Смерть как явление, имеющее связь с потусторонним и чуждым, в какой-то мере было тождественно рождению — появлению из инобытия. «Три наших понятия — «смерть», «жизнь», «снова смерть» — для первобытного сознания являются единым взаимно-пронизанным образом. Поэтому «умереть» значит на языке архаических метафор «родить» и «ожить», а «ожить» — умереть (умертвить) и родить (родиться)»¹¹. Вероятнее всего, именно эта точка зрения лежит в основе хакасских народных представлений о совпадении сроков рождения и смерти человека. Со слов информаторов: «Человек, в какое время (час) рождается, в такое и умирает. Іче (мать) так говорила: «Я родилась ближе к вечеру и умру в такое же время». Так и случилось, Іче умерла в 16.00 вечера» (ПМА-2005 г., Бурнакова Л.А.).

Омовение умершего являлось важнейшим актом отделения его от мира живых. «Омовение и сопутствующая ему нагота, отсутствие всяких знаков, указывающих на связь объекта с миром “культуры” — все это, видимо, и символизировало его “природное”, “исходное” состояние. Кроме того, нет сомнения, что вода связывалась с той субстанцией, которая не только давала жизнь человеку и всему живому, но и в которую он возвращался, завершив свой жизненный путь»¹². Тело покойника хакасы обмывают, положив на доски недалеко от порога. В старину, умершего клали также и на кору лиственницы, располагая внутри юрты перед порогом¹³.

Мужчину обмывали старики, а женщину — старухи. В наши дни, в связи с постепенным нивелированием традиций, это правило по отношению к умершему мужчине соблюдается не так строго, как в прошлом. Используемую воду разливают в два таза. В первом тазу находится мыльная вода, а во втором — чистая. Обмывание покойника начинается с лица до ног. Волосы моют в последнюю очередь. Обмыв и ополоснув тело, его насухо вытирают полотенцем и накрывают покрывалом.

Хакасы относились к покойнику с опасением. Вероятно, «страх перед враждебной силой мертвого поддерживался представлением о “нечистоте” трупa и всего, что было с ним связано»¹⁴. Воду, которой обмывали покойника, выливали в место «где не ходит ни человек, ни животное» за периферией человеческого пространства. Обычно для этой цели, в стороне от жилого дома и хозяйственных построек рыли яму и выливали в нее использованную после обмывания воду. Она считалась «мертвой» и чрезвычайно опасной для живых.

В народе опасались попадания такой воды в руки *сыбырагчи* (колдунов), которые при помощи магических манипуляций с ней, якобы могли навести на человека порчу (*хомай ит саларга*). В результате этих действий человек как будто бы заболел неизлечимой болезнью и умирал (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.; Бурнаков А.А.).

Следствием контакта с мертвецом, по воззрениям хакасов, могло являться осквернение, требовавшее ритуального очищения. Людям, обмывавшим тело покойного, полагалось ополоснуть руки и окуриться дымом *ирбена* (чабреца) или *арчина* (можжевельника). Это действие символизировало очищение от скверны. Непосредственным участникам этого процесса дарили мыло и полотенце¹⁵. Омовение умершего предполагало собой лишение его признаков принадлежности к миру живых. Переход в новое состояние закреплялся переодеванием его в «одежду мертвых»¹⁶.

Одежду для покойника (*кибен*) готовили заранее, нередко сам человек, предчувствуя свою смерть, выбирал, в каком облачении его должны похоронить. Неукоснительным правилом в этом процессе являлось использование ношенной одежды. В народе принято считать, что новая одежда будет чужда умершему на «том свете». Наш информант, поясняя это правило, отметил: «Одежда должна быть чистой, но хотя бы один раз ношенной при жизни им (умершим). Абсолютно новую ни в коем случае нельзя надевать. Потому что он не носил ее, и его тело не привыкло к ней. На том свете он будет голый ходить, и все время будет мерзнуть. Раньше всю посмертную одежду шили вручную. Есть такое поверье, что когда умрешь, на том свете будешь считать стежки (машинные строчки). Чем больше стежков, тем больше будет считать, тем дольше задержится на этом свете и в *сын чир* (на “тот свет”) не уйдет» (ПМА, Ачитаева К.К.).

В исключительных случаях, когда покойника все же одевали в новую одежду, обязательно делали на ней надрез в виде тамги. Эта традиция имела широкое распространение среди жителей *аала* (селения) Бор Таштыпского района (ПМА-20050. Как пишет известный бурятский этнограф Т.М. Михайлов, проводивший экспедиционные исследования в Хакасии в 1967 г.: «Умершего одевают так, чтобы на нем было белье или одежды в 3, 5 или 7 рядов. Например, первый ряд — нижнее белье, второй ряд — рубашка верхняя и брюки, третий ряд

— верхняя одежда. Если одеть умершего в костюм, то это будет четвертый ряд, т.к. четное число рядов не допускается, то нужно в таком случае еще кое-что добавить — или еще один слой нижнего белья, или кофту и т.д. Полагается от новой одежды чуть отрезать, независимо от того, костюм ли это новый, пальто и т.д. Кончики сапогов продырявливаются. Отрезают от новой одежды (иногда просто рвут немного), продырявливают обувь, полагая, что в ином мире они станут прежними, что умерший не должен брать с собой одежду и обувь в обычном виде»¹⁷. Надрезалась еще и поясная часть брюк (причем пояс снимали) и заканчивали разрезом воротника: «говоря: “*кибін ал*” — “возьми свою одежду”»¹⁸.

Намеренная порча вещей была обусловлена народной верой в перевернутость «иного мира». Люди верили, что в «потустороннем мире» жизнь устроена наоборот, разломанная вещь приобретает целостность. В связи с этими мифологическими представлениями, приемлемой является мысль М.Ф. Косарева о том, что «у порчи могильных вещей был еще один смысловой аспект: любая часть — зародыш целого. То, что являлось частью в мире живых, может стать целым в мире мертвых (и наоборот?)»¹⁹.

Облачение покойного в одежду ярких цветов избегалось вследствие убеждений хакасов в том, что такой наряд, якобы может не понравиться представителям «потустороннего мира», что подтверждается словами информатора: «И когда человека хоронят, красное и оранжевое надевать нельзя. Белое можно. Яркое вообще нельзя одевать. Говорят, в том мире это отталкивает. А умерший не сможет по своей воле снять ту одежду, которая с ним туда ушла» Нижнее белье, а также рубашку и платье надевали наизусть, при этом срезали часть пуговиц. Обряд разрезания одежды в хакасском языке имел специальный термин «*кён-де*»²⁰. Таким образом, вероятнее всего, переодевание реализовывало собой идею трансформации сущности человека. «Обрядовому переодеванию, одежде “переходного” периода придавалось в семейных обрядах огромное смысловое значение — это одежда символизировала готовность лиминального существа к будущему “возрождению”»²¹.

До тех пор, пока не был готов гроб, умершую женщину клали на почетное место поперек пола, вдоль матицы, а мужчину вдоль пола, ногами к дверям²². Особое положение покойника в пространстве дома, по всей видимости, выделяло и отделяло его от живых²³. Сам дом на период погребально-поминального цикла хакасами считался «нечистым».

Как замечает В.И. Еремина, анализируя ритуалы славян: «“Нечистым” объявлялось также жилище, в котором произошли смерть или рождение, а потому оно по возможности удалялось от окружающих»²⁴. Типологически сходные представления бытовали и у хакасов (ПМА). «Нейтрализация» опасности, исходящей от такого жилища, местным населением производилось путем магических средств защиты. При этом большое значение придавалось порогу, как символической черте между домом и внешним миром, «своим» и «чужим» пространством. «После смерти человека с внешней стороны юрты под порог клали черемуховые ветки, а с внутренней стороны топор или лезвие. Этим предохранялись от злых духов. В *аале*, где умер человек, до 40 дней двери всех юрт подпирались березовой палкой»²⁵.

Анализируя символику обрядов жизненного цикла в традиционной культуре, А. Ван Геннеп обратил внимание на то, что «порог является элементом двери и что большая часть этих обрядов должна рассматриваться в прямом и непосредственном смысле как обряды входа, ожидания и выхода, т.е. обряды перехода»²⁶. Данные наблюдения исследователя, как показывают этнографические материалы, актуальны и для хакасской традиции. Это находит свое отражение в таком элементе обряда, как «*Тамах юртенг*» — «*кормление души умершего*», совершаемое на кладбище. Участник этого процесса, наступив правой ногой на поленце (доску), положенное перед ритуальным костром, правой рукой из чаши бросал пищу в огонь. При этом полено, по всей видимости, могло восприниматься как порог или граница реального и потустороннего мира.

Изготовлением гроба (*хомды*) занимались люди, не имеющие близкородственных отношений с умершим. В подтаежных местах Хакасии, как показывает наш полевой материал, вплоть до 1950-х гг. хакасы использовали в похоронах гробы, выдолбленные из цельного ствола лиственницы или сосны (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). «Срубленное дерево привозили к дому. На месте рубки дров его раскалывали пополам и выдавливали сердцевину. Поэтому во время причитания по умершему говорили: “Ты стал сердцевинкой твердого дерева!”»²⁷.

Как сообщали информаторы: «Похоронить в деревянной колоде считалось делом почетным» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.; Бурнаков А.А.). Выбор материала для гроба был не случайным и во многом зависел от родовой «породы» дерева. По сообщению М.С. Усмановой, в отдельных *аалах* (в их числе Усть-Киндирла) аналогом гроба выступал сплетенный из тальника короб²⁸. В прошлом богатых хакасов нередко хоронили в ирбитских сундуках, наставив их досками по росту покойного²⁹. Отголоски обычая изготовления гроба из расписанных сундуков обнаруживаются в такой форме устного поэтического творчества хакасов, как *тахпахы*³⁰.

«Хостан иткен хомдым.	— Прекрасно украшенный мой гроб
Ходырылып халзын ол чирде;	— Пусть развалится в сырой земле
Хада чуртирга сагынзан,	— Если вместе жить думаешь,
Сагып алгайзын, аарличаам	— Подождешь меня, дорогая

Сырлап иткен хомдычаам	— Покрашенный мой гроб
Сырынан халзын ол чирде	— Пусть с краской останется в сырой земле
Сынап чуртирга сагынзан,	— Если вправду думаешь жить (со мной)
Сагып алгайзын позымны	— Подождешь меня (самого). ³¹

В настоящее время, в связи с внедрением в похоронную обрядность элементов общегражданского способа захоронения, гробы стали изготавливаться из тесаных досок. При этом сохраняются традиционные представления о стружках. Они, как элемент «природного в культурном» обладают промежуточным статусом³², а значит потенциально несут в себе опасность. Как правило, их засыпают на дно гроба и в подушку для покойника. В связи с чем, В.Я. Бутанаев отмечает: «Наступать на них нельзя, иначе человек заболеет»³³. Поверх стружек застилают белую простыню. Стоит сказать, что в последнее время в подушку для покойного вместо стружек, нередко кладут ношеную им при жизни одежду (ПМА-2005).

Покойника в гроб помещают пожилые мужчины. По данным В.Я. Бутанаева, в прошлом, руки покойного протягивали вдоль туловища, при этом пальцы рук перевязывались белой лентой³⁴. В современности же получил распространение обычай связывать лентами (веревками) кисти рук и лодыжки ног. Не исключено, что эта традиция была заимствована у восточнославянского населения. Возможно и то, что «связывание рук и ног является способом выражения “культурными” средствами того, что свершилось на уровне “природы” — утрата способности действовать с помощью рук и ног»³⁵. Руки умершего связываются лентой на уровне груди, причем правая рука должна находиться сверху. При выносе тела из дома либо в процессе погребения эти ленты некоторыми участниками похоронного процесса незаметно снимаются. По народным воззрениям, они обладают магической силой и приносят *талан* (удачу) и потому обладатели таких лент прячут их внутри дома в «укромном» месте. Кроме того, хакасы верят, что они могут быть использованы в качестве апомропея и нередко помещаются у входа в дом.

По объяснению информатора: «Если *сыбырагчи* (колдун) придет сделать какой-нибудь семье зло, то вход в дом ему будет преграждать гроб. Он подумает, что до него кто-то уже успел “сделать” (навести порчу — Б.В.) и стороной обойдет это жилище» (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). Повязки также стремятся приобрести женщины, чьи мужья имеют крутой нрав и занимаются рукоприкладством. Заполучив ленты, некоторые женщины вшивают ее в воротник одежды супруга со словами: «Будь спокойным, как покойник», после чего, якобы их семейная жизнь должна наладиться (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.). В народе верят, что такие ленты еще имеют “способность” отвращать супружескую неверность. Стоит отметить, что бытует и другое поверье, связанное с возможностью использования этих предметов во вредоносной магии. По словам информаторов: «Некоторые люди остерегаются того, что лица, занимающиеся колдовством, при помощи веревок могут навести порчу, поэтому, развязанные ленты некоторые помещают вместе с покойником в гробу» (ПМА — 2005 г.).

По традиции для умершего «накрывается» отдельный стол. Каждый родственник, прибывший на похороны, кладет в чашу для покойного угощение и ставит *хабах* (спиртные напитки). Обычно при этом произносят следующие слова: «Это от меня (называется имя), принес тебе то-то (указываются продукты): не голодай, не жаждой». На стол обязательно ставится чай с молоком, кладутся кондитерские изделия, отваренные куски мяса, костный мозг, печень, почки, мясо курицы (для женщины) или петуха (мужчины) иногда баранью голову (ПМА-2005). Не рекомендуется класть туда отдельные куски мяса — первые два ребра, голень, лопатки, края грудинки³⁶, а также рыбу. Кроме того, воспрещается оставлять на столе вилки, ножи и другие острые предметы, т.к. верят, что *сюне*³⁷ может об них «уколоться». Стоит отметить, что близкие родственники умершего в течение семи дней после его смерти не ели ни печени, ни сердца заколотых домашних животных, опасаясь, что у умершего будут болеть печень и сердце³⁸. Это правило не распространялось на остальных людей. В некоторых семьях, ночью на «стол покойника» запрещалось подкладывать еду, и он накрывался материей. Стоит отметить, что на этом столе до сорока дней обязательно должны были находиться пища и питье.

На похоронах забивали крупный рогатый скот. Животное, заколотое в честь умершего, хакасы называли «*тёоги*»³⁹. В качестве *тёоги* для мужчин выступал бык, а для женщин — корова. В народе верили, что даже в тех случаях, когда родственники по тем или иным причинам не забивали этот скот, покойник все равно «забирал» *тёоги*. При разделке туши кости рубить запрещалось, ее расчленяли по суставам. Сохранение целостности костяка, по всей видимости, несло в себе семантику возрождения и непрерывного воспроизводства скота, а в некоторых случаях *тёоги* выступал еще и в качестве ездового животного в загробный мир.

Как писал С.Д. Майнагашев: «Умершую увозят (на тот свет — В.Б.) на том животном, которое было заколото к ее смерти. Это поверье, может быть, лежит в основе обычая до истечения трех дней не ломать костей такого животного»⁴⁰.

В течение всего срока до погребения покойника не должны оставлять одного в доме. В двенадцать часов ночи по традиции накрывается стол для тех, кто будет находиться возле умершего. Эти люди должны бодрствовать всю ночь до рассвета. По сообщению Н.Ф. Катанова, хакасы верили в то, что «если кто-нибудь заснет, то придет тень умершего человека и задушит его»⁴¹. На ночь покойника накрывают покрывалом* (Сноска В некоторых случаях гроб закрывают крышкой.). Вероятнее всего, ночное бдение являлось способом «расподобления живых и мертвого» в «демонстрации жизни в присутствии смерти»⁴². В прошлом хакасы приглашали сказителя, который всю ночь должен был играть на *чатхане*⁴³ и рассказывать *алыптыг ныхмах*⁴⁴. В традиционной культуре, музыка выполняла связующую функцию между «этим» и «потусторонним» мирами. Она являлась средством общения с предками и божествами и одновременно обладала апотропеической силой⁴⁵. «Исполнение *алыптыг ныхмаха* было направлено на удовлетворение потребностей души умершего человека с последующими почитаниями его с целью задабривания, а также с целью магического вызывания благополучия живым его родственникам»⁴⁶.

Архаичный обычай погребения в день смерти⁴⁷ в настоящее время не практикуется. Предание земле совершается на третьи сутки. Вынос тела происходит в послеобеденное время. В гроб кладется доля покойника — личные вещи, посуда, мешок с провизией и курительные принадлежности (если курил). Объясняя значение этого обычая, С.Д. Майнагашев писал: «За гробом человек также нуждается в пище, одежде и в различных предметах домашнего обихода. Поэтому погребение человека есть не что иное, как снабжение его всем необходимым в дальнейшей жизни, прощание с ним и отправление в новый мир»⁴⁸. Гроб выносят ногами вперед и устанавливают на лавки, головой на восток. При выносе тела «запиралось все, что можно было».⁴⁹ Вынос покойного из дома, вероятно, знаменовал окончательный раздел между живыми и мертвым. Вместе с гробом из дома должно быть удалено все то, что «затронуто» смертью и не подлежит очищению. Покойник не должен был взять с собой более того, что ему уже выделено⁵⁰. С этой целью хакасы проводят обряд *хурайлааны* — магическое ограждение от умершего. Как отмечает В.Я. Бутанаев: «Смысл его заключается в том, чтобы уходящий в тот мир не взял с собой души живых людей, особенно детей. Вдовья женщина (замужним нельзя) наливала молоко в деревянную чашечку, закрывала ее белой материей и, держа ее в руке, обходила три раза во-

круг телеги с гробом со словами: «Хурай, хурай! (т.е. помилуй и спаси!). Не оглядывайся назад! Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!». Шествие она начинала с запада на восток против движения солнца (тискер).

Бельтыры умершего мужчину обходили по движению солнца, а женщину наоборот. Со стороны восхода солнца вдовая женщина, совершавшая обряд, останавливалась и спрашивала: «Онъар ба, тискер ба?» — т.е. Радость или печаль? Все присутствующие восклицали: «Тискер, тискер!», т.е. печаль и горе⁵¹. В настоящее время обряд упростился, обход чаще совершается по часовой стрелке. Однако смысл его продолжает сохраняться. Пожилой мужчина (женщина) три раза обносит вокруг гроба по солнцу чай с молоком и после этого дает отпить из чаши близким родственникам. После этого, гроб поднимают, а лавки роняют со словами: «Пусть такого больше не будет!» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.). Тело вывозят на кладбище. С собой берут сшитый мешок с пищей, «предназначенной» для покойного. На кладбище, перед тем, как начать процесс погребения, недалеко от могилы устанавливается стол, на который складывается «угощение», причем каждый из присутствующих ее должен отведать. Затем разводят костер, на котором сжигается эта пища.

По сообщению информатора: «На горе (кладбище — Б.В.) сначала кормят *От-ичек* (Матушку-огонь). А только потом кормят покойника. Говорят так: «*Че, От-ичек, азыранмал!*» — «Че, матушка-огонь, вкуси пищи!». Все близкие должны покормить покойника. При этом в руке немного оставляют пищу, которую сами съедают» (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). Судя по всему, «приобщение к столу», предназначенному для умершего имело целью оставить благодать, счастье и удачу. В карманы одежды покойного клали деньги (*изебенге ахча саларга*), а также его личные вещи (расческа, очки и пр.). Нередко поверх гроба клали верхнюю одежду покойного. В могилу для «выкупа» места бросали монеты (*уреп парган кизинин чирин тёллурга*). По материалам В.Я. Бутанаева: «Один из братьев умершего бросал монеты “*чир толазы*” — т.е. для выкупа земли, на дно могилы, говоря: “Купишь себе землю!”». ⁵² По завершению этих действий, родственники «прощаются» с покойным. Необходимо заметить, что до христианизации хакасов при погребении умерших строго учитывалась ориентация головой на запад, ногами на восток. В настоящее время эти нормы соблюдаются не так строго.

Гроб опускается на веревках, которые остаются в могиле. В прошлом она разрезалась на несколько частей и только после этого бросались в могилу⁵³. На третий день похорон в полуденное время совершается обряд «*нас тастирга*» — бросание головы крупного рогатого скота, забитого в честь умершего. Для этого обряда используется отваренная и обглоданная голова. Старики, изъявившие желание принять участие в обряде, поднимаются на гору, расположенную за деревней недалеко от кладбища. И бросают голову на запад со словами: «Возьми свою долю!» (ПМА-2005).

Можно предположить, что «на кладбище завершается ритуально выраженный путь покойника и вместе с ним “путь смерти”. Но если для «смерти» это перемещение является возвращением в свою “узаконенную” область, то для покойника — это путь из своего в чужое, не предполагающий возвращения в

прежнем облике»⁵⁴. Возвращаясь с кладбища, люди старались не оглядываться, т.к. считалось, что за ними может последовать *сюне* (душа) умершего. Вернувшись с похорон, участники этого процесса умывались, окуривались дымом *ирбена*⁵⁵, что символизировало их очищение после контакта с мертвым. Затем приступали к поминальной трапезе.

По хакасским поверьям в ней принимал участие сам умерший. «Как живые на всех этапах похоронного обряда делятся с покойным, выделяют его долю, так и покойный на поминальной трапезе делится с живыми»⁵⁶. Вероятнее всего, тризна, совершаемая после погребения, способствовала ограждению от негативного воздействия мертвых⁵⁷. Однако этим не исчерпывается семантика поминальной еды.

В архаических культурах биологический процесс приема пищи, связанный с поддержанием жизни организма, приобретает сакральный смысл. Еда не просто питает тело, но и олицетворяет круговорот самой жизни. Как справедливо утверждала О.М. Фрейденберг: «Акт еды в представлении древнего человека соединялся с кругом каких-то образов, которые прибавляли к трапезе как утолению голода и жажды, еще и мысль о связи еды с момента рождения, соединения полов и смерти ... Если мы встречаем одно и то же действие в виде реального и в виде имагинарного, если совершенно различные явления смешиваются в сознании одно с другим, и если такие биологические факты, как утоление голода, как появление ребенка или смерть человека, воспринимаются вопреки их реальной сущности, то ясно, что мы имеем дело с двумя явлениями, во-первых, с действительностью, во-вторых, с концепцией этой действительности в сознании»⁵⁸.

ОБРЯДЫ ПОСЛЕ ПОГРЕБЕНИЯ

Обряды завершающей части погребального цикла принято называть поминками. Однако семантическое поле данных ритуальных действий не ограничивалось только поминовением. Оно включает в себя еще и общение с умершим, а также прощание с ним. Как справедливо констатирует исследователь А. Хейдель: «Жизнь считалась продолжающейся после смерти, и связь между человеком и его родственниками не прерывалась в могиле. Более того, живые и мертвые зависели друг от друга. Благополучие мертвых связано с вниманием, которое они получали от живых, в то время как существование живых в большой мере определялось заботой, которой они окружали ушедших»⁵⁹. У хакасов постпохоронные (поминальные) обряды совершаются на третий, седьмой, двадцатый, сороковой день, через полгода и год. В отличие от процесса погребения, основной вектор обрядовых действий поминального цикла, в большей мере направлен на контакт живых и умершего. «Если в похоронах основные усилия направлены на удаление покойника и вместе с ним самой смерти из мира живых (восстановление принципа однородности), то в поминальных обрядах мертвые приглашаются к живым: открываются ворота на кладбище, двери дома; их встречают, угощают и т.п. Однако это противоречие снимается более важной целью: упорядочить отношения между своим и чужим и далее — установить над ними контроль»⁶⁰.

Важнейшей составляющей поминок является «угощение» покойного — «хуух саларга», «тамах юртенг». Очевидно то, что трапеза устраивается ради восстановления связи между членами сообщества живых и покойным.⁶¹ По ин-

терпретации С.Д. Майнагашева: «Поминки не имеют никакого другого смысла, кроме того, что живые приносят угощения, кормят, поят покойника и удовлетворяют свои потребности быть в общении с человеком, который еще недавно жил среди них»⁶². «Угощение» умершего осуществляется посредством запаха (*хуюх*) от сжигаемой на костре пищи. Хакасы верят, что эту пищу в потустороннем мире может получить не только сам умерший, но и другие родственники. Об этом свидетельствуют информаторы. «В чашу всю пищу кладем и сжигаем. Когда человеку положить в чашу, то эту пищу получает не только покойник, но и другие умершие родственники. Ведь они делятся друг с другом. А человеку, которому в чашу не клали пищу (*тамах салбан*), ходит голодный. Люди видят сны, когда приходят покойники и говорят, что они голодают, потому что им не жгут пищу» (ПМА-2005, Бурнаков А.А.).

«Сын Ромы – Дима осенью на мотоцикле разбился. Мотоцикл при аварии загорелся, и тело немного обгорело. Я ходила на поминки (год). Родственники на гору (кладбище – Б.В.) пошли. Когда сжигаешь пищу, ее надо освобождать от обертки, так, например, надо разворачивать конфеты. В этот раз мы сидели и вытаскивали конфеты из бумажек. Были Томка, Верочка, Галя, Люда. Вскоре мы почувствовали запах покойника, хотя на горе место чистое, а воздух свежий. «Ю-ю, ребенок пришел» – сказала мать умершего Димки, разжигавшая костер. Оказывается, душа человека приходит где-то к обеду. Все четыре женщины ощутили этот запах» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.).

Хакасы на третий день поминального цикла на могилу не ходят, пищу сжигают дома. Считалось, что «после смерти до 3-х дней душа умершего ходит у себя дома. В это время она показывается некоторым людям»⁶³. На седьмой день еда предается огню на кладбище. В край костра выливается чаша *араги*⁶⁴ для умершего. Верили, что «до 7 дней душа умершего собирает все свои вещи, ранее брошенные или потерянные (волосы, оставленные на полу при стрижке, ногти, оставленные при обрезании, охотничьи предметы, оставленные или потерянные в тайге)»⁶⁵. На двадцатый день поминовение проводится дома. «Все родственники и односельчане умершего приносят продукты, хлеб, пироги, пирожки, сладости, яйца и от них небольшую часть жгут на огне. Это называется "*хуюх салчалар*". Этим они кормят умершего»⁶⁶.

Сороковой день, по народным представлениям, является самым значимым для умершего. «В этот день душа умершего осознает свою смерть. Она становилась за очагом и наступала на золу. На золе ее следов не оставалось, и тогда душа – "сюне" плачет: "Я стала как зола и пепел!". Она вдруг замечала, что у нее нет тени, что травинки под ней не гнутся. Тогда она с горечью восклицала: "Моя смерть – это истина!"»⁶⁷.

Полагали, что «на 40-й день душа (юзют) умершего возвращается домой и присутствует на "*ибіріге*"».⁶⁸ В преддверии этого события, вечером 39 дня все родственники и знакомые собираются на «*сагычаа*». В очаге сжигается пища, «предназначенная» покойнику. Всю ночь люди должны находиться в бдении. Наутро родственники умершего отправляются на кладбище, где возжигается костер и продолжается «кормление» поминаемого. На полугодовых поминках на кладбище не разводят костра, а пищу, вместо сожжения разбрасывают мелкими кусками вокруг и брызгают *арагой*.⁶⁹

Согласно хакасским воззрениям, нарушение правил погребально-поминальной обрядности препятствовало попаданию души в уготованное ей внеземное пространство. «К таким нарушениям относились, например: не положение в могилу нужной вещи, неточная ориентировка покойного, нечеткость напутственной речи, в которой умершему разъяснялись приметы дороги мертвых, и т.д.»⁷⁰. В свою очередь, это могло навлечь несчастья и беды на родственников.

Среди хакасов широко распространены представления о том, что *сюне* (*сюрну*) может являться живым родственникам, чтобы попросить недостающую вещь или предмет не только для себя, но и для других. С этой целью посредством положения в гроб с умершим могли «транспортировать» в «потусторонний мир» вещи, не принадлежащие покойному. Описание этих воззрений представлены С.Д. Майнагашевым: «Помимо того, что сам он (покойник — В.Б.) с головы до ног был одет в лучшие свои одежды, с ним еще были положены: шуба, запасные рубаха и штаны, лишняя пара обуви. Кроме его собственной опояски, с ним была уложена еще детская опояска. Незадолго перед тем, как умер маленький сын, которому в гроб забыли положить опояску; теперь ее отправляли с отцом, чтобы сын в загробном мире не ощущал в ней недостатка».⁷¹ Кроме того, «передача» нужного предмета умершему могла осуществиться путем сжигания его на костре⁷².

Привязанность к привычному образу жизни, близким людям и своим вещам, по мнению хакасов, являлась труднопреодолимым препятствием к переходу в «загробный мир». Считалось, что такая душа (либо ее часть), именуемая *харазы*, могла остаться в доме и оказывать вредоносное воздействие на людей. В народе верили, что *харазы* чаще оставалось от плохих людей, «обремененных» темными мыслями (*хомай сагыстыг кизи*). «Плохие мысли, нечто темное остается, а сам человек уходит. У хороших людей, с чистыми мыслями *харазы* не остается» (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.). Хакасы полагали, что *харазы* могла «обитать» в доме продолжительное время. Информатор сообщал: «Я сплю на своей кровати. К трем часам утра вдруг сильно заболела. Сон проходит. Я выхожу на улицу. Потом снова ложусь спать. Поняла, что мучаюсь из-за *харазы*. Съездила в церковь. Взяла оттуда освященную известь и побелила дом. Однажды было видение. Пришел муж — покойник. Он говорит мне: «Я с вами все это время жил. Теперь я уйду!». На столе стояла стопка водки, он ее выпил и ушел. Я и мои родные не знали о том, что он все это время жил с нами, ведь мы похоронили его два с половиной года. Когда он уходил, я посмотрела, в какую сторону уйдет. Он пошел к горам. А там народу много. Оказывается, умершие могут жить два с половиной года вместе с нами» (ПМА-2005, Канзычакова Н.Н.).

Харазы, по народным воззрениям, проявляет себя тем, что насыщает обитателей дома болезнью, «давит» на человека во время сна и может беспокоить ребенка ночами. «*Харазы* умершей женщины мешает ее детям. Когда ребенок по ночам сильно плачет, говорят, что *харазы* матери лишает его покоя» (ПМА-2005, Побызаква Т.М.). Старики с целью ее «изгнания» три раза обводили горячей головней по солнцу вокруг ребенка. Затем при помощи мужского ремня повторяли предыдущую операцию и подвешивали полотенце на спинку у изголовья кровати. Считалось, что после этих обрядовых действий ребенок ночью будет нормально спать (ПМА-2005).

По хакасской традиции «изгнанием» *харазы* занимались шаманы. В редких случаях для этой же цели, некоторые семьи приглашали православного священника либо пытались провести обряд «изгнания *харазы*» сами. Информатор по этому поводу сообщал: «Когда человек умрет, в доме *харазы* остается. Шамана приглашали, чтобы ее изгнать (*харазын чарыбызарга*). Сейчас ее изгоняют еще какой-то молитвой. У меня дома мать, отец и теща умерли. Надо изгонять *харазы*. Пригласили шамана Киштеева. Он очищал дом. Некоторые сами очищают дом — окуривают *ирбеном* (чабрецом) еще в этих целях как-то используют соль» (ПМА-2005, Побызакоева Т.М.).

В народных представлениях смерть маленьких детей также могла повлечь за собой появление в доме *харазы*. Эти взгляды основываются на вере в непосредственную связь младенцев с потусторонним миром. «Шаман изгонял *харазы* умершего годовалого ребенка (*час пала*). Вдруг из-за угла раздался плач ребенка. Так шаман прогнал *харазы*» (ПМА-2005, Кичеева С.Д.).

В годовщину смерти все родственники собираются на кладбище, чтобы окончательно проводить умершего в «его» мир. Интересной особенностью последнего «свидания» с умершим является то, что супруг (супруга) умершего «ходит вокруг могилы, а позади его ходит женщина по направлению солнца — три раза. При этом задняя женщина при хождении вокруг могилы произносит следующие слова: ”*Сині сангай тастапчам, паза сеге килбесым. Ам пасха хоньх хонарга сагынчабыс. Син піске сыр пол ба, араласпа*” — ”Я тебя совсем бросаю, больше к тебе не приду. Теперь мы решили новую жизнь вести. Ты теперь не приставай и не мешай нам”. При этом эта женщина бьет по могиле платком или хворостинкой»⁷³. Подобная обрядовая практика бытовала и у тувинцев⁷⁴.

Необходимо отметить, что обязательным в этом ритуале было принесение последнего «угощения» умершему. К покойному нередко могли обратиться и со следующими словами:

«Пусть славно будет то, на чем лежишь;
Пусть шелковое будет то, чем накрываешься;
Не голодая, живи в стране той;
Последнюю пищу тебе приносим;
Нас не вспоминай;
Мы думать будем о тебе!»⁷⁵.

С завершением последнего поминального обряда с дома, где произошла смерть, а также с его обитателей окончательно снималась «нечистота» и все запреты, налагавшиеся на них. В хакасской традиции со дня смерти кого-либо из близких (супруга, ребенка, родителей и т.д.) и до года человека принято называть *харах частыг кизи*. Им возбранялось заключать брачные союзы. Н.Ф. Катанов об этом сообщал следующее: «По смерти своей жены муж, если он хороший человек, не женится раньше одного года, если же он худой человек, то женится (даже) через 1/2 года; по смерти мужа жена живет вдовой до того же срока. Дети (умерших родителей) не выходят замуж и не женятся в течение 1 года»⁷⁶.

Харах частыг кизи не посещали общественные праздники и своих знакомых, за исключением тех случаев, когда они получали особое приглашение от людей. Перед тем, как пригласить в дом *харах частыг кизи*, приглашающие делали им небольшие подарки. В связи с чем, информатор пояснял: «*Харах частыг кизи*

считается до года. Им нельзя заходить в *хазых чурт* — “жилище, где все хорошо”, особенно в тот дом, где имелись *час пала* (годовалые младенцы). Даже к соседям нельзя заходить, если только их не позвали. Таким людям дарят полотенце, платок и др. Только после того, как им сделают подарки, им разрешалось идти к людям в гости» (ПМА-2005, Бурнаков А.А.).

Очевидно, заимствованием из народного православия явилось поминовение умерших, и прежде всего отцов и матерей в «родительский день». В это день «на кладбище приносят угощение: пирожки, оладьи, блины, яйца. Часть яиц выделяют для покойников. Потом эти яйца разбивают оставшимися для себя яйцами. Это называется “*узутерге тогасче*”, т.е. “*встречается с умершими*”. Разбитые яйца, выделенные для угощения покойников, зарывают в могилу в головной стороне покойника»⁷⁷.

До обращения в православие хакасы на могилах устанавливали четырехгранный столб высотой около 1 метра,⁷⁸ который воспринимался с одной стороны, как объект для временного местопребывания души, а с другой, как «канал связи» с потусторонним миром. Кроме этого могила обкладывалась каменными плитами. Обязательным было положение широкого плоского камня над головой⁷⁹. Вероятно, подобное оформление могилы было связано с культом гор, а также с идеей мирового древа. Кроме этого широкое распространение имело сооружение надмогильных домиков. С принятием христианства получило распространение установка на могилах крестов, причем, непосредственно изготавливаемых на кладбище⁸⁰.

ВЫВОДЫ

Итак, в мировоззрении хакасского этноса смерть расценивалась как закономерный переход человека в иную форму существования — в качестве души *сюне* (*сюрюн*). Для облегчения ухода души в инобытие применялись обрядовые действия — опускание на землю, подбрасывание конской узды, омовение, переодевание и снабжение необходимыми вещами, «долей» и т.п. Мифо-ритуальный комплекс хакасов содержит заимствования из христианства — молитвы, переkreщивание и многое другое, что способствовало по народным представлениям «облегчению участи усопшего». Кроме того изменилось оформление могилы — получили распространения надмогильные кресты.

В мировоззренческой сфере продолжает сохраняться архаическое восприятие потустороннего мира и души умершего — ее составной единицы. Анализ хакасской похоронной традиции позволяет выявить в нем отдельные этапы, характеризующие «взаимодействия» живых людей и умершего. В переходный этап с момента смерти и до процесса погребения все обрядовые действия были направлены на отделение умершего от живых, на наделение его соответствующим посмертным статусом. Данные воззрения основывались на вере в возможность негативного воздействия покойного на людей.

На весь похоронно-поминальный период могила, как и само кладбище, становится местом, где осуществляется контакт между живыми и покойным. В период поминального цикла отношение к душе умершего меняется, т.к. после совершенных обрядов она приобретает «загробные» качества и приближается к статусу предка. Люди на этот срок стараются «сблизиться» с нею, устраивают поминальную тризну и проводят своего рода встречи с умершим. В целом же,

все погребально-поминальные обряды ориентированы на установление равновесия и регламентированных связей между умершим и живыми, своим и потусторонним мирами, что обеспечивало бы нормальное функционирование жизни людей.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

1. Асочакова Антонида Демидовна, 1922 г.р., село Аскиз, Аскизского района, РХ, 10.06.2000 г.
2. Ачитаева Клавдия Кондратьевна, 1965 г.р., село Аскиз, Аскизского района РХ, лето 2005.
3. Бурнаков Алексей Андреевич, 1937 г.р., с. Аскиз Аскизского района РХ, лето 2005 г.
4. Бурнакова Людмила Андреевна, 1957 г.р., с. Отты, Аскизского района РХ, лето 2005 г.
5. Кайнакова Акси́нья Самуиловна, 1913 г.р., село Отты, Аскизского района, РХ, лето 2001 г.
6. Канзычакова Нина Николаевна, 1942 г.р., с. Нижняя-Тея Аскизского района РХ, лето 2005 г.
7. Кичеева Софья Давыдовна, 1930 г.р., село Отты Аскизского района РХ, лето 2005 г.
8. Кольчикова Зоя Егоровна, 1932 г.р., село Отты Аскизского района РХ, лето 2005 г.
9. Мамышева Мария Николаевна, 1942 г.р., Абакан РХ, лето 2005 г.
10. Побызаква Нина Егоровна, 1935 г.р. с. Отты, Аскизского района РХ, лето 2005 г.
11. Побызаква Татьяна Марковна, 1932 г.р., с. Отты, Аскизского района РХ, лето 2005 г.
12. Тасбергенова Надежда Егоровна, 1956 г.р., село Аскиз, республика Хакасия, лето 2004 г. Слышала от своей бабушки.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. С. 101.
2. Хакасские пословицы, поговорки и загадки. Абакан, 1960. С. 62-63.
3. Там же. С. 44-45.
4. Тын — одна из категорий души, переводимое как «душа-дыхание».
5. *Бутанаев В.Я.* Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 107.
6. *Бурнаков В.А.* Душа в традиционных воззрениях хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 16.
7. *Ван Геннеп А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М. 2002. С. 138.
8. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л. 1991. С. 128.
9. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М. 1965. С. 26.
10. *Байбурин.* Ритуал в традиционной культуре. С. 105.
11. *Фрейдсберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М. 1997. С. 64.
12. *Байбурин.* Ук. соч. С. 43.
13. *Бутанаев.* Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. С. 108.
14. *Еремина.* Ук. соч. Л. 1991. С. 44.
15. *Бутанаев.* Ук. соч. С. 108.
16. *Байбурин.* Ритуал в традиционной культуре. С. 108.

17. ХВРиК БНЦ — Хранилище восточных рукописей и ксилографов Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН инв. № 2051. Материалы полевых работ историко-этнографического отряда бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР за 1967 г. Л. 50.
18. Бутанаев. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. С. 109.
19. Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М. 2003. С. 150.
20. Бутанаев. Ук. соч. С. 108.
21. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 143.
22. Бутанаев. Ук. соч. С. 109.
23. Байбурин. Ук. соч. С. 110.
24. Еремина. Ук. соч. С. 45.
25. Бутанаев. Ук. соч. С. 111.
26. Ван Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 125.
27. Бутанаев. Ук. соч. С. 109.
28. Усманова М.С. Хакасы. Погребальная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 112-113.
29. Там же. С. 110; Бутанаев. Ук. соч. С. 109.
30. Тахпах — короткая лирическая песня.
31. Хакассские народные тахпахи. Абакан, 1982. С.32.
32. Байбурин. Ук. соч. С. 110.
33. Бутанаев. Ук. соч. С. 109.
34. Там же. С. 110.
35. Байбурин. Ук. соч. С. 109.
36. Бутанаев. Ук. соч. С. 111.
37. Сюне (сюрну, сюрюн) — одна из категорий души, проявляемая при смерти человека.
38. Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1907. С. 357.
39. Бутанаев. Ук. соч. С. 111.
40. Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. № 2. Вып. 2-3. С. 284.
41. Катанов. Ук. соч. 1907. С. 559.
42. Байбурин. Ук. соч. С. 110.
43. Чатхан — хакацкий струнный инструмент.
44. Алыптыг ныхах — героические сказания.
45. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 150-151.
46. Унгницкая М.А., Майногашева В.Е. Хакаское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972. С.60.
47. Усманова. Ук.соч. С. 110; Бутанаев. Ук.соч. С. 111.
48. Майнагашев. Ук. соч. С. 278.
49. Там же. С. 279.
50. Байбурин. Ук. соч. С. 112.
51. Бутанаев. Ук. соч. С. 118.
52. Там же. С. 120.
53. Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-Литография Импер-го Казанского Ун-та, 1897. С. 70.

54. *Байбурин*. Ук. соч. С. 114.
55. Ирбен от — богородская трава, чабрец.
56. *Байбурин*. Ук. соч. С. 118.
57. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 56.
58. *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 56.
59. Цит. по *Антонова Е.В.* Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 21.
60. *Байбурин*. Ук. соч. С. 118.
61. *Ван Геннеп*. Ук. соч. С. 150.
62. *Майнагашев*. Ук. соч. С. 280.
63. Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Л. 20.
64. Арага — спиртной напиток.
65. Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Л. 20.
66. Там же.
67. *Бутанаев*. Ук. соч. С. 126.
68. Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Л. 20.
69. *Майнагашев*. Ук. соч. С. 282-283.
70. *Косарев М.Ф.* Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003. С. 165.
71. *Майнагашев*. Ук. соч. С. 278-279.
72. Там же. С. 283-284.
73. Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Л. 20 об.
74. *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 66.
75. *Майнагашев*. Ук. соч. С. 282.
76. *Катанов*. Ук. соч. С. 562-563.
77. Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Л. 21 об.
78. Там же, л. 20.
79. *Катанов Н.Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-Литография Импер-го Казанского Ун-та, 1897. С. 70.
80. Там же.

DEATH AND FUNERAL IN KHAKASES' OUTLOOK

V.A. Burnakov

The author of the article introduces into practice new archival and field materials on funeral-memorial ceremonial and believes about death in the Khakases' culture. The work introduces the detailed, stage-by-stage description of traditional funeral ceremony and analyses notions about death. Authentic native folklore accompanying the ceremony of funeral has a significant place within the work. Summing up the research, the author comes to a conclusion, that funeral-memorial ceremonies of the Khakases have been focused on the establishment of balance and regulated connections between the dead and the alive, the real world and the beyond.

© 2009

Д.И. Вайман

ПАСХАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ НЕМЦЕВ ПРИКАМЬЯ В XX в.: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

В начале XX в. на границе Уфимской и Пермской губерний появляются компактные селения немецких колонистов — выходцев, главным образом, из западных — Волынской и Киевской — губерний России. Немцы основывают в Прикамье несколько хуторских поселений: Николаевку Первую, Николаевку Вторую, Нижнюю Григорьевку, Екатериновку, Сергеевку, Романовку. Отдельные немецкие семьи обосновываются также в русских деревнях Жуки и Андреевка.

До середины 1930-х гг. в условиях относительно компактного проживания немцы сохраняют весь комплекс традиционной культуры. В период коллективизации немецкие хуторские поселения были укрупнены; моноэтнические поселения немцев исчезли; а в марийской и русских деревнях появились немецкие улицы.

В советский период ассимиляционные, интеграционные процессы, влияние массовой советской культуры, инокультурное окружение, урбанизация значительно повлияли на традиционную культуру немецкого населения. Однако, несмотря на определенные инновации в материальной и духовной культуре, немцам удалось сохранить этническую специфику. Календарная обрядность этого народа сохраняла традиционный характер, но ввиду постоянного межнационального взаимодействия постепенно приобретала своеобразные черты. Наиболее интересным соотношением традиций и новаций было в дни празднования Пасхи.

Пасха *das Ostern* считалась одним из наиболее значимых годовых праздников, почитаемых немцами вообще и немцами Южного Прикамья в частности¹. Подготовка к Пасхе начиналась задолго до наступления праздника; в немецких деревнях заранее запасали яйца: *«Яйца хранили до Пасхи. Помню, мать в золу делила, зола ли земля сухая. Раньше же куры не неслись круглый год...»* (Чернушинский район, д. Николаевка). Даже в трудные военные годы старались, чтобы на пасхальном столе обязательно присутствовали крашеные яйца: *«Война шла, дак обычно накануне Пасхи обязательно идут, собирают там эти платежи, много платежей были, и мясо платили и яйца, и шерсть, и всего, всего. И обычно на праздниках идут собирать, чтоб больше собрать. Ну дак люди все равно приготавились. Но яйца красили все равно. Прятают, но все равно маленько красят...»* (Чернушинский район, д. Николаевка). К Пасхе прибирали и мыли в доме, готовили вышивки, которыми украшали стены и дом: *«Старшие сестры всегда очень хорошо вышивали, белили вышивки с вечера, готовились к празднику...»* (Октябрьский район, д. Баймурзино).

Самые главные приготовления начинались накануне самого праздника. Как и у многих народов, окрашенное яйцо было главным символом праздника Пасхи. С ним связывалось множество обычаев, поверий и ритуалов. Яйцо, связан-

ное с идеей новой жизни, было главным весенним символом обновления и плодородия². Яйца обычно красили в красный цвет, в качестве красителя использовали луковую шелуху, в отвар которой и помещали яйца: *«Обычно в красный цвет красили... Краской луково перо было...»* (Октябрьский район, д. Романовка). Однако известны примеры, когда яйца окрашивали в разные цвета: *«Яйца мама красила в разные цвета. Ой, всякими, какой-то шерстяной краской и красные и розовые красивые были. Она вязала варежки, нитки красила. В луковую шелуху тоже красила, но меньше любила так, не знаю, почему не полюбила»* (Октябрьский район, д. Баймурзино). Пасхальные яйца было принято красить с вечера, на праздник. При этом в тех семьях, где были дети, старались это сделать тайно.

Крашенные яйца считались одними из пасхальных подарков для детей. Накануне Пасхи для подарков дети готовили «гнезда» из сена или соломы, иногда гнездо помещали в старую шапку или посуду: *«Мама говорила, давайте ложитесь спать, что-нибудь там положите, мы с вечера бегали, сделаем где-то место и говорим, пусть нам зайчик яйцо положит. Утром бегали искали»* (Октябрьский район, д. Баймурзино). Считали, что ночью Пасхальный заяц *der Osterhase* приносит в гнезда яйца и другие подарки. *«На Пасху то, яйца с вечера красят, в луковой шелухе. Родители говорили: “Гнезда делайте, зайчик вам яйца принесет ночью”. Мы побежим, каждый себе гнездышко сделаем из соломы.... А потом мать то ночью яйца нарисует и наложит нам. Утром там встаем. — “Идите, там вам зайчик яйца принес!” Мы бежим каждый к своему гнезду и берем»* (Октябрьский район, д. Романовка); *«Гнезда делали из сена. Солому в какую-нибудь кастрюльку положим, или в шапку даже старую и ставили, как будто это зайчик положит нам. Мы глупые были, маленькие, не знали. Der Osterhase — Пасхальный заяц, принес яички. Стряпню наложат, яички положат»* (Чернушинский район, д. Ивановка).

Заяц был одним из наиболее распространенных пасхальных символов у немцев России и Германии³. Использование символики зайца в весенних праздниках, несомненно, было связано с культом плодородия, что характерно для многих народов Европы⁴.

Одним из обычаев праздника были пасхальные игры с яйцами. Например, ударяли одно яйцо об другое, побежденный, чье яйцо оказывалось разбитым, отдавал его победителю: *«Обычно яички колотили. Возьмут самое крепкое яичко и пошли по деревне. Вот например в соседском доме подружка живет, но больше то парни бегали. У парня там друг живет, он сходит к нему, в другой раз целую кучу принесет яичек, у него яичко то крепкое, он его разобьет яички и тот должен отдать его»* (Чернушинский район, д. Николаевка); *«Играли вот так, били, выигрывали яйца, значит, по моим яйцам стукнешь, но раз вытерпела, это забираю и следующее»* (Чернушинский район, д. Ивановка).

Характерным для празднования Пасхи в немецких деревнях Южного Прикамья были обходы с исполнением песен, преимущественно религиозного содержания. Обходы начинались с наступлением пасхальной ночи. Основными участниками пасхальных обходов была молодежь. Обход деревни продолжался почти до самого утра. Под окнами каждого дома исполнялось не менее трех песен, за исполнение которых молодежь получала подарки: *«На Пасху обычно учили песни и ходили под окнами к 12 часам и у каждого дома три песни пели. “Er lebt,*

er lebt...», по-немецки забыла, а по-русски: «Он жив, он жив, собой он смерть попрал». И так всю деревню они обходят, всю ночь» (Чернушинский район, д. Николаевка); «У нас на Пасху под окнами ходили, пели молитвенные песни. Ой, как красиво! По три песни у каждого хозяина под окном, разные. «Er lebt, er lebt...», а у русских пели русскую песню: «Он жив, он жив...»» (Чернушинский район, д. Ивановка).

Кроме наиболее распространенного гимна, который исполняли обычно первым, были известны и другие песни: *«Специальные песни потом после полночи и идут по деревне, зайдут, под окошко встанут и поют. Христос воскрес, всякие молитвы. Я ходила, про Иисуса пели: «Jesus ist aufgestanden...» («Иисус воскрес...»)»* (Чернушинский район, д. Николаевка). Лишь в некоторых случаях информаторы отмечали, что участников обходов приглашали в дом и угощали чаем: *«Все если мы не спим, дак мама подойдет к окошку и поблагодарит, и все они идут дальше. Всю деревню и всю ночь. Ну которые уже приготовились, если они час, два проходят дак позовут чай пить. Только домой зовут, чаем напоят, и дальше они идут. По деревне ночью ходила молодёжь, пели под окнами. Пропоют, их приглашали домой, угощают»* (Чернушинский район, д. Николаевка). Пасхальные обходы деревни с исполнением песен под окнами были известны также немцам Сибири⁵.

Празднование Пасхи растягивалось, обычно праздник проводили два или три дня. В пасхальные дни принято было отдыхать, ходить в гости, дарить друг другу подарки: *«Я помню, три дня вообще ничего не делали. На Пасху три дня праздновали»* (Октябрьский район, д. Романовка). В первый день праздника совершалось праздничное богослужение, либо домашнее моление, после чего устраивали праздничное застолье: *«Днем молились, у нас тетя Лида была, читали, молилась. Потом все обедали, праздник...»* (Октябрьский район, д. Баймурзино). На второй и третий дни Пасхи ходили в гости, устраивали застолья: *«В понедельник не работали, в гости ходили, да на качелях качались»* (Октябрьский район, д. Баймурзино).

Для немцев Южного Прикамья характерным пасхальным развлечением были качели: *«На Пасху уже маленько сухо было, как у нас еще это больше круговые качели делали столб и то круговые...»* (Чернушинский район, д. Ивановка); *«На Пасху дома у нас отец веревку повешает в ограде, качели сделает...»* (Октябрьский район, д. Романовка). Качание на качелях было нехарактерно для других групп немцев и, скорее всего, было заимствовано от соседнего русского населения, у которых качание на качелях — один из основных элементов развлечений на Пасхальной неделе⁶.

К пасхальным обычаям следует отнести и обычай пасхальных обходов, совершавшихся утром в Пасху, либо на второй день праздника, связанный с хлестанием березовыми ветками. Ветки к такому пасхальному обходу готовили заранее, обычно до наступления праздника ходили в лес за березовыми ветками, их приносили домой и ставили в воду, чтобы к Пасхе появились листья. В д. Николаевка не всегда использовали распутившиеся березовые ветви, часто их брали от старых банных березовых веников: *«Это у нас на Пасху ходят, утром рано. Пока еще не проснулся, веником банным гоняют»* (Чернушинский район, д. Николаевка).

Известно два варианта обходов с березовыми ветвями в немецких деревнях.

В д. Сергеевка, Романовка, Екатериновка Октябрьского района основными участниками таких обходов становились дети, которые заходили в дома и ударяли ветками тех, кто еще не встал с постели. Участники обхода получали угощение — как правило, пасхальные яйца и стряпню: «*Березовыми веточками били по ногам. Утром придут, кто долго спит... Утром проспал, дак что ты проспал отдай мне яички свои. Ты проспал, я к тебе вперед поспел по ногам веточками бьют и ты мне яички должен дать...*» (Октябрьский район, д. Романовка); «*Чтобы кто долго спит, чтоб раньше встал, ветки березовые раньше наломаем, потом ставим их в воду, они листочки дадут уже к Пасхе, и вот, а потом дети ходили по домам, били по ногам и приговор был: "Stipper, stipper Osterfas..."*» (Октябрьский район, д. Жуки).

В д. Николаевка основными участниками обходов была молодежь, а сами обходы могли совершаться в течение трех дней праздника. При этом каждый день изменялся состав участников обходов: «*На второй день Пасхи, сначала веточкой березовой девушки ходили, парней хлестали, потом парни. На третий день Пасхи мужчины ходили, женщин хлестали и приговаривали: "Stipper stipper Osterfas..."*» (Чернушинский район, д. Ивановка); «*Двери закрыты, все закрыто, так договариваются с родителями, чтобы тихонько зайти, чтобы не разбудить какого-то там парня. Утром рано ходят, пока еще не проснулись. Спишь, спишь, одеяло сдирают, и пошел хлестать.....*» (д. Николаевка).

При совершении обходов и хлестании березовыми веточками произносили особый приговор:

<i>Stipper, stipper Osterfas, Hast du viele Fleenes Gib mir Eier, gib mir Kuchen Komm wir aus andere Jahr wieder besuchen.</i> (Чернушинский район, д. Николаевка)	Посетители, визитеры праздника Пасхи На Пасху много праздничной еды Давайте яйца, давайте пироги, На другой год мы снова придем...
<i>Stipper, stipper Osterfest Hast du viele Fleenes Gib mir Eier, gib mir Kuchen Lasst er nieder best besuchen.</i> (Октябрьский район, д. Жуки)	Посетители, визитеры праздника Пасхи На Пасху много праздничной еды Давайте яйца, давайте пироги, Пасха лучший праздник для визита.
<i>Stiffer, stiffer Osternfest Hast du viele Fleenes Gib mer Eier, gib mer Kuchen In einem anderen Jahre will dich noch besuchen.</i> (Чернушинский район, д. Николаевка)	Посетители, визитеры праздника Пасхи На Пасху много праздничной еды Давайте яйца, давайте пироги, В следующем году мы хотим снова тебя навестить.

В немецких деревнях Прикамья два пасхальных обхода, с исполнением песен и с хлестанием березовыми ветками совершались отдельно в разное время и часто разными участниками. В то время как у немцев Сибири оба ритуала проводили одновременно: участники ночного пасхального обхода носили распущенные березовые ветки, после исполнения песен, обходчики ударяли хозяев ветками⁷.

Использование веток вербы, березы в весенней обрядности характерно для

многих земледельческих народов⁸. Хлестание ветками имело продуцирующее и прогностическое значение и призвано было обеспечить здоровье и рост человека, его брачную активность⁹. Бытование в немецких деревнях Прикамья обхода с березовыми ветками и использование приговорки с упоминанием визитеров — штипперов (*der Stipper*), также сближает традиции немцев Прикамья с традициями волынских немцев, для которых также было характерно называть штипперами участников пасхальных обходов¹⁰.

Такими образом, проведенное исследование показывает разнообразие обычаев празднования Пасхи и их близость традициям немцев других регионов России, прежде всего, Волыни. Именно оттуда шел основной миграционный поток в Прикамье. Отдельные примеры демонстрируют вариативность традиции, ее локальные особенности. Основная символика праздников пасхального цикла связана с культом плодородия, с началом нового земледельческого и годового цикла.

Важными факторами трансформации традиционной культуры немецкого населения Прикамья явилось межэтническое взаимодействие, что привело к формированию отдельных специфических элементов обрядности: качели, обход русских соседей и исполнение пасхального приветствия на русском языке. Постепенно происходило изменение традиционного календарного срока празднования Пасхи, он стал отмечаться одновременно с русской Пасхой.

Таким образом, межэтническое взаимодействие и заимствования явились одним из факторов, определивших специфику культуры немецкого населения южных районов Прикамья. На стадии разрушения традиционной культуры в немецкой среде усиливались интеграционные и ассимиляционные процессы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рублевская С.А. Календарная обрядность немцев западной Сибири конца XIX—XX в. М., 2000. С.41-43; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. конец XIX — начало XX вв.: весенние праздники. М., 1977. С. 153-154.
2. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 113.
3. Рублевская. Ук. соч. С. 42; Календарные обычаи и обряды... С. 153-154.
4. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1994. С.177.
5. Рублевская. Ук. соч. С. 42.
6. Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч.1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006. С. 118-121.
7. Рублевская. Ук. соч. С. 42.
8. Подюков И.А. Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 36; Соколова. Ук. соч. С. 98.
9. Черных. Ук. соч. С. 95-96.
10. Рублевская. Ук. соч. С. 42.

EASTER CEREMONIAL AT GERMANS OF PRIKAMYE IN THE 20th CENTURY:
TRADITIONS AND INNOVATIONS*D.I. Vajman*

There have been considered features of Easter ceremonialism at a compact group of the German population in Prikamye, assuming as a basis the field materials. This group was formed basically out of immigrants from Russian western provinces in the beginning of the 20th century. The author reveals the structure and basic elements of a holiday ceremonial and also interethnic innovations being the results of contacts with the Russian population.

© 2009

Т.Г. Голева, А. В. Черных

«СТОЯНИЕ НА ВОДЕ» — «БАЫН СУЛАВНЫ» — В КАЛЕНДАРНОЙ
ТРАДИЦИИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

В цикле весенних, летних и осенних праздников народного календаря коми-пермяков особое место занимают местнотимые и обетные праздники, связанные со скотом. Возникновение обетных праздников, как правило, соотносится с эпидемией и падежом животных. В других случаях ритуалы со скотом включены в канву местнотимых и престольных праздников. Одним из характерных элементов этих праздников было «стояние на воде»: когда жители села или деревни верхом на конях, или, держа коней под уздцы, заходили в реку и стояли там какое-то время.

Приведем один из примеров совершения подобного обряда в селе Большая Коча Чердынского уезда Пермской губернии: «...Хворые кони вводятся в речку, протекающую близ часовни, и стоят, пока совершается молебствие и освящается вода. Коней и их хозяев набирается в речку такая масса, что речка запруживается и вода, раньше едва доходившая человеку до пояса, поднимается до плеч. Благословление коней в день Флора и Лавра... имеет место во всем Пермском крае...»¹.

Опираясь на опубликованные и полевые материалы, в народном календаре коми-пермяков можно отметить до десяти дат, когда осуществлялся ритуал «стояния на воде». В источниках отмечалось, что вместе с конями в воде стояли люди. Согласно современным данным, которые отражают более раннюю ритуальную ситуацию — только люди. «Стояние на воде» совершали в Егорьев день, 06.05 (с. Пуксиб, с. Пятигоры Косинского района, д. Петухово Кудымкарского района); Иванов день, 07.07 (д. Пеклаыб Косинского района); Канун Петрова дня, 11.07 (д. Нижняя Коса Косинского района); Петров день, 12.07 (д. Цыганово Косинского района, с. Пелым Кочевского района, с. Ёгва Кудымкарского района); Прокопьев день, 21.07 (с. Пелым Кочевского района); Гаврилов день,

26.07 (д. Бачманово Косинского района); День преподобного Серафима Саровского, 01.08 (с. Отево Кудымкарского района); Ильин день, 02.08 (с. Пятигоры Косинского района); Первый Спас, 14.08 (с. Пятигоры Косинского района, д. Кекур, д. Поносова Кудымкарского района); Макарьев день, 07.08 (д. Урья Кочевского района); день Флора и Лавра (*Прол лун, Пролавер*), 31.08 (с. Ёгва, с. Белоево, с. Ошиб, д. Поносова, д. Хайдуки Кудымкарского района, с. Пятигоры, д. Денино Косинского района, с. Юсьва, д. Бутылева Юсьвинского района, с. Большая Коча Кочевского района)². Таким образом, обычай «стояния на воде» приходился на большую часть весеннее-летнего полугодия; на даты с начала мая до конца августа.

Функционирование обычая в этот период было обусловлено разными причинами. Во многих населенных пунктах названные праздники были престольными. Часть из них, по православной традиции, предполагала ритуал освящения воды. В большинстве случаев его проводило духовенство. Народ, участвуя в обряде, набирал для себя освященную воду в емкости для последующего ее употребления. Возможно, акт освящения воды и являлся побуждением к приводу лошадей на реку и к «стоянию» в воде людей.

Многие из святых, именем которых названы праздники, в народе считаются покровителями животных. Святой Макарий — охранитель коров, Флор и Лавр — лошадей, Егорий — пасущегося скота: «*Великомученик победоносец Георгий, он по скоту. И святые мученик Кузьма, Демьян, Фролы и Лавры. Патриарх Модес иерусалимский, хранитель от болезней и падежа, ему молимся*» (Полевые материалы авторов — далее ПМА, Юсьвинский район, с. Юсьва). Также покровителями животных коми-пермяки считали Петра и Павла³.

Народно-православные представления о святых, очевидно, и обусловили развитие культа покровителей животных, активизировали обычаи освящения, «очищения» животных и актуализировали тенденцию исполнения обетов в именные дни данных святых.

«Стояние в воде» верхом на коне в Егорьев день, в частности, сами носители традиции объясняют иконографической традицией изображения святого: «*Вол вылын пукало Егорейыс, сійо рисуйтомась. Кинос мыжсьяс Егорейыс, вол выло пуксясо, козяиныс, и пыроны коккезодзыс, волыс чуть оз ой, сулало. — На лошади сидит Егорий, его нарисовали. Кого Егорий покарает, на лошадь садятся, хозяин, и заходят до ног /хозяину/, лошадь стоят*» (ПМА, Косинский район, с. Пуксиб).

Из обетной традиции, по местным преданиям, выросло ежегодное совершение обрядов в Макарьев и Гаврилов дни. Поводом послужил крупный падеж скота: «*Киркц мцссэз куллцмась татцн ёна, сійц празниксц керцмась сійц гцди. Сійц эсся сю жизнь празднуйтцны. - Когда-то здесь сильно коровы погибали, в тот год начали отмечать этот праздник. И теперь всю жизнь его празднуют*» (ПМА, Кочевский район, д. Урья).

Выбор на Гаврилов день, по словам старожиллов, выпал случайно, как наиболее близкая дата во время мора животных: «*Народ искал выход, как прекратить мор и падеж скота. Решили верующие люди просить помощи у Святых великомучеников...День Святых Петра и Павла уже прошел, оставался еще один день в июле — Гавриила. Собрались все жители Бачманово и из соседних деревень, привели лошадей к этой березе, что у воды, где была часовенка. Священник провел службу,*

читал молитвы, святил воду в реке, брызгал этой водой людей, животных... Помогли молитвы, мор прекратился. С тех дней, из года в год в Бачманово и празднуют Гаврилов день широко, с размахом...»⁴.

«Стояние на воде» в Иванов день, вероятно, было связано с другими ритуалами праздника. Зюздинские коми-пермяки так объясняют необходимость совершения обряда: *«Здесь на Иванов день тоже рагозские ходят на Каму. В воде стоят по колена. Молятся. Каждый год. Так эдь это Иванов день, Иван Купала так и называется. Воду ведь тогда освещают тоже. Крещение освещают, и Иванов день тоже, так и называется»* (ПМА, Кировская обл., Афанасьевский район, с. Порубово).

Проведение подобных масштабных праздников начали запрещать уже в начале XX в.. Противниками были как церковь, так и административная власть⁵. В дальнейшем, в советскую эпоху, коми-пермяки перестали устраивать подобные ритуалы. Но, несмотря на тенденцию к забвению, в некоторых местах обычай «стояния на воде» по-прежнему был приурочен к празднованию соответствующей даты календаря. По зафиксированным материалам, дольше он оставались актуальными среди северных коми-пермяков. В отдельных селах этой группы ритуалы «стояния на воде» совершаются и в настоящее время.

Егорьев день в с. Пуксиб. Праздник является престольным и продолжает отмечаться местными жителями до настоящего времени. По рассказам, на берегу реки Коса прежде стояла часовня, к которой народ собирался в этот день. Там служили молебн, во время которого обмывали иконы в реке, заходили в воду верхом на конях и без коней. *«Вадоро ветлотісо, сэтчин юрбитісо. Одзжык волэзон ветлотісо, кинлон мыжа, Егорей, шуоны, что мыжжас нійо. — На речку ходили, там молились. Раньше с лошадьми ходили, у кого мыжа. Говорили, что Егорий их покарал»* (ПМА, Косинский район, с. Пуксиб).

В последние годы иконы хранятся в клети ближайшего дома. В праздник их относят к воде, обмывают, читают молитвы. Если в этот день стоит теплая погода, все участники обряда заходят в воду по колени и стоят до окончания службы. Если холодно, молятся на берегу. Роль священника исполняют местные жительницы, знающие ритуал службы. После службы каждый набирает себе освященную воду, ею брызгают всех присутствующих. Затем начинается трапеза и гуляние.

Во время праздника люди прежде жертвовали мелочь, на которую в дальнейшем покупали свечи для будущего совершения обряда. В последние годы, когда по разным причинам старушки не могут собраться на берегу реки, проводят службу рядом с домом: *«А оні кык год бора татон, йорын, юрбитісо старукаэз эн-нээн, миян йорын. Молитваэз лыддьотоны, нія тодоны. Юрбитасо, сысса гуляйтыштасо, сылыштасо, каясо, по домам муноны. — А два года здесь старухи с иконами молились в огороде, в нашем огороде. Молитвы читают, они знают. Помолятся, потом погуляют, попоют, расходятся по домам»* (ПМА, Косинский район, с. Пуксиб).

Вид праздник (лошадиный праздник) в д. Нижняя Коса. По одним источникам праздник отмечали 11 июля накануне Петрова дня, по другим — 12 июля в Петров день. С иконами жители деревни шли на реку Лолог, заходили в воду, освящали ее; в воде стояли и люди, и лошади. Больные, чтобы избавиться от болез-

ни, опускали в реку какой-нибудь подарок: «*Султам да сулалам, да сэтчин лэд-засц чулки ли мый ли, пльвет, мед пц сја кылтц болезнес. — Встанем и стоим, туда отпустят чулки может быть, пльвут, пусть унесет болезнь*» (ПМА, Косинский район, с. Коса). Вернувшись в деревню, молились у ключей, колодца, просили дождь, или, наоборот (если шли сильные дожди), просили ясную погоду. К иконам некоторые приносили подарки (например, полотенце), они оставались у хозяина иконы.

После посещения ключей и колодца молились и трапезничали у кладбища или на кладбище у любой могилы: «*Лологыс тай, сэтон ваас сулалісо. Сэтчин сулаласо, сэсся каясо. Сэсся эстон ошмос дынын юрбитасо, сэтчин ключыс дынын, сэсся могилаыс дыно. — Лолог, там в воде стояли. Там постоят, потом идут. Потом здесь у колодца молятся, у ключа, потом к могилам*» (ПМА, Косинский район, д. Н. Коса). С уходом из жизни прежних стариков обряд постепенно перестали проводить. Несколько лет назад собрались в деревне, но на реку уже не ходили: «*А оні некин оз ветлот, оні некин оз тодо да. Важон ни, порисьось кулісо и дугдісо ветлотны. После войны грудиччылісо ошмос дыно, Лологас эзо ни оддён ветлото. — А сейчас никто не ходит, никто сейчас не знает. Давно уже, старики умерли, и перестали ходить. После войны собирались к колодцу, на Лолог уже не очень ходили*» (ПМА, Косинский район, д. Н. Коса).

Гаврилов день в д. Бачманово. По словам местных жителей, в этот день также собирались к часовне у небольшого водоема. Стояли в воде с лошадьми и молились: «*Гаврил день юрбитоны — 26 юля. Воллэзон сулалоны ваын, кинлон мыжа дак. — На Гаврилов день молимся — 26 июля. С лошадьми стоим в реке, у кого мыжа*» (ПМА, Косинский район, д. Горт-Луд).

В настоящее время в назначенный день весь народ собирается у одного дома, затем выносят иконы. Каждая икона сверху вниз перевязана старинными кушаками или покроями. Вся процессия отправляется за деревню к березе, рядом с которой, по преданиям, стояла часовня. Еду и иконы ставят на стол, молятся, освящают воду в ведре. После молебна обрызгивают водой всех присутствующих, затем начинается трапеза и гуляние⁶.

Мцс лун (Коровий день) или Макарьев день в д. Урья. Прежде в ночь с 6 по 7 августа молились в часовне, позже — в каком-либо доме. Утром шли на речку Урью и, стоя вместе с конями в воде, продолжали службу. После молебна началось гуляние. Больные люди по обету приносили баранью голову, которая совместно съедалась после окончания службы (ПМА, Кочевский район, д. Урья) либо другую кровавую жертву.

Источники начала XX в. отмечали обычай скакать верхом на конях после «стояния на воде» в Спас и день Флора и Лавра⁷, из-за чего часто происходили несчастные случаи, и что, в свою очередь, являлось причиной запрета обряда. Скачки на лошадях помимо народного объяснения — «всосания воды в кровь лошади»⁸, имели рациональное основание: они должны были отогреть замерзшее в воде животное. В современных описаниях обрядов факты проведения скачек не приводятся.

В советское время обряды продолжали проводить только местные старожилы; в них участвовали больные из других деревень. Основными участниками ритуалов во второй половине XX в. стали пожилые женщины. Лишь в деревне

Бачманово на Гаврилов день было отмечено активное участие детей (они помогали нести иконы). Во время службы в качестве наблюдателей и на гулянии там присутствуют и остальные жители ближайших деревень. Но при этом в воде уже никто не стоит, вода освящается только в ведре. В селе Пуксиб, наоборот, «стояние на воде» в последнее время было предпочтительно для всех участников молебна, вне зависимости от состояния их здоровья. В последние годы коней во время обряда уже не освящают, но праздники продолжают отмечаться.

«Купание» коней или «стояние на воде» можно отнести к одной из форм ритуального освящения животных. Большое значение в данном случае имеет отношение коми-пермяков к водной стихии. Как и другие народы, коми-пермяки использовали воду в качестве очистительного и продуцирующего средства. При этом всегда помнили и о противоположных свойствах воды — способности «наслать» болезни, «наказать» человека.

Двойственное отношение к воде подтверждает практика приношения даров водоемам, этика поведения у водоемов, народные поверья и запреты на купание⁹. Текущая река, в народном мировоззрении, должна унести все болезни. В представлениях народа особо целебными свойствами вода обладала при ее освящении в определенные дни календаря: в эти дни вода не только очищает человека и животных от болезней, она освящается покаранным их святым.

Считалось, что в обрядах «стояния» лошади и люди избавляются от хворей и *мыжы* — кары, посланной святым. Коми-пермяки либо самостоятельно давали обет принести жертву и простоять в воде в надежде на обретение здоровья, либо их напутствовали знахари, проводившие гадание *черцилан* («вешание топора»), с помощью которого определяли имя святого, наславшего болезнь. В день имени этого святого обычно и нужно было стоять в воде: «*Одзжык воллэзон ветлотисо, кинлон мыжа, Егорей, шуоны, что мыжас нйю. — Раньше с лошадьми ходили, у кого мыжа, говорили, что Егорий их покарал*» (ПМА, Косинский район, с. Пуксиб).

Правда, не всегда имя покаравшего святого совпадало с датой, к которой приурочивалось «стояние на воде» в локальной традиции: «*Шуц, Илля лун мыжйцма пц козяиньтлысь коксц. <...> Колиц пц юрбитны, Мцс праздник ваын сулалны. — Говорит, Ильин день покарал ногу хозяина. <...> Надо, мол, молиться, на Коровий праздник в воде стоять*» (ПМА, Кочевский район, д. Борино). Представление о *мыже* — одна из основных причин «стояния на воде» не только коней, но и людей. Если в традиции северных (косинско-камских) коми-пермяков представление о *мыже* еще прочно, то у южных (иньвенских) оно практически забыто, либо видоизменилось и не сопровождается традиционными ритуалами. Это объясняет сохранение практики почитания местнотимых дней и «стояния на воде» именно среди северных коми-пермяков.

Таким образом, «стояние» можно интерпретировать как дань святому — своеобразное пожертвование. Так больной человек может «простоять» в воде верхом на коне. В этом случае вода должна доходить до спины лошади, чтобы ноги человека оказались в воде до колен. Для коми-пермяков «стояние на воде» являлось одним из предпочтительных ритуалов наделения коней здоровьем и избавления людей от болезней. География распространения и частота встречаемости этого обычая была необычайно широка.

Интересно содержание обряда накануне Петрова дня в д. Нижняя Коса, когда вместе с освящением коней и «стоянием на воде», проводится моление с просьбами о дожде и поминаются умершие предки. Молениями о дожде также сопровождался в засушливые годы Гаврилов день¹⁰.

Схожие в типологическом отношении обычаи были известны в русской культуре. Чаще всего они приурочивались ко дню святых Флора и Лавра; нередко это также было связано с обетной традицией. Обетные праздники в честь домашних животных были широко распространены среди русских и финно-угорских народов Европейской части России, русских Сибири¹¹. В народе их называли «лошадиными» или «коровыми» праздниками¹². Русская культура оказала большое влияние на складывание ритуальной стороны календарной обрядности коми-пермяков.

Восприятие коми-пермяками элементов северорусской традиции вместе с распространением православия определялось сходством условий и форм жизнедеятельности обоих народов. Одним из общих элементов в календарной обрядности русских и коми-пермяков являлся ритуал «купания» коней или «стояния на воде». В то же время обрядность коми-пермяков включала и другие ритуалы, связанные с поминовением предков, предупреждением засухи и вызыванием дождя. Существенной особенностью коми-пермяцких традиций являлся комплекс представлений о «мыже» (каре), во многом определивший содержание ритуалов «стояния на воде».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Смирнов И.Н.* Пермяки: Историко-этнографический очерк // Известия общества археол., истор. и этногр. при Императорском Казанском ун-те. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2. С. 251.
2. Полевые материалы, собранные в районах Коми-Пермяцкого округа, см. также: Добровольский Н. Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. Т. 2. Кн. 3, 4. С. 228-263, 548-550; *Климов В.В., Чагин Г.Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005; *Конаков Н.Д.* О братьях наших меньших // Родники Пармы: научно-популярный сборник. Вып. IV. Сыктывкар, 2001. С. 166-187; *Рогов Н.А.* Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. М., 1860. Кн. 2, отд. 2. С. 1-127; *Смирнов*. Ук. соч.; *Янович В.М.* Пермяки. Этнографический очерк / Оттиск из журнала Живая старина. СПб., 1903. — 122 с.
3. *Янович*. Ук. соч. С. 76.
4. *Бусова Л.* Праздник деревни // Коми-Пермяцкие вести: газета Косинского района. 31 августа 2007. С. 3.
5. *Янович*. Ук. соч. С. 76-77; *Смирнов*. Ук. соч. С. 251.
6. Архив Фольклорно-этнографического центра, Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова (2007 г., Косинский район, д. Бачманово, запись Фадеевой С.).
7. Архив Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея, Ф. 30, *Тотьмянина С.* Народные средства лечения. Бытовая народная медицина. С. 36; *Смирнов*. Ук. соч. С. 251; *Янович*. Ук. соч. С. 77.
8. *Янович*. Ук. соч. С. 77.
9. См.: *Голева Т.Г.* «Вода» в системе мировоззрения коми-пермяков // Националь-

- ные языки России: региональный аспект. К 50-летию коми-пермяцко-русского отделения филол. факультета ПГПУ: материалы междунар. науч.-практич. конф. (20-21 октября 2005 г., Пермь). Пермь, 2005. С. 257-261.
10. Бусова. Ук. соч. С. 3.
11. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других народов: в 3 т. М., 1995. Т. 1; *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994; *Конаков*. Ук. соч.; *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX — начало XX века. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2004; *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006.
12. *Конаков*. Ук. соч. С. 186; *Винокурова*. Ук. соч. С. 88-90.

«STANDING ON WATER» — «VAYN SUSLAVNY» — IN CALENDAR TRADITION
OF KOMI-PERMIANS

T.G. Goleva, A.V. Chernyh

The article is about characteristic on locally honoured and vow holidays of a Komi-Permian national calendar. The «standings on water» occupy a special place among the rituals. So these rituals have wide analogies in Russian ethnography and they are quite remarkable for their originality so far. In Komi-Permians' calendar the «standings» ceremonials are correlated with the rituals of ancestors' commemoration, prevention a drought and calling for rain. The essential feature of Komi-Permians' traditions was a set of believes about «myzha» (a penalty sent to the saints), which defined contents of «standings on water» rituals in many respects.

© 2009

О.В. Голубкова

ОРНИТОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА ПОХОРОННОГО ОБРЯДА В ЛОКАЛЬНЫХ ВАРИАНТАХ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТОВЫХ ТРАДИЦИЙ*

Представления об орнитоморфном облике души универсальны: они характерны для многих народов, в том числе славянских и финно-угорских. С птицами, «уносящими» душу, связаны воззрения об ином мире. О душе говорят, что она «отлетает». У многих народов мира бытовали представления о том, что душа умершего, принимая птичий облик, могла навещать родных, напоминать о себе, объявлять свою волю, оказывать покровительство¹; «...в названиях смерти *крылатой* видно прежнее представление о смерти как о птице. В русских же загадках смерть прямо называется *птицею*»².

Орнитоморфный облик имели украинские и южнославянские *нави* — души некрещеных младенцев³. На Волыни о душах умерших детей рассказывали, что они, принимая вид ласточки, конопляночки и других певчих птиц, садясь на деревьях возле отцовских изб, поют сладкозвучные песни⁴. Птица считалась и проводником души на тот свет⁵, и символом воплощения духа умерших⁶.

Особое место в атрибутике в обрядности жизненного цикла отводилось петуху и курице, символика которых широко известна и многим народам. Например, в чешских преданиях повествуется о том, что дух умершего может превращаться в белых животных и, в частности, кур⁷. Курица, запевшая петухом, считается предвестницей скорой смерти кого-нибудь из домочадцев; то же, если во время сна она отбрасывает крыло⁸.

Существовали различные локальные варианты использования этих птиц в похоронно-поминальных обрядах. Блюда из курятины являлись одним из компонентов ритуальной трапезы. Обрядовое закалывание петуха также соблюдалось при переходе в новый дом, в поминальные субботы⁹, во время поварных болезней¹⁰.

У южных славян практиковалось «задабривание» демонов — *вещиц*: на масленицу их «прикармливали», бросая голову от зарезанной накануне курицы¹¹. Дисперсно проявляются в культурных традициях славянских групп обрядовые манипуляции с живыми петухами и курами. Например, практиковалось опахивание села маленьким плужком с запряженным в него петухом с целью избавления от моровых болезней¹².

Сведения об использовании живой курицы в похоронном обряде у восточнославянского населения фрагментарны и в большинстве случаев относятся к XIX — началу XX вв. Однако в ряде сел юга Западной Сибири подобный обряд продолжал практиковаться до рубежа XX—XXI вв. Он был зафиксирован среди

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 08-01-00281а «Орнитоморфные образы в мифологических представлениях славянских, финно-угорских и тюркских народов Сибири и Урала. Сравнительный анализ: проблемы сходства и различия».

русского старожильческого и украинского населения, проживающего в лесостепной зоне — южной части Барабинской степи.

Во время полевых исследований 2002 и 2004 гг. в Новосибирской области (село Лянино, деревня Барлакуль Здвинского района, деревня Кукарка Карасукского района) был собран материал, связанный с использованием живой курицы во время похорон у русских и украинцев. Имеются сведения, что этот обычай был известен и в других соседних селах (село Светлое, деревня Немки Здвинского района, село Лепокурово Баганского района, поселок Рямской, деревня Новопокровка Краснозерского района).

Похоронный обряд состоит из нескольких фаз, локально варьирующихся по количеству и значимости. Одним из элементов похоронного обряда, практикуемого в упомянутых селениях, являются ритуальные действия с живой курицей.

После выноса покойника из дома родственница умершего должна передать через гроб живую курицу «старейшей старушке» или вдове. Женщина, взявшая птицу, в течение сорока дней должна молиться о душе усопшего. *Когда выносят покойника, с дома вынесут, ставят гроб на стулья. Гроб ещё открытый, крышка отдельно стоит. Хозяйка берет курицу и соседке или еще кому-то передает. Говорят, тогда ничё не будет* (не случится нового несчастья — О.Г.) (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004). *Поймают курицу живую, через гроб подают. Женщина другая ловит: кто возьмет, не обязательно родственница. Та, которая подает, стоит справа от гроба [от головы покойного — .автор.], которая ловит — слева* (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004). *Подают куря, чтобы покойник за собой из дома живность не увел* (ПМА: НСО, с. Лянино -русские, 2002). *Чтобы не было никакого ущерба хозяину, чтоб на курице это все остановилось* (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004).

Обряд сознательно нарушает целый ряд канонических запретов. Прежде всего, табуировалась передача чего-либо над телом умершего, особенно живых существ. Так, южные славяне считали, что умерший превратится в вампира, «если над телом покойника передадут какой-нибудь предмет или на него что-нибудь уронят, если через него перескочит животное или перелетит птица»¹³. В Прикамье полагали, что «переходит колдовство по курице», которую передавали над гробом покойного колдуна¹⁴. Возможно, подобные воззрения связаны с верой в то, что душа ведьмы (вещицы) может превратиться в курицу¹⁵.

Таким образом, манипуляции с курицей расширяют рамки традиционной обрядовой сферы, включая формы ритуального антиповедения, связанного с архаичными культово-социальными нормами. Достаточно логичное обоснование этих действий — восприятие курицы в качестве откупной жертвы — очевидно, возникло позже самого обряда, в котором перекликаются и элементы «обратной», карнавальной культуры и архаичные представления о перевоплощении души в птицу.

О жертвоприношении курицы во время похорон упоминается в работах А.Н. Афанасьева, А. Котляревского, С.К. Кузнецова, Д.К. Зеленина¹⁶ и других исследователей. Использование петуха или курицы в погребальном ритуале известно в Поволжье, Прикамье, Украине, у южнославянских народов.

Куриная жертва являлась необходимой принадлежностью похорон у поволжских финнов и чувашей. «Кровью этой курицы покойник должен откупиться от смерти, в смысле совершенного уничтожения»¹⁷. Марийцы перед выносом покойника из дома, отрубив голову петуху или курице, бросали птицу под ноги лошади: если она оставалась неповрежденной, это считалось хорошим знаком (в ближайшее время в семье не будет новой смерти), ее съедали после похорон. Раздавленную курицу отбрасывали в сторону, «в виде жертвы Азырену»¹⁸ — духу смерти у марийцев. «Отнимая жизнь у черемисина, Азырен необходимо перерезает ему ножом горло и извлекает из него всю кровь, которую необходимо у него выкупить кровью петуха, иначе в загробном мире душа не примет надлежащего вида»¹⁹.

Использование петуха или курицы в качестве *откупной жертвы* практиковалось у славянских и финно-угорских народов. Этот обряд имел широкий ареал распространения и применялся в различных жизненно важных ситуациях. Белорусы приносили в жертву петухов во время эпидемий²⁰; у мордвы эти птицы считались средством для исцеления от болезней и бесплодия²¹. В Сербии курица являлась «заместителем» человека. Если в семье случалось две смерти подряд, традиционно ожидали третьей. Но чтобы ее предотвратить, убивали курицу и ее голову клали в гроб рядом с покойником. Таким образом, взамен третьего члена семьи хоронили курицу²².

Обряд передачи через гроб (могилу) живой курицы (или петуха — в зависимости от пола умершего²³) подробно описан А. Котляревским в Саратовской губернии: «...когда опускают мертвеца в могилу, родственница покойного, поймав заранее в доме его петуха или курицу, передает его через могилу другой женщине, а потом его отдают нищему»²⁴. У гуцулов было принято передавать кур через могилу, вознаграждая гробарей²⁵. Обычай давать курицу через гроб первому, кто зашел проститься с покойником, известен в Прикамье²⁶.

Чаще всего жертвенная курица становилась поминальным блюдом (или иной обрядовой трапезой, как, например, при исполнении вятского обряда *троецыплатницы*²⁷ или болгарского обычая *Кокоша черква* (Кокошин ден, Кокоши курбан) — заклания черной курицы²⁸).

В раздирании, растаскивании на куски предметов, бывших в соприкосновении с умершим (например, разрезание и раздача полотенец, на которых опускали в могилу гроб), — подобно роли поминальной трапезы — также могут выражаться пережитки архаического каннибализма²⁹.

Таким образом, ритуальное заклание и поедание курицы представляют собой лиминальные варианты обряда приобщения к иному миру. Личные вещи покойного, отрезки холста, курица или иные жертвенные предметы, раздаваемые «на помин души», являются атрибутами умершего, замещающими его в мире живых. Само растаскивание, разделение этих вещей на части соответствует представлениям о необходимости «растворения» тела и окружавшего его вещного комплекса — символизировавшего социокультурный статус покойного — в общине, чтобы освободившаяся от всего бренного душа могла заново прийти в этот мир.

В западносибирском варианте обряда курицу не закалывают. Новая хозяйка выпускает ее в свой птичник, наблюдая за обретенной питомцей. Хорошим

знаком считается долгая жизнь и плодovitость *поминальной куры*. Очевидно, таким образом выражаются архаичные представления о влиянии умерших предков на деторождение, приплод скота, плодородие земли.

Правила обряда четко регламентируются. Старушка, принявшая курицу через гроб, обязательно должна проводить покойного до кладбища. Иначе, как считают селяне, может произойти несчастье: покойник «перетащит» на тот свет всю скотину или «уведет» кого-нибудь из семьи женщины, получившей «поминку» и не оказавшей умершему должного уважения. О подобном случае поведала информантка (1912 г.р.) из села Лянино: *На похоронах украинцы живую курицу через гроб передают. Дают надел покойнику, чтоб на том свете хозяйство велось. Одна [старушка — автор] взяла куря и потащила сразу домой. А надо проводить [покойника на кладбище — автор.]. И померла скоро* (ПМА: НСО, с. Лянино — русские, 2002).

При этом с курицей, субституирующей умершего, в новый дом приходит благодать — сельскохозяйственное благополучие и богатство, осознаваемые как дар предков (вместе с тем, немалое значение имеет воспроизводящая символика самой курицы), или же несчастье: в зависимости от точности исполнения ритуала. Успехи в аграрной деятельности и плодovitость скота напрямую зависят от «милости» умерших предков, которые в ином мире, так же, как и в земной жизни, ведут свое хозяйство. И поскольку некоторые элементы похоронного обряда направлены на то, чтобы помочь покойнику «выкупить место» или обзавестись скотиной *на том свете*, возникает двусторонняя связь, своеобразная взаимопомощь между живыми и мертвыми.

Традиция подавать милостыню живыми петухами известна у старообрядцев Нижегородской области. Наряду с «солнечной» ипостасью петуха прослеживается определенная связь этой птицы с загробным миром и культом мертвых, а возможно, и с ритуалами, направленными против *заложных покойников*. Считается, что петухи «выпевают» небесное царствие. Их можно услышать, даже будучи на том свете (причем «в муке вечной», то есть в аду, в нижнем мире). Петухов подают за помин души *удавленников*, чтобы петухи «замаливали» их грех³⁰. В Орловской губернии было принято выносить постель, на которой лежал покойник, на три дня «к петухам на отпевание»³¹. «Петух поет, так услышишь на том свете. Петухами милостыню подают: будешь в муке сидеть вечной, а петух-то пропоет — и услышишь»³².

Курица (петух) воплощает душу покойного хозяина. Некоторые рассказы-былички напрямую свидетельствуют о таких представлениях у жителей селений в Барабинской степи.

События, о которых идет речь, происходили в середине 1980-х гг. *В Немках [соседней деревне — автор.] хоронили деда, который повесился. Его дочь куру подвала, а я схватила у гроба. Пожила [курица — автор.] у меня три дня, да потом на заборе повесилась. Меж штафетин голова застряла, она и повисла. Пошла за хозьяином. У меня теперь хозяйство не ведется. Курица, утка ли, сядут на яйца и цыплят придавят* (ПМА: НСО, д. Барлакуль — украинцы, 2002). Гибель курицы повторяет противоестественную смерть ее хозяина. Результатом соприкосновения этой курицы — воплощавшей душу *заложного покойника* — с живностью ее новой владелицы стало истребление птицы в ее хозяйстве. При этом стоит за-

метить, что речь идет о невозможности выведения птенцов именно на этом дворе, в то время как купленные утята и цыплята приживаются.

Таким образом, представление об орнитоморфном воплощении души умершего находит отражение в погребальной обрядности, что перекликается также с посреднической ролью птицы между живыми и мертвыми. В связи с этим становится очевидной мотивация того, что курица, олицетворявшая душу *заложенного покойника*, стала причиной исчезновения витальной силы.

Следует обратить внимание, что исполнителями обряда во всех упоминаемых случаях являются женщины: подает курицу дочь или ближайшая родственница умершего, а берет ее старушка (информантами употреблялось характерное выражение *старейшая старушка*) или вдова. Очевидно, что поминальная курица предназначается женщине, у которой уже не может быть детей. На вопрос, почему курицу не может взять молодая женщина, не было получено конкретного ответа. *На что ей? Молодые не берут, у нас всё старухи [курицу — О.Г.] принимают* (ПМА: НСО, с. Лянино — украинцы, 2002). *Молодые уже [традиций — автор.] не соблюдают, другая вера пошла, стариков не слушают* (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004). Вопрос о том, может ли мужчина (дедушка) «поймать куря», вызывал недоумение у всех респондентов. *На что мужику в бабьи дела лезть? Это не положено* (ПМА: НСО, с. Лянино — русские, 2002). *Не мужское дело. Женщина должна, старуха. А мужик ничё не понимает* (ПМА: НСО, с. Лянино — украинцы, 2002). *Курицу всегда старушка берет, молодым нельзя, мужчинам тоже не дают* (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004). *Курицу от покойника вдова должна брать. Старуха, у которой детей уже не будет* (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004).

Сугубо женское исполнение ритуала перекликается, например, с вятским обрядом *троецыплатницы*³³. Он представлял собой сакральную трапезу, во время которой готовилась и поедалась курица, имевшая три выводка цыплят. Участвовали в церемонии «одномужние» женщины. К разделыванию и приготовлению курицы допускались лишь *честные вдовы* и *повивальные бабки*. Колоть птицу приглашали мальчика-подростка (от восьми до четырнадцати лет). После трапезы «старейшая летами» вдова собирала кости троецыплатницы в чистый сосуд и, «с благословением» поставив его на голову, проносила по комнате; затем по очереди сосуд с костями носили на головах остальные участницы обряда. Останки курицы (перья, черепа, кости) аккуратно собирали, заворачивали в скатерть и опускали в реку либо закапывали в «чистом месте», где обычно никто не ходит. Присутствие мужчин строго запрещалось.

В «Ведомостях» 1848 г. был описан случай, якобы произошедший в Котельническом уезде Вятской губернии. В статье повествовалось, что во время обрядового действия с курицей-троецыплатницей любопытный мужчина спрятался в комнате и при попытке подсмотреть за женщинами, евшими курицу, ослеп³⁴.

Подобные обычаи уходят своими корнями в глубокое прошлое. В 1739 г. в городе Хлынове (Вятке) консистория выявила обряд ритуального поедания «кур русских» и индеек в праздник Рождества Богородицы. Допрошенные в этой связи «посадские жены» показали, что «якобы в Рождества Пресвятые Богородицы надлежит им по обещаниям, при рождении младенцов, куретнице приносить и употреблять толко одними женами, а мужескому полу и девкам

грех, и не годится им есть, и оставшиеся кости относят в воду, а перья и черепа також и закрывают в землю, а протчия показали: что бросают и в воду, якобы за святые кости и перья и черепа почитали...»³⁵.

Данный обряд, несомненно, свидетельствует о том, что курица связана с женским началом и плодovitостью; «куриные» обрядовые трапезы направлены на деторождение, продолжение рода, увеличение приплода скота, хозяйственное изобилие. Поэтому, с одной стороны, запрещалось вторгаться мужчинам в сугубо женскую сферу «куриной» обрядности. С другой стороны, был строго определен социально-возрастной статус участниц церемонии: не допускались молодые незамужние девушки, а также женщины, состоявшие в повторном браке. При этом к исполнению одной из фаз обряда допускался мальчик, которому доверяли зарезать жертвенную курицу³⁶. Д.К. Зеленин, ссылаясь на работу Н.Ф. Сумцова («О свадебных обрядах, преимущественно русских», 1881), объясняет этот факт тем, что «мальчик считался символом чадородия»³⁷.

Скорее всего, состав участников обряда регламентировался, исходя из представлений о репродуктивно-магических свойствах курицы-троецypлятницы. Очевидно, она символизировала предка — родового покровителя. Три выводка цыплят, произведенных на свет курицей, могли олицетворять три поколения — детей, внуков и правнуков, которые возможно увидеть человеку, если его жизнь будет долгой и полноценной. А дольше жить нельзя, потому что это станет «заеданием чужого века»³⁸. На этом своеобразном «законе сохранения силы» и мироздании основана традиционная славянская магия³⁹. Исполнителями обряда *троецypлятницы* (также как и ритуала передачи курицы через гроб с покойником) были взрослые женщины или старушки, уже исполнившие свою основную социальную задачу, обеспечив непрерывность поколений. Мальчик-подросток, очевидно, воспринимался как символ продолжения жизни рода. То, что именно он должен был убить курицу, могло являться рудиментом такого архаичного явления как «проводы на тот свет» «зажившегося» родителя⁴⁰.

Линия рождение—смерть проходит через весь обряд. Курица, олицетворявшая предка и исходящую от него благодать изобилия, приносилась в жертву во имя будущей жизни. Мотив собирания исходных компонентов для ритуальной трапезы со всех дворов был аналогичен приготовлению каравая, который символизировал коллективную *долю*⁴¹. То, что разделявала курицу повивальная бабка, коррелирует с процессом родовспоможения так же, как и приуроченность обряда к празднику Рождества Богородицы. Заклание, поедание и «похороны» жертвенной курицы — своеобразный обменный процесс между **тем** миром и **этим**: ритуальное погребение троецypлятницы (в земле — «в чистом месте» или «пускание по воде») могло символизировать *откупную жертву*, плату за появление на свет ребенка; в коллективной трапезе выражалась сопричастность к витальности, проецируемой на курице.

Очевидно, аналогичные представления послужили причиной употребления курятины и в брачно-свадебных ритуалах⁴², и в девичий праздник *кузьминки* (день святых Кузьмы и Демьяна, которые в народном православии почитались как покровители свадеб и, вместе с тем, считались «курьими богами»), иначе называемый *куричьи именины*⁴³.

В ряде мест совершались обрядовые манипуляции с живой курицей во время

или накануне свадьбы. Например, в Саратовской губернии будущую «молодую» на девичнике символизировала живая курица, наряженная подругами невесты в женское платье⁴⁴. Образ курицы присутствовал в песнях, сопровождающих один из главных переходных актов свадебного обряда — отъезд к венцу: песни с мотивом «Залетала гусыня/курочка на чужой двор» исполнялись на украинско-белорусской свадьбе во время приезда гостей к молодым⁴⁵.

Курица и петух в мифологической картине мира наделены различными смыслами. Петух — мужской символ: это проявляется в болгарском мужском празднике *Петльовден* — заклании петуха с целью вымолить здоровье для мальчиков⁴⁶. Образ петуха соответствует образу громовержца. Петух — олицетворение небесного огня, «блеск грозы в пространстве небесного моря», «символ небесного блеска»⁴⁷. Известны представления, согласно которым в облике петуха могли воплощаться души умерших. Чешская поговорка о душах усопших младенцев говорит, что они на лугу пасут петушков (*na louce kohoutkou pasou*), «в раю стерегут небесные блески-молнии»⁴⁸.

Образ петуха, при всей его амбивалентности, неизменно связывается с солярной символикой и, соответственно, представлениями о горнем мире (изображения петухов на прялках, на коньке избы; пение петухов, прогоняющее нечистую силу; представления о петушке как о «земном ангеле», который «все время Христа славит»⁴⁹). В вепсских заговорах петух, при помощи золотого клюва и серебряных крыльев, отгоняет сглаз у ребенка⁵⁰. *Петухов [на рушнике под божницей — автор.] сама вышивала. Они как ангелы крылья надо мной протирают. Святая птица, всю нечисть отгоняет. На них глядеть душе радостно* (ПМА: Омск. обл., д. Кибир-Спасск-зыряне, 2001).

Когда петухи поют, это как силы небесные на земле ликуют, а нечисть вся от петушиного пения прячется, она их голос не выносит (ПМА: НСО, с. Хапово — украинцы, 2002). *Петушок — самая святая птица. На том свете он в раю первый будет, в час страшного суда пропоет* (ПМА: НСО, д. Березовка — русские, 2000).

Курица, несущая яйцо (символ души и ее возрождения) связана с женским, родящим началом и, следовательно, с загробным царством и культом предков⁵¹. В ряде случаев «жертвоприношение яичницы имело место взамен жертвоприношения курицы»⁵². У русского населения Прикамья известен обычай изготовления соломенных птичек на Пасху; ими украшали божницу⁵³. Наряду с символикой яйца, «символика пасхальной птички прочитывается в контексте представлений о “духе”, душе...»⁵⁴. Таким образом, символизирующие душу яйцо и птица (в частности курица) в мифоритуальном аспекте воспринимались как явления одного порядка.

В русском фольклоре существует немало упоминаний о связи курицы с женскими демонологическими персонажами, соотносимыми с неприкаянными душами *заложных покойников*. Считалось, что в курицу может превращаться *мара* — демонический ночной дух в женском облике⁵⁵; *русалок* узнавали по оставленным на песке следам в форме куриных лап⁵⁶; *Баба-Яга* жила в избушке на курьих ножках. На Русском Севере полагали, что домашний демон *кикимора* (которая в большинстве случаев определяется как умерший некрещеным младенец⁵⁷) либо охраняет, либо, наоборот, гоняет и ошипывает кур⁵⁸. Против

кикиморы в курятниках вешали оберег домашней птицы — *куриного бога* в виде камня с естественно образованной дыркой⁵⁹. Считалось, что, возвращаясь с ночных походов, душа *ведьмы* летает около ее тела «то гуською, то куркою»⁶⁰.

Исходя из перечисленных представлений о курице и «куриных чертах» в облике ряда женских демонологических персонажей, можно предположить, что изначально они представлялись в орнитоморфном (в частности курином) облике; на позднем этапе развития образов обрели антропоморфную ипостась, но сохранились их «птичьи» черты — как рудимент архаики.

Для того чтобы понять причину происхождения в сибирской глубинке обряда, явно восходящего к дохристианским верованиям, предлагается краткий экскурс по истории заселения поселков на юге Барабинской степи, в которых данный обряд практиковался.

Село Лянино и деревня Кукарка были основаны (приблизительно на рубеже XVII–XVIII вв.) русскими колонистами, покорявшими просторы Западной Сибири. До начала XX в. эти селения оставались старожильческими; сегодня значительная часть жителей представлена потомками южнорусских и украинских (преимущественно полтавских) переселенцев, обосновавшихся в этих местах с конца XIX — начала XX вв. Деревня Барлакуль⁶¹ начала заселяться на рубеже XIX–XX вв. преимущественно русскими и украинскими «новоселами», позже здесь поселились люди из соседних деревень. Жители упомянутых селений — православные; старообрядческих общин не зафиксировано.

По данным 1868 г., деревня Кукарка, называвшаяся Кукарина⁶², существовала задолго до появления здесь украинских переселенцев. Годом основания этой деревни считается 1700-й. Пока не обнаружено достоверных сведений о происхождении местных первопоселенцев, именующихся *старожилами, местными, сибиряками, чалдонами* (без какой-либо привязки к донским казакам). Фамилии с корнем *Кукар* встречаются в списках выходцев из северных регионов России, а также северо-запада Сибири. Например, фамилия Кукарины упоминается при заселении Нижнего Причумышья в начале XVIII в. потомками переселенцев с Русского Севера, первоначально осевшими на Урале и юге нынешней Тюменской области, по рекам Тоболу и Ишиму⁶³. Кукаровцевы — тобольские старообрядцы, принимавшие участие в челвинской «гари», состоявшейся в 1684 г. на реке Челве в Обвинском Поречье Соликамского уезда⁶⁴. Известна Вятская слобода Кукарка Яранского уезда (ныне город Советск), а также село Кукарка в Седельниковском районе Омской области.

Д.К. Зеленин выделял *кукар* среди прочего населения Вятской губернии, предполагая их древненовгородское происхождение (наименование *кукары*, связанное с плотницким ремеслом, по его мнению, также подтверждает севернорусский генезис данной группы)⁶⁵. Соответственно, можно предположить, что исследуемый район изначально заселялся выходцами с Русского Севера, северного Поволжья, Урала и севера Западной Сибири. Значительную роль в превращении Сибири в часть России сыграл народ коми (зыряне и пермяки)⁶⁶. В свою очередь, это свидетельствует о существенной доли финно-угорского субстрата как составлявшей этнокультурную среду Западной Сибири, в частности южной части региона.

История заселения села Лянино также является одним из многочисленных примеров подобного утверждения. Прежде село называлось Лялиным (по данным 1868 г.)⁶⁷. Оно было основано на рубеже XVII–XVIII вв. поселенцами с реки Ляля (притока Сосьвы), то есть с северного Урала⁶⁸ (ПМА: НСО, с. Лянино, 2002). В составе населения, очевидно, присутствовал коми-зырянский этнический компонент, о чем свидетельствует ряд названий местных микротопонимов, например, *Зырянская грива* (ПМА: НСО, д. Барлакуль, 2002; д. Кукарка, 2004).

Распространение традиции передачи *поминальной курицы* в локальном варианте «барабинского» обряда связано с деревней Кукарка. В процессе полевых исследований было выяснено, что до второй трети XX в. в Лянино и Барлакуле этот обряд не практиковался; однако он был известен в соседней Кукарке, откуда и распространился по сопредельным селениям.

Результаты исследований в Кукарке показали, что хранителями обряда передачи *поминальной курицы* являются старожилы деревни (потомки севернорусских, возможно, также волго-вятских и приуральских мигрантов). Среди украинских и южнорусских (т.е. поздних) переселенцев Кукарки исследуемый обряд не практиковался. Этой части населения он известен исключительно как обычай местных старожилов. В то же время, данный обряд переняли именно «новоселы» Барлакуля и Лянино, ссылаясь на его «кукарское» происхождение и называя «украинской» традицией⁶⁹. Таким образом, подтверждается предположение о том, что обрядовые манипуляции с курицей (распространенные среди славянского населения в целом) наиболее оригинальными и применяемыми в сфере похорон были у жителей Русского Севера, Поволжья и Прикамья, а также у финских народов⁷⁰. Среди сибирских поселенцев начала XX в. и их потомков обряд *передачи курицы* известен только в нескольких селах на юге Барабинской степи (сопредельных с деревней Кукаркой и селом Лянино). В других населенных пунктах Западной Сибири сведений об аналогичных обычаях у восточнославянского населения не зафиксировано.

В Западной Сибири зафиксирована традиция жертвоприношения курицы или петуха в похоронной обрядности татар Среднего Прииртышья⁷¹. Перед выносом тела умершего его родственники отдавали одинокому (обычно пожилому) человеку или мулле самого жирного петуха или курицу. Согласно другим сведениям, полученным в тех же населенных пунктах, жертвенную курицу (или петуха) отдавали одинокой старухе в момент выноса тела покойного. Со слов местных жителей, птица приносилась земле (могиле). Человек, получивший в дар курицу, мог ее зарезать — сразу после похорон или позже. Считалось, что курица заберет все грехи умершего и «склюет всех червей в могиле». Однако было зафиксировано и противоположное мнение: клювом и когтями курица будет «скрестись в могиле и клевать умершего»; по этой причине сибирские татары не использовали курятину в поминальной трапезе⁷².

Скорее всего, очагом возникновения обрядовых манипуляций с живой курицей во время похорон являлось Поволжье. Предположительно, тюркские народы Поволжья и южного Приуралья, проживающие на сопредельных территориях с финно-угорским населением, переняли у них ряд элементов обрядовой сферы. Очевидно, территориально распространяясь с течением времени, дан-

ные ритуалы вошли в похоронную обрядность ряда тюркских народов и сохранились до нашего времени у локальных групп сибирских татар.

Таким образом, вариант архаичного обряда, связанного с представлениями о курице как символе плодородия, а вместе с тем, проводнике и воплощении души, был многократно транслирован представителями различных этнокультурных групп. Обряд передачи курицы во время похорон наиболее полно сохранился именно у тех восточнославянских групп, которые тесно контактировали с финноязычным населением Европейской России. Затем, очевидно, он перешел с волной русских мигрантов на юг Западной Сибири и впоследствии был воспринят более поздними южнорусскими и украинскими переселенцами. Такое легкое «заимствование» традиции подавать *поминальную курицу* еще раз подтверждает предположение, что приведенный обычай является элементом древних верований общего славяно-финно-угорского мифоритуального комплекса.

Итак, в данном обряде выражена идея замещения, откупной жертвы, где курица олицетворяет всю скотину как основу крестьянского хозяйства, достатка и богатства. В Обонежском уезде Архангельской губернии на «помин души» отдавали корову нищему⁷³. Поминальная курица эквивалентна жертвенной корове. Более того, в представленном варианте обряда отражен не только «утилитарный» подход, связанный с хозяйством (как на *том*, так и на *этом* свете). Здесь еще присутствует более древний, скрытый пласт представлений об орнитоморфной ипостаси души.

В целом, поминальная жертва курицей наиболее полно отражает разные стороны представлений о переходе в иной мир, о продолжении жизни на *том свете*, о зависимости благосостояния от воли умерших предков и о новом перерождении души. И это колоритно выражено словами самих носителей данной культурной традиции: *Курица — это самая хорошая поминка* (ПМА: НСО, д. Кукарка — русские, 2004).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1868. Т. II. С. 137–139; *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 49–50; *Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древне-русского народного мирозерцания). Сергиев Посад, 1913. С. 31–35, 73–75; *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 245–246; *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 102–116; *Никитина А.В.* Кукушка в славянском фольклоре. СПб., 2002. С. 125.
2. *Соболев.* Ук. соч. С. 32.
3. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 35–36, 277; *Никитина.* Ук. соч. С. 138–162.
4. *Афанасьев.* Ук. соч. 1869. Т. III. С. 223.
5. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 167–170.
6. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003. С. 31.

7. Там же. С. 13.
8. *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1877. С. 178, 195.
9. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 167–173; *Сумцов Н.Ф.* Символика славянских обрядов // Избранные труды. М., 1996. С. 96.
10. *Терещенко А.В.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. I. С. 42.
11. *Агапкина Т.А.* Мифоэпические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 384.
12. *Сумцов.* Ук. соч. С. 96.
13. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения, 2002. С. 60.
14. Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX вв. / Сост. А.В. Черных. Пермь, 2004. С. 50, 72.
15. *Котляревский А.А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. –302 с. (–[12] + 252 + 038 с.). С. 190; *Соболев.* Ук. соч. С. 55.
16. *Афанасьев.* Ук. соч. Т. I; *Котляревский.* Ук. соч.; *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. 1904. № 1. С. 67–90; № 2. С. 56–109; *Зеленин.* Ук. соч.
17. *Зеленин.* Ук. соч. С. 146–147.
18. Там же. С. 146.
19. *Кузнецов.* Ук. соч. С. 97–98.
20. *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 293.
21. *Смирнов И.Н.* Мордва: Историко-этнографический очерк. Казань, 1895. (ИОАИЭ. Т. 12. Вып. 4.). С. 324.
22. *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры: сборник статей и материалов памяти Л.М. Ивлевой. СПб., 1998. С. 75.
23. *Афанасьев.* Ук. соч. Т. I. С. 518–519.
24. *Котляревский.* Ук. соч. С. 85.
25. *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 158, 178.
26. Куединские былички... С. 50.
27. *Зеленин.* Ук. соч. С. 105–150.
28. *Попов Р.* Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. II. С. 171–176.
29. Подробнее см.: *Велецкая.* Ук. соч. С. 72–73.
30. *Савельева О.А.* Вся природа Господня // “Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...” Старообрядческий фольклор Нижегородской области. Новосибирск, 2001. С. 37–38.
31. *Котляревский.* Ук. соч. С. 23.
32. “Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...” Старообрядческий фольклор Нижегородской области. Новосибирск, 2001. С. 195.
33. *Зеленин.* Ук. соч. С. 105–150.
34. Там же: С. 107–108.
35. Там же: С. 106. Аналогичные данные из архивных документов середины XVIII в. приводит *Покровский Н.Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 98–100.
36. *Зеленин.* Ук. соч. С. 123.

37. Там же. С. 123.
38. Подробнее см.: *Велецкая*. Ук. соч. С. 175–182; *Седакова*. Ук. соч. С. 140, 268–269.
39. *Седакова*. Ук. соч. С. 269–270.
40. *Велецкая*. Ук. соч. С. 156–182.
41. *Байбурун*. Ук. соч. С. 79–83; *он же.*: Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры: сборник статей и материалов памяти Л.М. Ивлевой. СПб., 1998. С. 78–82.
42. *Сумцов*. Ук. соч. С. 94–96.
43. В русской календарной обрядности сватовство нередко было приурочено к *кузьминкам*: Кузьма и Демьян — “курьи боги” и пособники брака. Девушки обращались к этим святым со словами: “Матушка, Кузьма-Демьяна! Скуй нам свадьбу” [*Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 48]. Необычное обращение к Кузьме и Демьяну — “матушка” — подчеркивает тот факт, что изначально роль устроительницы свадеб принадлежала женскому божеству, культ которого, очевидно, был связан с курицей [*Чичеров*. Ук. соч. С. 20, 47–50].
44. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // СЭ. 1982. № 1. С. 25.
45. Там же. С. 25.
46. *Дуйчев И.С.* К вопросам языческих жертвоприношений // Из культурного наследия Древней Руси. М., 1976. С. 31–34.
47. *Котляревский*. Ук. соч. С. 85–86.
48. Там же. С. 86.
49. “Взойду ли я...” С. 195.
50. *Винокурова И.Ю.* Пернатое царство в мифологических представлениях вепсов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1998. С. 58.
51. Об осознании плодородия как дара предков, т.е. через связь с нижним миром, см.: *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культуре птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 173.
52. *Сумцов*. Ук. соч. С. 97.
53. *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX вв. Ч.1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006. С. 112–113.
54. Там же. С. 112.
55. *Криничная Н.А.* Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995. С. 5.
56. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Проблемы культуры. М., 1989. С. 91.
57. *Афанасьев*. Ук. соч. Т. II. С. 101.
58. *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: ЛГУ, 1983. С. 124–133.
59. *Афанасьев*. Ук. соч. Т. II. С. 107–108.
60. *Соболев*. Ук. соч. С. 55.
61. Наименование деревни происходит от названия озера Барлакуль, на берегу которого образовалось селение. Согласно фрагментарным сведениям, до начала XX в. окрестности озера были местом сезонных кочевков казахов, живущих южнее (они и дали название водоему); с появлением русской деревни на берегу Барлакуля граница казахских кочевий отодвинулась на юг (ПМА, 2002).
62. Тобольская губерния: Список населенных мест по сведениям 1868 г. СПб., 1871. 268 с. (–272 + 196 с.). (Статистика Российской империи. Т. LX). № 2941.

63. *Казанцев В.И.* Социально-экономическая история Нижнего Чумыша в XVIII веке // Нижнее Причумышье: Очерки истории и культуры: материалы краевой научно-практической и методической конференции. Тальменка, 1997. С. 71.
64. *Шашков Т.А.* Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири в XVII — начале XVIII вв. // Сургут. Сибирь. Россия. Международная научно-практическая конференция, посвященная 400-летию г. Сургута: доклады и сообщения. Екатеринбург, 1995. С. 138–139.
65. *Зеленин.* Ук. соч. С. 70, 77, 86.
66. *Жеребцов Л.Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. 224 с.; *Мамсик Т.С.* Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск, 1989. 240 с.; *Курилов В.Н.* Пермская ономастика Барабы: к этнической истории Южной Сибири // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 53–62; *Мамсик Т.С.* Поволжье и Приобье: очаги раннего культурного взаимодействия. XVII — середина XIX в. // Сибирский плавильный котел: Социально-демографические процессы в Северной Азии XVI — начала XX вв. Новосибирск, 2004. С. 38–61.
67. Тобольская губерния... № 2940.
68. По сведениям местного краеведа (историка по образованию) Л.М. Парак, собиравшей сведения по истории села и его заселению в областном и районном архивах НСО.
69. Примечательно, что жители с. Лянино и д. Барлакуль (в том числе украинцы) название деревни Кукарка считают украинским словом, а всех ее жителей — украинцами (ПМА, 2002).
70. Подробнее см.: *Мельников П.И.* Очерки Мордвы // Русский вестник. 1867. № 10. (Т. 71). С. 398–404; *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1889. Кн. 9. (Труды этнографического отдела. Т. 61). С. 134; *Зеленин.* Ук. соч. С. 126–128, 146–148; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 150–158 и др.
71. В деревнях Ашеваны, Инцисс, Качуково и Большая Тебендя Омской области [*Корусенко М.А.* Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск, 2003. (Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Т. 7). С. 60; *Тихомирова М.Н.* Культура питания татар Среднего Прииртышья: Проблемы формирования и этнокультурных связей. Омск, 2006. С. 142–144].
72. *Тихомирова.* Ук. соч. С. 142–143.
73. *Седакова.* Ук. соч. С. 178.

ORNITHOLOGICAL-MORTHIOUS SYMBOLISM OF A FUNERAL IN LOCAL VARIANTS OF SLAVIC CULT TRADITIONS

O.V. Golubkova

The work is devoted to the analysis of the plots connected to believes about an ornithological-morthious contour of a soul at the Slavic peoples. Addressing Slavic and Finno-Ugric parallels in the field of ceremonies of a life cycle, the author examines in detail the symbolism of a cock and a hen. The basis of the research is original field materials fixed in Novosibirsk area in

2002-2004 about use of a live hen during funeral at the Russians and the Ukrainians. When analyzing modern funeral ceremonial, the author comes to a conclusion, that it represents a variant of the archaic ceremony on the hen as a symbol of fertility and as a conductor or an embodiment of a soul at the same time.

© 2009

Г.В. Любимова

**ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ
ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА У РУССКИХ СИБИРИ:
РАСТИТЕЛЬНАЯ И ОРНИТОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА
В СОЦИОВОЗРАСТНОЙ ИЕРАРХИИ***

Традиционная культура каждого народа строится, как известно, на нескольких «опорных элементах мироощущения», позволяющих осмыслить и описать любые процессы и состояния мира. Воплощенные в реальных природно-космических объектах (река, гора, дерево и др.), указанные элементы получили в литературе название «доминантных символов» традиционного мировоззрения¹. Одним из универсальных символов подобного рода является птица.

Так называемый «птичий пласт» народной культуры относится, по мнению многих исследователей, к необычайно развитым и наиболее древним. В славянской традиции с ним связан широкий круг представлений и обрядовых практик — в том числе воззрения о «небесных птицах» как душах умерших предков, культ птиц в аграрном календаре, брачная символика и пр.². Считается также, что одна из архаичных функций орнитоморфных образов-символов восходит к социальной стратификации общества, являясь отражением древнего синкретизма мифологических представлений, с одной стороны, и социальных отношений, с другой. Было, к примеру, показано, что богатейшая орнитоморфная система, которая обнаруживается в традиционном костюме (включая терминологию головных уборов, деталей одежды, элементов орнамента и пр.), в славянской культуре могла играть роль «своего рода эмблемы для определенных социовозрастных слоев»³.

Социовозрастной аспект орнитоморфной символики рассматривается в статье на материалах календарно-праздничной культуры русского (и шире — славянского) населения Сибири. Выявленные различия между группами сибиряков-старожилов и российских переселенцев конца XIX — начала XX вв. представляются в данном случае особенно показательными в силу того, что носители разных культурных традиций нередко проживали по соседству, в

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-01-00281а, «Орнитоморфные образы в мифологических представлениях славянских, финно-угорских и тюркских народов Сибири и Урала. Сравнительный анализ: проблемы сходства и различия».

сходных природно-климатических условиях, в пределах одних и тех же территориально-административных единиц.

Прежде всего, отметим, что в Сибири, как и в России в целом, «птичьи» названия широко использовались в возрастной терминологии, а именно, для обозначения различных возрастных групп⁴. И если образы диких (лесных и водоплавающих) птиц, как установила Т.А. Бернштам, в традиционной системе возрастного символизма обозначали различные группы молодежи и «молодых», то образы домашних птиц сохранялись за категорией женщин семейных. При этом на первый план выступали мотивы, связанные с культом плодородия⁵. Так, в записанных С.И. Гуляевым свадебных песнях Алтайского округа в ходе ритуала происходит постепенное замещение образов диких водоплавающих птиц («утица», «сера перепелица», «лебедь белая», «сер селезень») домашними («серые гуси»): *«Утица, утица, ты сера перепелица / Ты пошто рано вылётывала / Из тепла гнезда утетьего? / Не сама собой вылётывала / Выводил меня сер селезень / За правое крылышко, за правое перышко»; «Отставала лебедь белая / От стада лебедино, / Приставала лебедь белая / Ко стаду ко серым гусям...»* и т.п.⁶. На протяжении всего обряда жениха называли также «добрым молодцем» и «ясным соколом» (Там же, лл. 35-35 об.). Добавим к этому, что сибиряки-старожила среднего течения Оби называли женщин, рожавших одних дочерей или одних сыновей, соответственно «сорочьей» («вороньей») или «соколовой» мать⁷.

Одно из наиболее очевидных проявлений почитания птиц в сибирском народном календаре было связано с ранним великопостным периодом, повсеместно отмеченным обычаями «закликанья весны», которую, как считалось, приносили прилетающие из теплых стран птицы. Главную роль в символическом пробуждении земли, а также в ритуальных призывах и встрече весны играли девушки и женщины, поскольку представления о женской природе земли лежали в основе всех обрядов, пронизывавших земледельческую сферу. Отметим, что выпекание обрядового печенья в виде «жаворонков» и «куликов» было при этом характерно не столько для сибиряков-старожилов, сколько для российских переселенцев из западных, центральных и южных губерний России⁸.

Ярким проявлением брачной символики, присущей орнитоморфным образам (в данном случае, образу воробья) и соотнесенной с символикой роста и созревания, может служить девичья обрядовая игра украинских переселенцев, которая разыгрывалась в ходе «уличных» молодежных гуляний, начинавшихся после Пасхи. Ставши кругом, девушки запевали: *«На горе-то мак, мак, / Под горою так, так, / Маки, маки, маковицы, / Золотые головки, / Барховы листочки, / Лазоревы цветочки, / Станемте, девки, в ряд! / Не поспел ли мак?»*. Находившийся в кругу парень отвечал: *«Только поехали пахать!»*. Далее шла «подпляска»: *«Чуешь ли, воробей, / Знаешь ли, молодой, / Как у девушек мак поспел, / Как у красных зеленый забурел?»*, на что парень отвечал: *«Нет, не видал, / Нет, не слышал»*. После этого все повторялось с начала, а на вопрос, не поспел ли мак, парень каждый раз говорил: «взошел», «отцвел», «созрел» и т.п. (ПМА, 1988; записано от Ф.С. Афанасьевой, 1908 г.р., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Являясь своего рода «текстами творения», подобные игры не только продуцировали будущий урожай, но также имели непосредственное отношение к

социальным и возрастным процессам, являясь метафорическим отражением готовности девушек к вступлению в брак⁹.

Редкий для Сибири обряд «крещение и похороны кукушки», приуроченный к троицкому периоду, был записан от потомков курских переселенцев, проживающих в настоящее время на территории б. Мариинского уезда Томской губернии (ПМА, 2002, 2003; Мариинский, Чебулинский и Тяжинский р-ны Кемеровской обл.).

В литературе неоднократно отмечалось типологическое сходство этого и других обрядов весенне-летнего пограничья. В своем классическом варианте подобные обряды, как установлено, имеют трехчастную структуру: изоляция героя ритуала («прелиминарный» период) — его временная ритуальная смерть («лиминарный» период) — последующее воскресение («постлиминарный» период), описанную в свое время А. Ван Геннепом применительно к обрядам перехода и обрядам жизненного цикла в целом¹⁰. К календарной обрядности указанная схема была адаптирована А.К. Байбуриным, который показал, что традиционный сценарий календарного праздника включает в себя такие этапы, как изготовление ритуального символа, торжественный вынос его за пределы селения и обязательное уничтожение путем предания огню, воде или земле. Последующее «воскресение» символа (в отличие от обрядов перехода) осуществляется уже «не столько на уровне действий, сколько на уровне представлений»¹¹.

Ориентированные на воспроизведение структуры и семантики погребального обряда эти обрядовые действия получили в литературе название «вторичных похорон»¹². Вслед за А. Ван Геннепом было предложено рассматривать календарные «проводы» как *rites de passage*. Сожжение ритуального символа, его пускание по воде или растерзание в поле, по мнению Л.Н. Виноградовой, представляют собой «равнозначные действия в рамках разных локальных вариантов одного и того же обряда». Все это, как пишет исследовательница, дает возможность проследить «непрерывную линию изменений, цепь постепенных переходов», соединявшую все типы подобных ритуалов, семантическое тождество которых восходит к архаичным представлениям о различных «путях перехода в загробный мир». При этом основу названных ритуалов, считает автор, составляет идея о «необходимости изгнания (выпроваживания в страну смерти) душ умерших, периодически посещавших своих родственников в определенные календарные периоды»¹³.

На материалах обряда «похороны кукушки» рассмотрим еще один аспект календарных «проводов», также связанный с переходом, но уже не *мифологическим*, а *социальным*, а именно — с изменением социовозрастного статуса участников обряда. В этой связи отметим, что еще А. Ван Геннеп настаивал на разделении понятий физиологической зрелости и зрелости социальной, совпадающих, как писал автор, лишь изредка.

Согласно концепции, разработанной отечественными исследователями, на ранних стадиях организации возрастных систем категория *социального* возраста в допустимых пределах соответствует категории возраста *биологического*. Иными словами, социальная зрелость индивида наступает ко времени достижения им физической зрелости и определяется моментом прохождения инициации.

Со временем социальная зрелость индивида начинает определяться другими факторами и, прежде всего, социальным статусом его семьи. Теперь членами возрастного объединения становятся не автоматически (одновременно с группой сверстников), а индивидуально. При этом происходит смещение деятельности самих возрастных групп из производственной сферы в сферу ритуала¹⁴.

В ходе полевых исследований нами было зафиксировано два варианта обряда, связанных с разными способами изготовления ритуального символа — кукушки. В Чебулинском районе куклу-кукушку делали из отходов от переработки льна, в результате чего получалась антропоморфная фигурка с подчеркнuto женскими признаками: *«Скатаешь хлопья, обтянешь чем-нибудь, ниткой подвяжешь — это голова. Грудочки тоже из хлопьев скатаешь, ручки сделаешь, талию затянешь, рубашку с платьем наденешь, платочек повяжешь — чтоб все, как у девки было»* (записано от О.Д. Дюкаревой, 1933 г.р., с.Курск-Смоленка). В Тяжинском районе птицу-кукушку делали из травы: *«птичку эту, кукушку, цветами украшали, хвост из травы приделывали, крылышки вырезали, лапочки, как у курицы, клювочки вставляли и глазки из конопляных семечек»* (записано от М.Н. Моргуновой, 1912 г.р., с.Новая Покровка).

В первом случае куклу-кукушку несли в лес, где и закапывали под березой: *«Ребятишки, ровесники наши, несут коробочку с куклой, а мы, девчонки, сзади идем и плачем: «Что же ты, моя дочечка, так рано ушла, на кого ж ты меня оставила?». Выроем ямку, а коробочку эту закроем и закопаем»*. Во втором случае, напротив, птица-кукушка изготавливалась прямо в лесу, потом ее несли к одной из участниц в дом, где она и стояла, *«пока не посохнет, не пожелтеет»*. Только тогда ее выбрасывали *«под крыльцо в ограду»*.

В описании М.В. Красноженовой, зафиксировавшей данный обряд у той же группы переселенцев около ста лет тому назад, также подчеркивается, что участие в нем принимали молодые девушки, которые изготавливали ритуальный символ в лесу из цветка «кукушкины слезки». В этом — материалы исследовательницы дублирует наши записи из Тяжинского района. Однако последующие обрядовые действия, связанные с захоронением ритуального символа, сближают их с нашими записями из Чебулинского района.

Кроме того, у М.В. Красноженовой подробно описана процедура кумления участниц обряда¹⁵, полностью выпущенная в рассказах наших информаторов. В связи с этим отметим плодотворную гипотезу И.М. Денисовой, согласно которой смысл кумления, то есть, установление ритуальной связи между участницами подобных обрядов, состоял в испрашивании еще не рожавшими женщинами потомства у дерева или божества в образе кукушки в обмен на ленты, цветы и прочие символы¹⁶.

Сходными функциями наделялся образ кукушки в традициях самодийцев и угров. Согласно поверьям селькупов, проживавших в середине XIX в. на севере Томской губернии, услышав кукушку, «женщина берет из своей... швейной сумки семь иголок и идет к тому дереву, где слышится кукование. Она обходит это дерево по солнцу семь раз, на каждом кругу втыкая по одной игле в ствол. Если кукушка не улетит — к счастью, улетит — к несчастью...»¹⁷. В поисках ответа на вопрос, «зачем убивать кукушку», восседавшую «на вершине семикорневого дерева», А.В. Головнев приходит к выводу, что, совершая подобные действия, жен-

щина становится сопричастной самому божеству, получая при этом от него самый ценный дар — способность к продолжению жизни, к деторождению¹⁸.

Проведенный анализ половозрастной структуры славянских весенне-летних обрядов подтвердил, что в своем традиционном варианте все они отличались устойчивым составом исполнителей, исключавшим участие мужской части населения. Главная роль в них принадлежала девушкам и молодым женщинам («девицам и молодницам» согласно многим источникам). Рассмотрим вопрос об отношении главного персонажа подобных обрядов к ритуальному символу, находившемуся в центре обрядовых действий.

На территории исконного бытования обряда «похороны кукушки» (Тульская, Калужская, Брянская, Орловская, Курская и Белгородская губернии) были зафиксированы варианты, главная роль в которых отводилась изображавшей кукушку девушке. «Особой разновидностью кукушки», как пишет в этой связи Е.А. Журавлева, являлась «девушка с поднятыми над головой руками»: запястья ее касались головы, а сложенные вместе кулаки были повязаны белым платком. Очень часто такую девушку так и называли — *кукушка*¹⁹. Обратим внимание на то, что уничтожение ритуального символа (кукушки) в ходе обряда совершалось самим главным персонажем (девушкой-кукушкой), имя которого, как видим, совпадало с названием символа.

Наиболее характерным типом подобных обрядов для Сибири следует признать троичный комплекс с березкой. В одном из вариантов обряда, записанном в начале XX в. в Тюменском уезде Тобольской губернии, главную роль исполняла девочка 10-12 лет, которая принимала участие в плясках и хороводах, держась за ствол наряженного в девичью одежду дерева. Вечером, на берегу реки или озера деревце разряжали, а девочка, которую, как подчеркивается в описании, также называли *березкой*, бросала его в воду²⁰. Заметим, что приведенные материалы представляют собой прямую иллюстрацию гипотезы В.Я. Проппа о «фазах рождения божества растительности», согласно которой воплощением отделяемой от дерева растительной силы являлось на определенной стадии антропоморфное существо. Особенно хорошо эта фаза, по мысли автора, представлена русскими материалами, когда «дерево несет девушка или девушка идет под деревом, как бы воплощая его»²¹.

И в данном случае ритуальный символ (троицкая березка) также выступает как атрибут главного персонажа (девочки-березки), а его уничтожение, по всей видимости, метафорически означает ритуальную смерть самой исполнительницы. Приведем в связи с этим важное методологическое суждение О.М. Фрейденберг о том, что «в первоначальной жертве субъект и объект слиты, это единая нерасчлененная пассивно-активная форма»; в архаическую эпоху, считает исследовательница, «жертвоприношение есть обряд, в котором объект представляет собой то же самое, что и субъект»²².

Типологически сходный обряд «вождение колоса», записанный в середине XIX в. во Владимирской губ., также характеризовался наличием главной исполнительницы — *«специально наряженной и украшенной лентами девочки лет 12-ти — колоска»*. Шествие процессии с нею завершалось возле ржаного поля, где девочка срывала горсть созревающих колосьев и позже бросала ее у церковной стены²³. Уничтожение ритуального символа (ржаных колосьев) здесь, как и

в обряде с троицкой березкой, совершалось героиней ритуала (девочкой-колоском), являвшейся в то же время олицетворением указанного символа. Таким образом, как писал в свое время Б.А. Рыбаков, «для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов» (то есть, в календарную пору, когда «совершался переход от ростка к колосу, зерну, переход к зрелости») выбирались именно девочки-подростки («колоски»), «сами находившиеся в периоде созревания»²⁴.

В случае отсутствия ритуального символа той или иной форме символического умерщвления подвергался сам герой ритуала: участницы обряда «*вождение русалки*» к примеру, при подходе к ржаному полю срывали зелень и венок с ряженой русалкой девушки и толкали ее в жито²⁵ (результаты анализа представлены в табл. 1).

Таблица 1

**СООТНОШЕНИЕ ГЛАВНОГО ПЕРСОНАЖА И РИТУАЛЬНОГО СИМВОЛА В
ОБРЯДАХ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ПОГРАНИЧЬЯ**

Название обряда, ареал его распространения и время фиксации	Календарная приуроченность	Главный персонаж (герой) ритуала	Ритуальный символ и действия с ним
«Похороны кукушки», Томская губ., Мариинский у., (Красноженова, 1914)	Праздник Вознесения — Троицын день	В сибирских описаниях главный персонаж ритуала отсутствует*	Украшенный бусами и лентами цветок «кукушкины слезки», который девушки-подруги закапывают в лесу
«Проводы березки», Тобольская губ., Тюменский у., (Городцов, 1915)	Троицкая неделя	«Девочка-березка» 10-12 лет, принимавшая участие в плясках и хороводах, держась за ствол наряженного в девичью одежду деревца	Деревце березки, которое вечером на берегу реки или озера «девочка-березка» разряжает и под пение «жалобных песен» бросает в воду
«Вождение колоса», Владимирская губ., Юрьевский у., (АРГО, сер. XIX в.)	Период цветения и колошения ржи	Специально наряженная и украшенная лентами девочка лет 12-ти — «колосок»	Горсть созревающих колосьев, которую «девочка-колосок» срыывает в ржаном поле, а позже бросает у церковной стены

*в «российских» — в качестве «героя ритуала» может выступать «девушка-кукушка» (Журавлева, 1998)

Определение типологической принадлежности подобных обрядов связано с определенными трудностями. Обладая набором признаков, характерных для обрядов календарного цикла (прежде всего, очевидной приуроченностью к определенному календарному периоду) рассмотренные ритуалы обнаруживают

явную связь с обрядами жизненного цикла (пространственное перемещение героя ритуала, его временная ритуальная смерть и пр.). По этой причине указанные ритуальные действия можно рассматривать как переходные, по своей сути, обряды совершеннолетия.

«Девы и молодичи» в названных обрядах выступают как представительницы особой социовозрастной группы, члены которой обладают общим, с точки зрения традиционной культуры, биосоциальным статусом как лица, уже достигшие брачного возраста, но еще не ставшие родителями. Именно они, судя по многочисленным материалам, и являлись организаторами переходных обрядовых действий, главная роль в которых отводилась девушкам, достигшим совершеннолетия в истекшем году. При этом сама приуроченность девичьих переходных обрядов ко времени весенне-летнего пограничья была, по всей видимости, не случайной, поскольку представления о сопоставимости и взаимодействии человеческих жизненных циклов и циклических явлений природы являлись существенной и устойчивой чертой традиционного мировоззрения в целом.

Происхождение обряда «похороны кукушки», согласно гипотезе, выдвинутой Т.А. Бернштам, было связано с неким переходно-возрастным обрядом девушек-невест и молодичи, «вступавших в определенное время года в ритуальную связь между собой и в сакральную — с тайной высшей силой», представленной образом кукушки²⁶. Таким образом, русские сибирские материалы, зафиксированные во второй половине XIX — начале XX вв., сохранили глубоко архаичные мифологические представления и связанные с ними ритуальные практики, в которых наступление социальной зрелости (в данном случае, переход девушек в категорию «невест») ставилось в непосредственную зависимость от достижения ими физиологической зрелости.

В заключение отметим, что вопрос о переходных обрядах в славянской культурной традиции вплоть до настоящего времени остается дискуссионным. Впервые он был поставлен еще Д.К. Зелениным, который вскрыл связь обряда «скакания в поневу» с празднованием совершеннолетия девушек и тем самым отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что «обряды инициаций на девушек не распространяются»²⁷.

В отечественной литературе, в той или иной мере касавшейся данного вопроса, наметилась до некоторой степени парадоксальная ситуация. С одной стороны, со ссылкой на классический труд В.Я. Проппа, посвященный русской волшебной сказке, исследователи отмечают детальную разработку и широкую представленность сюжета инициации в славянском повествовательном фольклоре²⁸. С другой стороны, многие авторы выражают сомнение в том, что переходные обряды когда-либо существовали у восточных славян в четко оформленном виде: «факт существования инициационных обрядов у славян, — пишет, к примеру, Е.С. Новик, — не зафиксирован»²⁹. В.И. Еремина также отмечает, что древние славяне «не знали инициации как ритуального действия в целом»³⁰.

По мнению Т.А. Бернштам, элементы переходных обрядов, составлявших «более или менее самостоятельную обрядовую систему», были включены в различные обрядовые циклы — календарный, родильно-крестильный, свадебный и похоронно-поминальный³⁰. Отсутствие инициации у славян, как считает

А.К. Байбурин, компенсировалось, таким образом, тем, что «ее функции в какой-то мере оказались распределены между другими обрядами»³¹. Более того, в совместной с Г.А. Левинтоном статье, автором было выдвинуто предположение, что «не наличие, а именно отсутствие» ритуала явилось основанием для появления фольклорных текстов на сюжет инициации³².

Применительно к славянской культурной традиции можно, по всей видимости, вести речь об особой системе переходных обрядов, существовавшей либо самостоятельно, либо, что более вероятно, — в качестве составной части других обрядовых циклов, которая фиксировала различные состояния человека, связанные с изменениями его социовозрастного статуса. Одним из примеров подобного рода и является обряд «похороны кукушки», зафиксированный у курских переселенцев.

Сравнение обрядовых комплексов старожилов и переселенцев Сибири выявило крайне неравномерное функционирование образа птицы в фольклоре и традиционной обрядности разных групп славянского населения. Причины указанных различий в значительной степени обусловлены особенностями исторического и духовного опыта разных групп старожилов и переселенцев Сибири, а также спецификой их адаптации к окружающей среде и природно-климатическим условиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 27-29.
2. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография, 1982, №1. С. 22; *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 163; *Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 30, 115 и др.; *Фурсова Е.Ф.* Орнитоморфная символика в декоративно-прикладном искусстве крестьян Барабы, Кулунды и Алтая конца XIX — начала XX вв. // Археология, этнография и антропология Евразии, 2006, №2 (26). С. 126-136 и др.
3. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян. С. 24, 26.
4. *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX — начала XX вв., Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2004. С. 36 и др.
5. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян. С. 23-24.
6. ГААК. Ф.163. Д.214. Оп.1. Л.37-38.
7. *Словарь русских старожильческих говоров Средней части бассейна р. Оби.* Томск, 1967. Т.3. С. 162, 168.
8. *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника. С. 148, 150-151, 207.
9. Там же. С. 164. Безотносительно к социовозрастным процессам на связь хороводных игр под названием «Мак» и «Воробей» указывается в ст.: *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре. С. 167-168.
10. *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 98-99.
11. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов). СПб, 1993. С. 122, 179-180.

12. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 180.
13. Виноградова Л.Н. Календарные проводы как rites de passage // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: тезисы докладов конференции. М., 1985. С. 23-26; Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 108-109 и др.
14. См: Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. С.67; Калиновская К.П. К проблеме организации возрастных систем // Советская этнография, 1982, №1. С. 60-61.
15. Красноженова М.В. Из народных обычаев крестьян деревни Покровки // Известия Красноярского подотдела ВСО ИРГО. Красноярск. 1914. Т.II. Вып.6. С. 83.
16. Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 127-130.
17. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. С. 519.
18. Там же. С. 527.
19. Журавлева Е.А. Структура русского обряда с «кукушкой» // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова: ученые записки. М., 1998. Вып. 4. С. 195.
20. Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1915. Вып. 26. С. 6-7.
21. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). СПб., 1995. С. 108-109.
22. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Введение в теорию античного фольклора. М., 1978. С. 92.
23. АРГО. Р.6. Оп.1. Д.22. Лл.27-31.
24. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 180.
25. Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. С. 115.
26. Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология: сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. № 37. С. 197.
27. Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. СПб., 1911. Вып.2. С. 236-239.
28. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 65.
29. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 13.
30. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 93.
31. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX вв. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 53.
31. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 65.
32. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 241.

TRADITIONAL CEREMONIES AND HOLIDAYS OF SPRING-SUMMER CYCLE AT
RUSSIANS IN SIBERIA: VEGETATIVE AND ORNITHO-MORPHIOUS SYMBOLISM
IN SOCIO-AGE HIERARCHY

G.V. Lyubimova

On the basis of the archival, published and field materials the study examines the role of ritual symbols of vegetative and ornitho-morph origins of traditional festive culture within the Russian population of Siberia. The focus of the work is typologically similar ceremonies of a spring-and-summer cycle (such as «funeral of a cuckoo», «seeing off a birch», «carrying an ear», etc.) their comparative analysis allowed the author to relate them to transitive ceremonies of the maiden majority and to reveal ritual forms where appeared changes of the socio-age status of participants.

© 2009

М.А. Овчарова

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД МОРДОВСКОГО НАСЕЛЕНИЯ
АЛТАЙСКОГО КРАЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ
(по материалам полевых исследований)

Время появления первых мордовских переселенцев на землях Алтая определить сложно. До середины XIX в. они осваивали Томский и Мариинский округа, создав несколько районов относительно компактного расселения; хотя в основном мордва была дисперсно распределена в русских деревнях.

Алтайский горный округ на тот момент был закрыт и мордовские переселенцы, избегая приписки к кабинетским заводам, старались остановиться на государственных землях. С открытием Алтайского горного округа для переселенцев в 1865 г. мордва приняла активное участие в его заселении. Из всех новоселов, прибывающих в Томскую губернию (к которой в то время относился Алтай), мордовские переселенцы (в конце XIX в.) насчитывали 0,7 % (14888 чел.)¹.

Основной зоной расселения мордвы в этот период стало Бийское Приобье. В Барнаульском округе проживало 47 % всего мордовского населения губернии — 7033 чел. (1,2 % по округу); в Змеиногорском округе мордва составляла 1716 чел. (0,7 % населения) и стояла на третьем месте после русских и казахов; в Бийском — 1396 чел. (0,4 % населения).

Отличительной особенностью расселения мордвы на Алтае периода Столыпской аграрной реформы стало образование этнически однородных поселений. В 1906–1911 гг. поменялся социальный состав мордовских переселенцев — это были представители беднейших слоев, которые нуждались во взаимной поддержке. В тот период на Алтае было образовано более 40 поселков с преобладанием мордвы, и в их числе — 25 моноэтнических.

Процесс переселения продолжился в 1920–1930-е гг. Как известно, засуш-

ливое лето 1921 г. погубило посевы в 37 российских губерниях. Число голодающих составляло, по официальным данным, почти 40 млн чел. Среди переселенческого потока из Поволжья, прибывающих в Алтайскую губернию, мордва составляла значительный процент. Согласно переписи 1926 г., в Сибирь прибыло 107794 чел. мордвы. В этот период только в Барнаульском округе мордвой было образовано 19 поселков².

Основными зонами компактного расселения мордвы в начале XX в. стали северные и северо-восточные районы Алтайского края — территория Причумышья, где возникли моноэтнические поселения и сложились эрзянская и мокшанская зоны. В Приобье расселение мордвы имело, как правило, дисперсный характер; в старожильческих селениях возникали отдельные «мордовские края» и улицы.

Специфическими были условия расселения мордвы в западных районах Алтайского края — в Кулундинской степи, не пригодной для традиционной системы хозяйства мордвы, ориентированной на животноводство и промыслы. В ходе внутренней вторичной миграции, поздние переселенцы часто покидали эту зону, перебираясь в северные и восточные районы Алтая.

Проживание мордвы в иной природной среде в иноэтническом, преимущественно русском, окружении стимулировало процессы хозяйственной адаптации и аккультурации. Однако долгое время мордовские переселенцы сохраняли языковое и культурное своеобразие. Исследования показали, что в мордовских селах быстро исчезли традиционные технологии, более устойчивыми были обрядовые традиции.

Традиционная обрядовая культура мордвы имела сложную многоуровневую структуру. Основанием многих обрядов и обычаев (семейных, календарных и др.) являлись дохристианские верования. С принятием христианства многие из них приобретали синкретичный характер. Архаичные воззрения на природу, на процессы жизни и смерти отличались большой устойчивостью. Среди мордовского населения Алтайского края до сих пор сохраняются представления о Вереяве и Ведяве (матери леса и воды) и о домовых, представления, связанные со свадебными церемониями, погребальными и заупокойными практиками.

Решающее значение в сохранении мордовских традиций имеют семейно-брачные связи. Ориентация на моноэтнические браки до середины XX в. способствовала сохранению культурно-языкового пространства мордвы Алтайского края. Однако развитие межэтнических контактов в различных областях существования мордовского этноса предопределило размывание его границ и традиционной культуры. Постепенно формировался особый комплекс обрядовой культуры, в котором соединились аутентичные компоненты и заимствования.

Общепризнанным является мнение, что система обычаев и обрядов, символическим образом знаменующих значительные события в жизни людей — одна из существенных характеристик этноса. В этнографической литературе понятие «обычай» трактуется как некое социальное правило, норма поведения, а «обряд» — как воплощение той или иной нормы в определенном действии. Как отмечал С.А. Токарев, «всякий обряд есть обычай, но не всякий обычай есть обряд»³.

В жизни каждого этноса система обычаев и обрядов выполняла первоначально функции управления, интеграции, трансляции культуры и социального контроля. Постепенно значение обычаев и обрядов менялось — они все больше ориентировались на эстетическую, воспитательную функции, оказывая влияние на социальное поведение и превращаясь в символы этнической культуры⁴.

Обычаи и обряды, по оценкам информаторов — представителей мордвы Алтайского края, и сейчас выступают как значимый признак, связывающий их со своим этносом. Так, по материалам полевых исследований 2002–2008 гг. в Залесовском, Солтонском, Шелаболихинском, Бийском районах Алтайского края к числу признаков, сближающих мордву, были отнесены: национальный язык — на первом месте, а на втором — национальные обычаи и обряды.

По мнению исследователей, обряд выступает как один из механизмов социальной памяти, как способ соотнесения и взаимосвязи личности с данной этнической общностью. Этнофор, осознавая свою принадлежность к этнической общности, может выразить это в стремлении соблюдать предписанные традицией обряды и обычаи.

Под влиянием политических, социально-экономических и иных условий жизни мордвы Алтайского края менялись не только функции обычаев и обрядов, но также их форма и содержание. Эти изменения происходили относительно медленно и неравномерно. Обычно быстрее изменялось содержание обряда, нежели его форма. Иногда первоначальный смысл обряда забывался, а традиционная форма наполнялась новым содержанием.

В ходе полевых исследований удалось убедиться, что к наиболее устойчивым элементам соционормативной культуры мордвы Алтайского края относятся обряды семейного цикла, прежде всего свадьба⁵.

Свадьба занимает центральное место среди семейных обрядов мордвы. Она отличается большой сложностью и локальным разнообразием. М.Е. Евсеев отмечал, что в каждой населенной мордвой местности свадьба имеет свои особенности;⁶ они определяются не только традициями, но и характером заимствований в ходе контактов с иноэтничным окружением. В данном исследовании сделана попытка выявить степень сохранности и бытования свадебного обряда мордвы на Алтае в местах ее локального расселения.

В мордовской свадьбе есть много обрядов, сходных со свадебными обрядами русских, например: обрядовое мытье невесты в бане накануне свадьбы; прощание ее с девичеством; хождение подруг невесты за веником и мылом накануне «девичьей бани»; осыпание молодых хмелем и зерном и др. В свадебной обрядности мордвы также есть сходство с обрядами чуваш, марийцев, удмуртов, татар, башкир. Общим для всех народов Поволжья было активное участие в свадьбе родственников жениха и невесты, обычай возвращения молодой к родителям через определенное время после свадьбы.

Традиционная мордовская свадьба состояла из нескольких этапов, для каждого из которых были характерны свои обряды. Свадьбе предшествовали: сватовство (само по себе состоявшее из четырех этапов); хождение в гости к жениху с целью осмотра хозяйства; взаимные досвадебные одаривания; выкуп воды для пирогов; девичья баня для невесты (веник для нее готовил жених); обряд приглашения на свадьбу гостей; свадебный поезд.

Свадебный стол устраивали в доме жениха. Обряды второго и последующих дней свадьбы включали: демонстрацию добрачной невинности невесты; посещение родителей невесты; «хождение по воду»; «ломание горшков»; хождение молодой через неделю к своей матери за прялкой и т.д.⁷. Подробное описание (на основе полевых материалов) свадебного обряда мордвы, который соответствовал всем традиционным канонам, удалось составить в эрзянских селах Борисов, Никольское, Пещерка по воспоминаниям на начало XX в.⁸.

Изменения свадебной обрядности мордовского населения в XX в. в эрзянских и мокшанских (мордовских) селах Алтайского края были предопределены все большим проникновением в деревню товарно-денежных отношений, распадом больших семей, уходом молодежи на отхожие промыслы, знакомством с культурой соседних народов. В дальнейшем трансформация свадебных обрядов ускорялась под влиянием социо-культурных и экономических преобразований, которые происходили в Алтайском регионе.

Тем не менее, в моноэтнических мордовских селах свадебная обрядность до середины XX в. сохраняла многие традиционные черты, что объяснялось консервативностью крестьянского уклада и стойкостью семейных ценностей.

Среди обрядов, которые по-прежнему бытовали у мордовского населения в первой половине XX в., можно выделить: хождение родственников жениха за водой, необходимой для приготовления свадебного пирога «лукша»; хождение подруг невесты за веником и мылом для «девичьей бани»; мытье невесты в бане; обычай встречи родственников жениха в доме невесты, традиции одаривания подарками ее родителей; приготовление блинов, украшение комнат новыми занавесками, скатертями и т.п.

Перед свадьбой проводили обряд сватовства. Многие его элементы были связаны со сферой экономических взаимоотношений между семьями жениха и невесты. В крестьянской среде на брак смотрели как на хозяйственную сделку и при его заключении руководствовались, прежде всего, практическими соображениями. Следствием такого подхода были обычаи — не давать с первого раза согласия на брак, устраивать инспекцию хозяйству жениха и др.

Обряд сватовства назывался «пропоем невесты». У мордвы он имел свои особенности. В старину, по воспоминаниям информаторов, сваты должны были принести: *«ведро вина, хлеба каравай, соли и целковый денег»*, при этом родители и родственники невесты, принимавшие их, сидели как приглашенные, их угощали сваты⁹.

Во время «пропоя» невеста сидела в чулане, куда отправлялся отец жениха для ее осмотра. В дверях чулана его встречали две замужние женщины — обычно жена брата невесты и старшая замужняя сестра; они требовали платы за пропуск, после того как будущий свекор платил, его пропускали.

При первом визите сваты отдавали «озористые» пироги невестинной родне; изломав, их клали в корыто и несли в дом. *«По мордовскому обычаю, если пироги были приняты, то девка уже не может выйти замуж за другого. С этого момента отец и мать невесты не называли дочь своей, а «ихой», жениховой родне принадлежащей»*¹⁰. В настоящее время обряд сватовства мордвы Алтайского края продолжает сохраняться, но в редуцированной форме; он включает, как правило, визит сватов, их угощения и подарки родным невесты.

В мордовских селах на Алтае долгое время сохранялся обычай проведения своеобразного девичника. Раньше у мордвы он назывался «день каши» и символизировал прощание с девичеством. За день до свадьбы (в субботу) в дом невесты приходили подруги и родственницы невесты. Каждая должна была принести с собой чугунок каши. *«Обычно варили пшеничную кашу. У кого было молоко, тот сварит и на молоке, а можно и на воде. Когда все садились за стол, ставили чугунок с кашей, а по середине чашку с маслом. Хозяйка из своего чугунка накладывает кашу всем гостям»*¹¹.

Мать невесты в этот день готовила «курник». Этот пирог, делали слоеным из творога и теста. На следующий день вместе со свадебным поездом его отправляли в дом жениха¹². Эта традиция сохранилась среди мордвы Алтая и по сей день.

Записанный в ходе экспедиционных работ в Залесовском районе Алтайского края свадебный обряд мордвы сохранил основные традиционные элементы, претерпев значительные сокращения и трансформацию. Так, например, полностью исчезли временные промежутки (по 2- 3 недели) между сватовством и самой свадьбой; практически полностью исчезли свадебные чины: «уредев» (старший со стороны жениха, охранявший молодых от порчи), «покш куда» (старший в свадебном поезде, ответственный за выкуп)¹³.

В прошлом у мордвы Алтая свадьба сопровождалась причитаниями и песнями свахи. В наши дни старинные причитания помнят лишь немногие представители старшего поколения. Но главным лицом в свадебном поезде была и остается сваха — «кудава». Обычно ее роль выполняет крестная мать жениха.

Раньше свадебный поезд формировали из нескольких (до десятка) троек, запряженных лучшими лошадьми. В настоящее время предпочтение отдается машинам, но в исключительных случаях, для молодоженов, по обычаю, запрягают лошадей.

По воспоминаниям информаторов, свадьба в доме жениха начиналась с веселья — пекли пироги для свадебного поезда. Самым главным пирогом был «лукш», он имел круглую форму и состоял из 7 слоев: из пшеничной каши, из яиц и из творога. Каждый слой пекли отдельно, а потом складывали их друг на друга, смазывая пшеничной кашей. *«Самый верхний слой был с яйцом, а сверху еще масло положат. Сверху пироги разукрашивали, делали из теста елочки, зубчики, а на самый главный пирог сверху птичку «гульку» посадят. Вот по-русски, эта «гулька» ни чего не значит, просто птичка, а по-мордовски это нехорошее слово, это как «мужской пол». А когда за невестой поедут, то «луки» возьмут с собой. Когда пирог поставят на стол, в доме невесты, то сваха попытается эту гульку украсть. Она должна привести ее в дом жениха обратно, чтобы невесте этот пол не достался. В первый вечер перед сном, сваха покажет гульку невесте — понравиться или нет»*¹⁴.

В настоящее время среди мордвы также сохраняется правило печь «лукш» для свадебного поезда; его по-прежнему воспринимают как символ мужского достоинства. До сих пор в мордовской свадьбе большое значение придается хлебу, который символизирует счастье и благополучие будущей семьи. Свадебным караваем — хлебом — обмениваются сваты с родителями; а родители жениха и сейчас обходят с караваем свадебный поезд, «отгоняя злых духов».

Многие другие обычаи, некогда определявшие содержание свадебного цикла, такие как: хождение молодой через неделю к матери за прялкой, или знакомство мужа с родственниками жены и т.д. — исчезли за ненадобностью.

Второй день мордовской свадьбы было принято отмечать бурным весельем и блинами: *«теперь-то блинуют в первый день, а у нас блиновали на второй день, на 1-й день не блиновали»*. Обряд, знаменовавший собой образование новой семьи, начинался с ритуального погрома, который следовало преодолеть: *«сами в избу тащили сор, бревна и дрова при сватье и невесте. Возьмут трубы закроют, чтобы дым в избу валил, дверь закроют, чтобы дым на улицу не валил, сильно раньше интересно было, теперь нет такого»*¹⁵.

Обряд с петухом, который также проводили на второй день, имел сходное значение «преобразования» мира и традиционно превращался в бурное веселье: *«Когда петуха поймают, отрубят ему голову, всех гостей кровью перемажут. Потом все с песнями, с гармошкой идут на реку, сваху с петухом посадят в ванну. На речке все начинают, купаются, а сваху прямо вместе с корытом бросают в реку. Этого петуха привозят домой, и варят суп, который подают гостям, но мясо ест только женихова родня»*¹⁶.

При всей экзотичности обряд закалывания петуха долгое время сохранялся в структуре мордовской свадьбы. Утратив свое символическое значение, связанное с представлениями о «смерти-перерождении», которые определяли многие аспекты традиционной свадьбы, он продолжал бытовать как игровая форма, органичная в стихии семейного праздника. Подобные этому обряду многие другие элементы свадебной церемонии потеряли свое первоначальное магическое (охранительное) значение и приобрели развлекательный характер. К концу XX в. свадьбы в моноэтнических мордовских селах включали лишь отдельные элементы традиционного репертуара. Они стали менее продолжительными по времени, изменились форма и содержание составляющих их обрядов.

Трансформация свадебного торжества во второй половине XX в. проходила в контексте тех преобразований, которые были характерны для Алтайского края в целом: развитие промышленности вызывало отток населения в города; происходило размывание моноэтнических поселений и этническая дисперсация; менялись формы семьи и взаимоотношения ее членов; одновременно с изменением социо-культурных характеристик населения шло забвение родного языка, происходила унификация культуры и утрата этнического своеобразия в бытовой и соционормативной сферах.

В ходе интервьюирования и массового анкетирования представителей нескольких поколений мордовского населения Алтайского края в 2000–2006-м гг. был выявлен уровень знания ими традиционной свадебной обрядности, степень ее бытования на современном этапе. Удалось выяснить, что в зонах локального расселения мордвы на территории Алтайского края свадебный обряд до середины XX в. сохранял свою общую структуру, хотя утратил отдельные традиционные черты.

Наибольшая доля лиц, знающих традиционные элементы свадебного обряда была представлена людьми старшего поколения (1918–1930 г.р.). Для представителей среднего поколения (1940 — 1960 г.р.) характерно снижение доли информаторов, хорошо знающих свадебный обряд. Представителям этого поколе-

ния известны наиболее значимые компоненты мордовской свадьбы; упоминаются: свадебный поезд, пирог «лукш», фигура сваха — но их значение уже не известно. У многих информаторов послевоенных поколений свадьба еще проходила с включением традиционных элементов; но, в основном, люди описывали ее, ориентируясь на гражданские обычаи.

Молодое поколение предпочитает проведение свадеб по современному гражданскому образцу. Мордовская свадьба начала XXI в. вобрала в себя много новых, общероссийских практик; но, при наличии тесных семейных связей в среде мордовского населения Алтая, отдельные традиционные элементы в ней продолжают бытовать и сегодня. И хотя свадебный обряд утратил свое значение в межпоколенной передаче жизненного опыта, тем не менее, он по-прежнему имеет большое воспитательное значение, т.к. санкционирует в глазах общественного мнения семейные и этнические ценности. Семейная обрядность в среде мордвы частично сохраняет функцию этнической интеграции и по сей день, являясь символом самобытности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Троицкого. Т. LXXIX. Томская губерния. СПб., 1905. Подсчет автора.
2. Шнейдер А.Р. Округа и районы Сибирского края. М., 1930.
3. Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религии народов мира: в 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 164.
4. Федянович Т.П. Обычаи и обряды: их место и роль в жизни этноса (по материалам народов Урало-Поволжья) // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы. М., 2003. Вып. 29. С. 81.
5. Гаушева Т.И. Мордва: этнографический очерк. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.torama.ru>. (март 2003).
6. Евсеев М.Е. Мордовская свадьба // Избранные труды. Саранск, 1966. Т. 5. С. 9.
7. Беляева Н.Ф. Народные традиции мордвы в семейном и общественном быту // Расы и народы... С. 94–104; Корнишина Г.А. Этнические традиции в современной свадебной обрядности мордовского сельского населения Куйбышевской области // Бытовая культура мордвы. Саранск, 1990. Вып. 100. С. 20–35; Федянович. Ук. соч. С. 81–94. и др. работы этих и др. авторов.
8. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 1998 г. Залесовский район. Алтайский край. Меморат № 36. Зорькина К.Г. 1918 г.р.; Меморат № 3. Швецова А.Е., 1907 г.р.
9. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 1998 г. Залесовский район. Алтайский край. Меморат № 3. Швецова А.Е., 1907 г.р.
10. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 2003 г. Залесовский район. Меморат № 9. Кротова М.Е., 1940 г.р.
11. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 2003 г. Залесовский район. Меморат № 1. Четвергова М.Ф. 1922 г.р.
12. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 2003 г. Залесовский район. Меморат № 9. Кротова М.Е., 1940 г.р.
13. Евсеев М.Е. Мордовская свадьба. Саранск, 1959. С. 20–21
14. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 1998 г. Залесовский район. Меморат № 35. Рябова А.И. 1927 г.р.; Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 1998 г. Залесовский район. Меморат № 34. Зорькина К.Г. 1918 г.р.

15. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 1998 г. Залесовский район. Меморат № 34. Зорькина К.Г. 1918 г.р.
16. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ - 2003 г. Залесовский район. Меморат № 9. Кротова М.Е., 1940 г.р.

WEDDING CEREMONY AT THE MORDOVIAN POPULATION OF ALTAI
TERRITORY: TRADITIONS AND THE PRESENT
(on materials of field researches)

М.А. Ovcharova

The work is devoted to the characteristic wedding customs at the Mordovian population of Altai territory. The author shows the changes within the ceremony form and contents as well as functions of customs under influence of political, social and economic conditions. It was possible to find out, that the wedding ceremony preserved its general structure in zones of the local Mordovian settlements up to the middle of the 20th century though some traditional features were lost. The Mordovian wedding of the 21st century has combined a lot of new ideas; but separate traditional elements continue to exist in it till present. The wedding ceremony authorizes family and ethnic values in public opinion.

© 2009

Е.В. Самушкина

РЕСПУБЛИКИ САЯНО-АЛТАЯ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI вв.: НОВЫЕ ПРАЗДНИКИ КАК СПОСОБ СИМВОЛЬНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА ЭТНИЧНОСТИ*

В этнополитическом развитии Республик Саяно-Алтая в конце XX — начале XXI вв. отчетливо обозначились два направления. С одной стороны, стало очевидным стремление республиканской элиты вписать свой регион в мировое общество; с другой — произошла актуализация этнического самосознания, культурного наследия и исторического прошлого тюркоязычного населения региона. Эти процессы определили характер создания этнонациональной идеологии, конструирования и мобилизации этничности.

В процессе создания образов новой идеологии оказались включены этнонациональные общественные организации, система образования, учреждения науки, культуры и искусства. Одним из направлений символической деятельности творческих и научных кругов республики стала праздничная культура.

Новые праздники и ритуалы, признанные автономиями в качестве государственных, были направлены на этнополитическую мобилизацию населения и утверждение этнонациональной идеологии в Республике Алтай, Республике Тыва, Республике Хакасия.

Эл Ойын — народный праздник Республики Алтай. Это официальное культурно-массовое мероприятие, организуемое и финансируемое Правительством Республики Алтай (РА). Его подготовку и проведение возглавляет специальный комитет, в который входят представители всех уровней власти. Впервые праздник был проведен в 1988 г. в с. Ело Онгудайского р-на РА. Затем творческой площадкой для праздничных торжеств стали другие районы республики. Согласно первоначальной концепции, изменение места проведения мероприятия подчеркивало «кочевой характер» праздника и традиционной культуры местного населения. В 2006 г. Эл Ойын был вновь проведен в с. Ело Онгудайского р-на РА. Было принято решение, что праздник будет постоянно проводиться здесь, в географическом центре Алтая, значимом для алтайцев.

В соответствии с конституционными принципами существования многонационального сообщества РА, творческие круги пытаются вписать праздник в поликультурный контекст региона. Так, в «Положении о народном празднике Республики Алтай «Эл Ойын» декларируются следующие задачи: сохранение традиций и обычаев алтайского народа, приобщение молодежи к традициям

* Работа выполнена в рамках проекта 1.5.09 или 3Н-5-09 (ранее 3Н-17-08) «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии, этнографии и востоковедению в рамках УНЦ НГУ и ИАЭТ СО РАН», а также в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Программа № 25.5 «Традиции и новации в культуре народов России: сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX—начала XXI вв.».

предков; развитие традиционных народных промыслов и ремесел, декоративно-прикладного творчества, а также сохранение единства, братства и дружбы всех народов, проживающих на территории республики, утверждение принципов межнационального сотрудничества в области культуры и искусства.

Сегодня Эл Ойын выполняет особую миссию: с одной стороны, он призван отвечать идеалам национального возрождения, с другой стороны, национальной интеллигенцией проводится идея толерантности во взаимодействии народов этого региона.

За всю историю праздника для каждой церемонии разрабатывалась его эмблема. Выбор образов опирался на репертуар, представляющий археологические, культурные и природные реалии Алтая. Так, например, центральным образом эмблемы первого Эл Ойына, проходившего в 1988 г., стал элемент традиционного алтайского орнамента, Эл Ойына 1993 г. — изображение птиц, выполненных в традициях скифо-сибирского звериного стиля и три вершины горы Белухи. Символом праздника 2000 г. стала так называемая «Укокская принцесса».

Для последующих церемоний была утверждена постоянная эмблема. В ее основу положен флаг, разработанный известным художником, общественным деятелем Г.И. Чорос-Гуркиным для Кара-Корумской Горной Думы в 1917 г. Эмблема представляет собой горную вершину, из-за которой восходит солнце, внизу горы изображены три извивающиеся полосы — воды рек Алтая, по бокам от композиции — традиционный алтайский орнамент.

Эмблема Эл Ойына представлена на флаге праздника, который, наряду с Государственным флагом Российской Федерации, Государственным флагом Республики Алтай и символами алтайских родов торжественно поднимается в начале праздника в присутствии официальных лиц Республики Алтай и гостей праздника.

Эл Ойын занимает важное место в структуре современной праздничной обрядности Алтая. Фестиваль призван сохранить самобытную культуру народов Республики Алтай, поэтому обращение к героическому прошлому, к самобытной культуре предков является главной темой Эл Ойына.

По замыслу организаторов Эл Ойына, он является праздником духовного единения тюркских народов. Символьной элитой Республики Алтай проводится идея об уникальности тюркской культуры, которая сравнивается с культурой античности. По версии творческих кругов республики, корни Эл Ойына уходят, якобы, во времена древних скифов и гуннов, кочевников тюркских каганатов. В период праздника в древности прекращались междоусобицы и войны, и вчерашние противники становились участниками своеобразных «Олимпийских игр» Центральной Азии.

Таким образом, Эл Ойын, созданный как культурно-спортивное мероприятие на рубеже XX—XXI вв., приобретает глубинный исторический и этнический смысл, символизируя возврат к нравственным ценностям предков. Как отмечается в буклете, подготовленном для Эл Ойына-2004 г., *«праздник позволяет погрузиться в атмосферу кочевого прошлого, вдохнуть тот воздух, которым дышали предки алтайцев, казахов и других народов Центральной Азии. Раз в два года от души повеселиться всей республикой — вполне реально. И не только повеселиться,*

но и ощутить себя чем-то большим, нежели просто населением, – единым народом с общим прошлым и надеждами на будущее».

Важным в организации Эл Ойына является подчеркнутое уважение к традиционной культуре алтайцев, почитание старейшин. Именно родовым старейшинам предоставляется право окончательного выбора места проведения игр. Они проводят обряд освящения места праздника, который призван, по идее организаторов, *«сохранить и развивать в дальнейшем традиционные алтайские обычаи и обряды, приобщить молодое поколение к национальным традициям»* (ПМА).

Участниками праздника являются центры народных промыслов и ремесел РА, республиканские и районные творческие коллективы, профессиональные и самодеятельные исполнители традиционного фольклора, представители творческой интеллигенции, мастера национальных видов спорта. Каждый район представляет делегация в национальной одежде, она должна иметь эмблему и знамя района.

Программа праздника состоит, как правило, из обряда освящения места церемонии (мургуул), театрализованного представления по мотивам местных преданий, выставки-ярмарки декоративно-прикладного искусства «Город мастеров», конкурсов национальных жилищ, национальной одежды и стилизованного костюма, конкурса накосных украшений «Шанкы», спортивных соревнований и многочисленных концертов.

Торжественное открытие праздника сопровождает театрализованное представление, которое вызывает особый интерес у участников и гостей Эл Ойына. Оно задает тему праздника и меняется от сезона к сезону. Так, для постановки на Эл Ойыне 2000 г. в Кош-Агачском р-не РА организаторы праздника выбрали легендарное сказание Очы-Бала, проведя параллели между легендарной воительницей алтайского народа и мумией женщины, найденной на плато Укок в этом районе.

Исследования на плоскогорье Укок (Кош-Агачский р-н Республики Алтай) были начаты сотрудниками Института археологии и этнографии СО РАН в 1990 г. Они продолжили традицию изучения замерзших захоронений скифо-сакской культурно-исторической общности, начатую исследованиями В.В. Радлова, М.П. Грязнова, С.И. Руденко¹. Сенсационное открытие 1993 г. в могильнике Ак-Алаха III (пазырыкской культуры) нетронутого захоронения молодой женщины стало основой для реконструкций². В ходе реинтерпретации археологических артефактов возникла новая версия легенды об Очы Бала, легендарной богатырше, героине эпического сказания, защитнице алтайского народа.

Образ легендарной воительницы широко тиражируется в культурном пространстве РА. Так, например, силами Национального театра Республики Алтай был поставлен спектакль «Байлыгым» («Достояние»). Одной из его героинь является «принцесса Укок», которая по сюжету приветствует людей верхнего и подземного мира, запада и востока, объединяя мироздание.

Также этот образ используется при организации Эл Ойына — государственного праздника Республики Алтай. В праздничной мистерии, сопровождавшей открытие праздника в с. Кокоря Кош-Агачского р-на РА в 2000 г., Очы Бала — прародительница — восстала от долгого сна, чтобы спасти свой Алтай от сил зла, захлестнувших его.

В 2006 г. Эл Ойын был посвящен 250-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Тогда тема героического прошлого, скифских корней стала одной из главных в его сценарии. На второй день во время проведения конкурса костюмов «Семья крепка традициями» Очы Бала со свитой в стилизованных под археологическую древность костюмах открывали дефиле праздника. В лавке мастеров продавались различные изделия с ее изображением. Гостям праздника также предлагались медальоны с изображением Императрицы Елизаветы Петровны и «скифской принцессы».

Героями представления Эл Ойына 2004 г. в Турочаксов р-не РА стали богиня Умай-Эне, благословившая народы Алтая, Бия и Катунь, а также богатыри центрально-азиатских эпосов Джангар, Гэссер и Алып-Манас.

Эл Ойын 2006 г. проходил в с. Ело Онгудайского р-на РА и был посвящен 250-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Организаторами праздничных торжеств предлагался ряд мероприятий, связующей темой которых были древняя история коренного населения Алтая и его неповторимая традиционная культура.

В череде торжественных событий, приуроченных к празднику 2006 г., следует прежде всего отметить открытие памятника Г.И. Чорос-Гуркину и памятного знака «Алтай-сердце Евразии». Эти акции были проведены в русле создания пантеона героев и мемориальной символики Республики Алтай. С конца 1990-х гг. в рамках этнонационального дискурса шло формирование собирательного образа героя—творца, богатыря, защищающего свободу и независимость своего народа, а также разрабатывался образ священного, знакового для алтайцев, да и для всех тюрков, места.

Мемориальное оформление образов знаменитого алтайского художника и знаменательного места, символизирующего связь всех тюркских народов, стало органичным продолжением этого процесса. Открытие памятника Г.И. Чорос-Гуркину в центре г. Горно-Алтайска проходило 5 июля 2006 г. Согласно тезисам, прозвучавшим на открытии, Г.И. Чорос-Гуркин относится к тем историческим личностям, которые определяют величие своего народа. Как отметил председатель правительства Республики Алтай А.В. Бердников: *«Григорий Иванович Чорос-Гуркин — основатель нашей государственности. В суровых дореволюционных условиях он неоднократно пытался объяснить, почему нужна автономия Горному Алтаю, его народу. В своих выступлениях Григорий Иванович Чорос-Гуркин указывал на необходимость автономии в силу особой культуры, быта и уклада жизни, особых географических условий проживания алтайского народа. Он выступал за право алтайского народа быть равным и свободным в составе великих народов, за сохранение его национальной культуры, языка и быта»* (ПМА).

Не менее значимым было открытие памятного знака «Алтай-сердце Евразии», установленного от имени Республики Татарстан на границе Республики Алтай. Мемориал представляет собой композицию в виде шести дуг, скрепленных ободом и образующих купол, символизирующий юрту. В основании памятного знака лежит «ковер» шестигранник из брусчатки, в центре очерчен очаг и высится девятиметровая стела — символ мирового древа, связующего землю и небо. Венчает ее золотой знак «Алтын казык» («Полярная звезда»).

На стеле высечено «Послание потомкам» на русском, алтайском и древне-

тюркском языках, которое гласит: *«Мы этот памятный знак воздвигли в Горном Алтае — «центре мироздания», на том месте, где древние племена собирались для решения государственных дел, откуда батыры на аргамаках уходили в походы, народ устраивал праздники и состязания в честь знаменитых событий. Здесь берет начало тюркская цивилизация. Потомки, помните о своих корнях, гордитесь деяниями предков и достойно несите свое имя. Да снизойдет на нас благословение Вечного Голубого Неба».*

Памятник, согласно концепции его авторов, символизирует общую прародину татарского и алтайского народов. В его оформлении проявляются характерные для алтайской, татарской и многих других символических элит традиционализм и мифологизация прошлого; ставка сделана на архаику и культурные приоритеты, связанные с тюркским миром.

Вслед за праздничными действиями, посвященными открытию памятников, последовало главное мероприятие — межрегиональный народный праздник Эл Ойын 2006 г. Торжественная церемония открытия начиналась с театрализованного представления на тему добровольного присоединения Алтая к России. Главными героями постановки были 12 легендарных зайсанов (глав родов) времен Елизаветы, которых, в том числе, представляли зайсаны современных алтайских родов.

Зайсаны также участвовали в параде районов, юрты с коновязями ага-зайсана (старшего зайсана) и зайсанов родов составляли центральную архитектурную композицию праздника. Таким образом, символически обозначенная преемственность современной и исторической родовой элиты Алтая легитимизировала институт зайсанства в глазах населения и повысила его общественно-политический статус.

Актуализируя традиционные социальные институты, научная и творческая интеллигенция Республики Алтай оформила их символически. Специально для Эл Ойына еще в конце 1990-х гг. были разработаны выпелы, наглядно представляющие систему родовых символов. Символы родов — тамги — использовались активистами этнонационального движения для представления делегации своего района на торжественном открытии церемонии; во время театрального действия знамена алтайских родов были водружены рядом с Государственным Флагом Российской Федерации и Государственным Флагом Республики Алтай.

Тамги и родовые животные использовались в качестве элементов декорирования одежды, представленной на конкурсе национального костюма «Семья крепка традициями». В Городе мастеров на выставке-ярмарке изделий народных промыслов «Мастеровой Алтай» участникам и гостям праздника предлагалась многочисленная сувенирная продукция с родовой символикой: предметы одежды, украшения из бисера, выпелы, амулеты и т.д. Усиление родовой идентичности, по замыслу лидеров Алтая, позволяло снять разобщенность сообщества РА по субэтническому признаку. Искусство было поставлено на службу политики.

Тема древних корней алтайцев нашла отражение в спортивных соревнованиях. Организаторы праздника, ссылаясь на мифы и сказания скифских времен, связали легендарных героев алтайского народа с современными спортсменами. Победителю в каждом виде спорта был присужден приз имени мифиче-

ского алыпа-богатыря (Ирбизека, Сактарпая, Аргымака, Карчага). Это, по замыслу организаторов, должно было способствовать связи поколений, повышению эрудиции в области истории алтайцев, воспитанию мужественных, сильных, справедливых потомков.

Для Эл Ойына были написаны легенды, рассказывающие о деяниях богатырей. Так, богатырю Ирбизеку, именем которого был назван приз победителю в борьбе куреш, посвящен следующий отрывок: *«В конце июня, перед самым началом Эл Ойына 2002, в Усть-Канском районе республики было широко отмечено 200-летие со дня рождения знаменитого борца Ирбизека.*

Народ любил и ценил его не только за необычную физическую силу и совершенное владение приемами борьбы, благодаря чему он за свою долгую жизнь борца не проиграл не одной схватки, но и за глубокую порядочность, способность прийти на помощь в трудную минуту.

В качестве доказательства вышесказанному приводим только два случая из жизни этого богатыря, из числа многих, дошедших до нас в устной форме.

Как-то раз Ирбизек, будучи уже пожилым человеком, после обильного весеннего снегопада, взвалил на себя свою усталую лошадь и, донеся ее до гребня крутой горки, только там поменялся с ней местами. Земляки, ехавшие вслед за ним и видевшие, как он взвалил на себя коня, были страшно напуганы, подумав, что коня и неизвестного всадника унесла нечистая сила.

В другой раз, будучи еще совсем молодым, Ирбизек велел свой приз за победу над двумя сильнейшими китайскими борцами — 20 плиток драгоценного в то время чая — разделить поровну между всеми, кто его сопровождал, не оговорив при этом особой доли для себя. Так он поступал всегда, поэтому и не нажил богатства, но зато был любим и почитаем народом.

С 2006 года утверждены положения о присвоении почетных званий двухкратному обладателю приза Ирбизека, а также однократному и занявшему два призовых места, присваивается звание «Алтын-баатыр».

Однократному обладателю приза Ирбизека присваивается звание «Кезер-баатыр». Призеру присваивается звание «Бцкц». Победителям вручается именной жилет с соответствующей надписью.

За все это на Эл Ойыне в программе борьбы «Куреш» самая почетная награда — приз за победу в абсолютной весовой категории — носит его имя — приз Ирбизека» (ПМА).

Попытка оценить эффективность деятельности символической элиты в сфере праздничной культуры определила содержание авторского опроса, который был проведен среди молодежи Республики Алтай в 2007 г. Праздничная культура стала одной из тем, включенных в анкету, предложенную учащимся Республиканской национальной гимназии им. В. К. Плакаса. Среди обозначенных в анкете они называли общегражданские праздники — Новый год, 8 марта, 23 февраля, 9 мая.

На просьбу отметить любимые праздничные мероприятия респонденты называли Новый год, День рождения, Чага Байрам. Среди национальных праздников учащиеся, в основном, указывали Эл Ойын и Чага Байрам. Некоторые вспомнили такие праздники, как: Ылгаяк, Тюрюк байрам, Кай-байрам, фестиваль «Родники Алтая», Ирбизек.

На вопрос, «в какой мере Вы участвуете в культурной жизни вашего народа?» примерно 80 % учащихся ответили, что соблюдают народные традиции и обряды, 30 % принимают активное участие в родовых и республиканских праздниках, молениях.

Результаты опроса показали всю сложность процессов, происходящих в современной соционормативной сфере Республики Алтай. Алтайской символической элите предстоит поиск оптимального синтеза традиций и новаций в празднично-обрядовой системе, где находят свое отражение и этническая специфика коренного титульного населения республики, и его стремление к установлению этнокультурных связей.

Схожие процессы происходят в среде шорцев — коренного населения Кемеровской области РФ. Творческая и научная интеллигенция региона пытается воссоздать традиционный праздничный календарь. Праздником, призванным сохранить и передать традиционную культуру, связать древнее население Шории с потомками, является Ольгудек Пайрам. Он проводится с 1985 г. Первоначально местом мероприятий являлась священная для шорцев гора Мустаг, затем праздничная площадка переместилась в долину р. Кондомы. Первый пайрам был организован усилиями Н. Кискорова, Ю. Токмашева, В. Сазыгашева и других деятелей движения возрождения. Название празднику дал этнограф В. М. Кимеев по имени легендарного героя — предка шорцев — Ольгудека.³

В «Положении по проведению шорского праздника Ольгудек пайрам — 2001» выделялись следующие задачи: возрождение и сохранение фольклорного наследия, национальных обычаев, традиций и игр шорцев; выявление самобытных талантов; укрепление дружбы между народами; организованное проведение досуга детей и молодежи.

В мероприятиях должны были участвовать самодеятельные коллективы, работники музеев и общественных организаций Кемеровской области, члены областной и городской администрации. Праздник следовало начинать с символического жертвоприношения огню и горе Мустаг. Совершая камлание, шаман обращался к предкам и мифическому Ольгудеку — прародителю шорцев — с просьбой об удачной охоте, хорошем урожае на следующий год. Затем следовало театрализованное представление.

В 2008 г. героиней шорской постановки стала богиня Умай, покровительница детей и беременных женщин. Это связало праздник с основной темой — годом семьи в России. После представления состоялся фестиваль районов, на котором были представлены реконструкции традиционных жилищ. Культурно-массовые мероприятия продолжились соревнованиями в традиционных видах спорта, конкурсами национальных блюд и одежды, выставкой мастеров декоративно-прикладного искусства. По замыслу организаторов праздника, современный Ольгудек Пайрам является формой передачи информации о культурном наследии предков и воспитания молодежи в духе уважения к своим корням.

В современной Республике Тыва (РТ) основным государственным праздником является День республики, который совмещен с праздником животноводов Наадым. Его «гражданская» кодификация приходится на начало XX в. Известен архивный документ, подтверждающий давность традиции: «На совеща-

нии Народного правительства Тану-Тува от седьмого числа четвертой луны третьего года (14 августа 1923 г.) по решению всех хошунов страны при Правительственном органе договорились организовать чествование родной земли и больших игр Наадыма. На нем будут бороться двести шестьдесят четыре борца. Будут соревноваться сто пятьдесят скакунов. На призы для победивших борцов и скакунов выделяются четыреста штук товаров, тридцать бадей араки, спиртных напитков на двести рублей, три тысячи штук повы-лепешек, четыреста штук сыра, два кадана баранзад (так в тексте перевода), сорок кадаков саржи, девять волов и сто один баран. Все это будет использовано во время праздника. Там же постановили, что со всех хошунов не должны забывать привести иноходцев и рысаков»⁴.

Официально первый Наадым состоялся 28 июля 1922 г. — год спустя после образования Тувинской Народной Республики. Он отмечался ежегодно вплоть до 1970 г., когда, скорее по идеологическим, чем по организационным и финансовым причинам, был упразднен. С 1989 г., с наступлением Перестройки и затем рыночных реформ проведение праздников животноводов было возобновлено.

В местной периодике делается акцент на том, что праздник животноводов отмечался со времен независимости Тувы; подчеркивается возрождение тувинских обычаев и традиций в начале 1990-х гг. По своей форме Наадым близок советскому празднику животноводов. Однако, как считают творческие круги, Наадым уходит своими корнями в глубокую древность. *«По традиции его отмечают в последний месяц лета, когда скот жирен и тучен, на летних стоянках и в аалах в изобилии молочных продуктов, и араты заготавливают впрок сыр, масло, гонят араку, когда завершены важные сельскохозяйственные компании, отел скота и окот овец, стрижка шерсти и другие, подводятся итоги полугодового хозяйствования»*⁵.

В последнее десятилетие торжественные мероприятия Надыма приурочены к празднованию Дня Республики, ставшего конституционным праздником РТ. Политическое и социальное значение республиканского праздника велико. Как не устает отмечать глава республики Ш.Д. Ооржак, он является зримым воплощением в жизнь национальной идеи по возрождению традиций, обычаев, обрядов, самобытной культуры не только тувинского, но и других народов, которые проживают в Туве⁶.

К праздничному мероприятию ведется тщательная подготовка. Заранее составляется сценарий. Под руководством специально созданной комиссии к празднику готовятся все культурные организации г. Кызыла и районов РТ. К этой дате на местах подводятся итоги деятельности животноводов. Передовикам производства, как и в советский период, вручаются почетные грамоты и премии. Лучшим животноводам республики посвящаются статьи в газете «Тувинская правда».

Порядок проведения праздника, определяющий язык его символов, также остается неизменным. Праздничные мероприятия начинаются с поднятия Государственного флага Российской Федерации и Государственного флага Республики Тыва. Затем следует выступление Президента, или членов правительства. Далее начинается концерт тувинских мастеров горлового пения, а также

соревнования по национальным видам спорта: скачкам, борьбе хуреш, стрельбе из лука. По сути, порядок проведения Дня Республики полностью копирует мероприятия советского Наадыма. Но сегодня он направлен на воспитание гражданина нового модернизированного сообщества, на воспевание трудовых побед местного населения.

Среди праздников, отмечаемых тувинской молодежью, согласно проведенному в Тувинском государственном университете опросу, можно выделить общегражданские праздники — Новый год, 23 февраля, 8 марта, 9 мая, День Конституции. Называют учащиеся и национальные праздники — Шагаа и Наадым. Среди самых популярных — Новый год (Шага). Наадым несколько уступает им в популярности. Тем не менее, праздниками своего народа студенты считают Шагаа и Наадым; 70 % опрошенных ответили, что они соблюдают народные традиции и обряды; 50 % респондентов принимают активное участие в республиканских праздниках, обрядах и молениях; около 10 % занимаются народными промыслами.

Новые ритуалы и праздники занимают важное место в актуализации культурного наследия хакасского народа. Сегодня они выполняют особую миссию: с одной стороны, они должны отвечать идеалам «национального возрождения», с другой, способствовать толерантности во взаимодействии этносов — *«Сегодня иными глазами мы смотрим на все, что связано с нашими традициями. Пришло время очищения, прозрения, обретения утраченного. Этому будут способствовать праздники, которые мы начинаем возрождать»*⁷.

В атмосфере роста национального самосознания в Республике Хакасия (РХ) в последнее десятилетие происходит оживление языческих культов, чему способствует символическая элита, отстаивающая теории «исконных религий»⁸. Представители творческой интеллигенции занимаются написанием сценариев, реконструкцией и постановкой забытых обрядов. Примером может служить хакасский праздник Тун пайрам, восстановленный усилиями сотрудников ХАКНИИЯЛИ, членами Союза писателей Хакасии и деятелями культуры.

Праздник Тун пайрам выполняет сегодня интегрирующую функцию, а приращение ему статуса государственного, можно считать наиболее ярким явлением культурной политики в Республике Хакасия. За время существования праздник претерпел изменения от архаизированной аутентичной модели начала 1990-х гг. до фольклорного фестиваля начала 2000-х гг.

В основе республиканского праздника Тун пайрам 1993 г., сценарий которого был подготовлен А.С. Тутатчиковой, лежала идея поклонения Матери — Земле, которая *«разрешилась от бремени и рожденный новый день»*. В первоначальном варианте в ходе праздника разыгрывалось театрализованное жертвоприношение рода харга с участием шамана и героев — юношей с повязками *улдурба* на голове:

«По ходу солнца направляются к ходу ритуального действия богатыри. Впереди едет Алып с огнем, за ним Алып с ритуальной березой — Пай Хазын и третий всадник ведет за собой белую лошадь — Ызых. ... Всадники, поочередно поклонившись Старейшине, и получив благословение, зажигают огонь «Тун пайрама», устанавливают ритуальную березу и привязывают к сарчине ритуального коня. Старейшина окропляет Пай Хазын, Огонь и ритуального коня айраном, со словами:

*С золотой листвой,
С серебряной берестой,
Пусть корни твои будут вечными Пай Хазын.
О! Великий огонь, ты согреваешь замерзших.
О! Великий огонь, ты кормишь голодных.
Дай счастья трудовому народу.
Белой кобылицы — белое молоко пусть не кончается.
Белой коровы айран пусть не переводится,
Белого неба дождь пусть польется,
Белой степи трава пусть зазеленеет,
Пасущийся скот пусть будет всегда сытым.
Трудовой народ пусть будет всегда счастливым.
Пусть не переводятся
Богатства цветущей Хакасии!»*

В таком варианте праздника присутствует тема первотворения, обновления, которая лежала и в основе традиционного хакасского праздника «тун». Особенностью современной праздничной культуры Хакасии стал авторский характер создания и проведения торжеств. Вторая редакция Тун пайрама разрабатывалась Л.А. Тинниковой и А. Чапрай.

На Тун пайраме в 1996 г. главным действующим лицом была Кун Арыг — персонаж хакасского эпоса, покровительница хакасского народа, тоскующая по родной земле. Лейтмотивом праздника являлась идея возвращения Кун Арыг, много лет скитавшейся на чужбине, на хакасскую землю, куда вместе с ней возвращались радость, добро и мир. В контексте Тун пайрам этот сюжет сопровождался, прежде всего, актуализацией исторической памяти, возвращением утраченных традиций.

Но полный возврат к традиции оказался не возможен и не нужен, а унификация Тун пайрама в конечном итоге привела к нивелировке его этнической специфики. Праздник Тун пайрам в 2001 г. имел республиканский статус и был представлен делегациями из различных районов РХ (Бейского, Усть-Абаканского, Аскизского, Таштыпского и др.). Каждая группа готовила на Базинской поляне близ с. Аскиз Аскизского р-на свою юрту, где демонстрировались достижения мастеров народного творчества, проходили выступления фольклорных ансамблей. Праздник в этот раз открывала Хозяйка земли — царица Хакасии. На главной сцене развернулось театрализованное действие с ее участием.

Царица, одетая в белоснежный наряд и остроконечный головной убор, спустилась по склону горы в окружении духов — хозяев стихий: воды, земли, растений и огня. Она окропила все стороны света молоком, пожелала своему народу мира и счастья, и зажгла священный огонь Тун пайрама.

Затем прошел обряд почитания священной березы, которая находилась возле сцены и имела табличку с надписью «Пай Казын». На это дерево все присутствующие на церемонии высокие гости, в том числе глава Республики Хакасия А.И. Лебедь, повязали цветные ленточки — чалама. На этом официальная часть праздника окончилась, и началось народное гулянье.

Большой интерес вызвал конкурс хакасских красавиц. Для получения высокого титула, девушки должны были продемонстрировать знание хакасских тра-

диций, фольклора, умение носить национальный костюм. Кроме самих участников конкурса в нем были задействованы их мамы и бабушки. Так на факультативном уровне была актуализирована проблема межпоколенной трансляции традиций, т. е. реализовалось высшее предназначение праздника, которое он имел в традиционном обществе.

Стремление к сохранению и передаче обычаев старины сохраняется в хакасском обществе, но с каждым годом сфера традиционного в Тун пайраме сужается, уступая место фестивальным практикам, имеющим надэтнический характер. В 2002 г. этническая составляющая праздника была сведена к минимуму. Республиканский праздник был проведен в форме спартакиады.

Этническая символика в оформлении Тун пайрама, объединяющего население региона на основе общего героического прошлого и уникальной культуры, вновь проявилась в 2007 г. в рамках празднования 300-летия добровольного вхождения Хакасии в состав Российского государства.

Программа празднования включала три больших блока. Первой частью были Дни исторического и культурного наследия Республики Хакасия, проводимые в конце июня — начале июля 2007 г. Второй блок — Дни культуры Хакасии в Москве (сентябрь 2007 года). Третий — Дни тюркской письменности и культуры (сентябрь - октябрь 2007 года). В подготовке юбилейных торжеств участвовали государственные структуры республиканского и районного значения, учреждения образования и культуры, общественные организации, средства массовой информации.

Открылись празднования, посвященные 300-летию вхождения Хакасии в состав Российского государства, выставкой «Тайны древней земли Хакасии», организованной Хакасским национальным краеведческим музеем им. Л.Р. Кызласова. Камертоном в ней звучала тема древней истории родной земли, обращение к археологическим реалиям Минусинской котловины. Даже объявление об открытии выставки было стилизовано под рунические письма.

Композиционно авторы построили экспозицию так, чтобы у посетителей музея сложился целостный образ культуры коренного тюркоязычного населения региона от древнего прошлого к современности. Выставка предметов сопровождалась фотографиями, а также серией публицистических зарисовок, где в яркой и эмоциональной форме описывались основные вехи истории Хакасии: афанасьевская эпоха, окуневская, андроновская и карасукская эпоха, тагарская, таштыпская эпохи, современность. В рамках музейной экспозиции был сформирован образ народа с древним и героическим прошлым.

В Республиканском Центре культуры им. С.П. Кадышева был организован конкурс на лучшую сувенирную продукцию по трем номинациям: сувениры с праздничной символикой, сувенирная продукция с государственной символикой Республики Хакасия, сувениры.

Кульминацией праздничных событий стали Дни исторического и культурного наследия Республики Хакасия. Открывал их республиканский праздник Тун пайрам. Девизом торжественного мероприятия стала фраза «Сотвори совершенную душу».

Программа празднования, проводимого в Республике Хакасия с начала 1990-х гг., осталась неизменной. Тун пайрам 2007 г. включал в себя театрализо-

ванное представление «Легенда о посланнике неба Алтан Арчол», торжественное открытие праздника, концерт мастеров искусств, фестиваль национальной одежды народов Республики Хакасия, конкурс хакасской кухни, юрт, конкурс родов, фестиваль исполнителей хакасского традиционного музыкального фольклора, спортивные состязания по национальным видам спорта, выставку изделий народных мастеров и умельцев.

Театрализованное представление отсылало зрителей к мифическим временам первотворения, а главным героем постановки был богатырь с совершенной душой – Алтын Арчол, принесший на землю порядок и справедливость. Особое внимание организаторами праздника уделялось идее связи поколений. Старейшины родов хакасского народа активно участвовали в праздничных действиях. В ходе торжественного открытия они провели ритуал торжественного зажжения священного огня праздника.

На празднике были проведены конкурс хакасских родов, призванный пропагандировать родовое движение, приобщить молодежь к истории народа и традициям рода. Частью праздника стал конкурс «Родной язык и культура — духовное наследие народа». Он имел целью сохранение родного языка и межпоколенной передачи самобытной культуры народа в семье.

Участники конкурса соревновались по двум номинациям: знание хакасского языка и межпоколенная передача традиций. Они должны были проявить себя в чтении произведений устного народного творчества, в исполнении музыкальных произведений, в знании основ народной медицины и педагогики, истории хакасского народа и Хакасии, в умении показать элементы праздников «Тун Пайрам», «Чыл Пазы», в знании обрядов почитания духов Земли, Огня, Неба. Лейтмотивом всех мероприятий являлось обращение к истории предков, к самобытной культуре и традициям коренного населения региона. Все конкурсы, проводимые на Тун пайраме, были направлены на сохранение и возрождение обычаев и традиций, на популяризацию и развитие традиционной материальной культуры хакасов.

В символическом оформлении праздника были использованы археологические образы: солярный знак (окуневская археологическая культура), руническая письменность, солярные личины (тазьминская археологическая культура), государственные символы Республики Хакасия, традиционный хакасский орнамент.

Следующим значимым событием в рамках празднования 300-летия добровольного вхождения Хакасии в состав Российского государства и Республиканской целевой программы «Сохранение и поддержка культуры и искусства Республики Хакасия» явился Первый Межрегиональный фестиваль «Полбек» («Медленный танец»). В фестивале приняли участие профессиональные фольклорные и танцевальные коллективы Тывы, Горного Алтая, Шории, Бурятии, Саха (Якутия), Башкортостана, Хакасии. Фестиваль был организован с целью сохранения фольклорных традиций и пропаганды богатого историко-этнографического пласта древней тюркской культуры.

В начале июля 2007 г. в РХ отмечали праздник «Хакас Чирі». Он начался с богослужения в Спасо-Преображенском соборе г. Абакана. Возглавил литургию управляющий делами Московской Патриархии митрополит Калужский и

Боровский Климент. Он же освятил икону, специально написанную и посвященную трехсотлетию добровольного присоединения Хакасии к Российскому государству.

На открытии праздника был зачитан адрес Святейшего Патриарха Алексия. В его послании отмечалась роль культурного наследия русского народа, давшего толчок всестороннему развитию региона. Духовным основанием союза русского и хакасского населения провозглашалось православие, «в рамках культурной традиции которого происходило приобщение народа этой древней земли к достижениям европейской цивилизации»⁹.

За богослужением последовало театрализованное открытие праздника «Рождение Хакасии», главной темой которого являлась тема дружбы хакасского и русского народов, и карнавальное шествие «Путь длиною в триста лет». Во время карнавала на движущихся платформах районов республики разыгрывались театральные зарисовки на темы древней и современной истории региона: шаманские мистерии. Популярным образом карнавала стал образ царицы Хакасии — Солнечной царицы. Во многих инсталляциях были использованы элементы историко-культурного ландшафта Минусинской котловины — стелы, коновязи.

В рамках празднования 300-летия добровольного вхождения Хакасии в состав Российского государства, Дней тюркской письменности и культуры произошло открытие памятника известному ученому Н.Ф. Катанову. Как отмечалось на церемонии открытия, памятник является *«данью уважения, памятью о великом земляке, народном герое, альпе-богатыре от благодарных потомков»* (ПМА, г. Абакан, 2007 г.). Присутствовавшие на церемонии официальные лица отметили огромный вклад знаменитого ученого в развитие отечественной тюркологии. Общественный деятель Республики Алтай, официальный советник Правительства Республики Алтай Б.Я. Бедюров поздравил хакасский народ, всех сибиряков с «возвращением» Н.Ф. Катанова на родную, любимую им землю, с возвращением его будущим поколениям, а также призвал народы Республики Хакасия к сотрудничеству в рамках Российского государства.

Разработки символической элиты в праздничной сфере находят отклик в молодежной среде Республики Хакасия. Согласно опросу, учащиеся отмечают общегражданские праздники (Новый год, 23 февраля, 8 марта, 9 мая), республиканские праздники (Тун пайрам, Очы пайрам, Чыл пазы), христианские праздники (Рождество, Пасху, Троицу). Любимыми праздниками хакасской молодежи являются День рождения и Новый год. Однако респонденты проявляют большое знание республиканских мероприятий. Называют: Тун пайрам, Чыл пазы, Очы пайрам, родовые праздники, Чир инэ куні, Ынырхас.

Исследования показали, что феномен государственного праздника Тун пайрам в РХ как в фокусе отражает ситуацию, сложившуюся в регионе. С одной стороны, для республики характерно стремление сформировать национальную идею, новую национальную идеологию за счет возвращения к древности и историческим корням, с другой — сохранить этнокультурное многообразие данного региона.

Современная праздничная культура органично включается в символическое пространство региона. В ходе праздничных мероприятий используется система

этнических символов и образов, сформулированная в республиках Саяно-Алтая в 1990-е гг.: государственная геральдика, образ героя-богатыря, образ древнего прошлого, элементы традиционной культуры и культурно-исторического ландшафта. Анализ государственных праздников еще раз подтверждает, что в Республике Алтай, Республике Тыва, Республике Хакасия на рубеже XX-XXI вв. развитие этнонациональной идеологии переместилось в культурную сферу.

Символьная элита Республики Алтай, Республики Тыва и Республики Хакасия с успехом выполняют свою функцию по конструированию и распространению национальных символов. Основой поиска в этой области является археологическое прошлое, традиционная культура народов Саяно-Алтая. Национальные символы, современная праздничная культура в яркой, образной форме представляют ценности сообщества и формируют образ уникального региона с неповторимой культурой. Современные символы распространяются с помощью средств массовой коммуникации (прессы, Интернета), что позволяет эффективно воздействовать на население республик. Неповторимый образ регионов способствует повышению самооценки коренного населения Саяно-Алтая, консолидации внутри сообщества. Описание республик как мест с великим историческим прошлым и «живой» традиционной культурой активно используется в туристической сфере.

В массовом сознании, с одной стороны, утверждается идея об исторической и культурной исключительности, с другой — стремление символьной элиты республик провести идею о единстве регионального сообществе в рамках Саяно-Алтая, основанного на принципах поликультурности и толерантности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Феномен алтайских мумий. Новосибирск. 2000. С.9.
2. Там же. С. 199.
3. Пайраму в Таштаголе — 10 лет // Туган чер. 1995. № 27. С. 1.
4. Наадым // Тувинская правда. 2005 № 95 (16072). С. 3.
5. Возрождение традиций // Тувинская правда. 2002. № 92–93 (15589–15590). С. 3.
6. Там же.
7. Хакасский труженик. 1991. № 28. С. 4.
8. Анжиганова Л.В. Сакральные основания культуры хакасов. [Интернет ресурс]. Режим доступа: <http://www.gov.khakasnet.ru>. (12.08.2003).
Тугужекова В.Н. Современное состояние хакасского этноса // Этносоциальные исследования в Сибири. Новосибирск, 1998. Вып. 2. С. 96.
9. 300-летие союза Хакасии и России // Церковный вестник. 2007. № 13-14. [Интернет ресурс]. Режим доступа: <http://www.tserkov.info/numbers/churchsociety/?ID=2231>. (23.08.2007).

SAYANO-ALTAI REPUBLICS IN THE END OF THE 20th — THE BEGINNING OF THE 21st CENTURIES: NEW HOLIDAYS AS A WAY OF ETHNIC-SYMBOLICAL REPRODUCTION

E.V. Samushkina

The article is devoted to transformation of modern festive culture of Sayno-Altai during the post-Soviet period. The problem of ethnics structure within the region has been considered on materials of new ethnic-national holidays (El Oiyin, Naadym, etc.). A modern festive culture is submitted in a context of the ethnic-national ideology formation at Turkic peoples of the region. A resource base of the research is the author's field material (scripts of holidays, data of sociological polls, the mass media: the regional press and the Internet).

© 2009

З.К. Сураганова

ОБМЕН В РАМКАХ ВЕСЕННЕГО ПРАЗДНОВАНИЯ НАУРЫЗА
У КАЗАХОВ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Обычай казахов праздновать Наурыз — это дань древней традиции. Согласно Омару Хайяму она была заложена иранскими правителями и знаменовала начало нового года. Вот что писал в своем трактате «Науруз-наме» великий поэт: «Когда проходят четыре части большого года, совершается большой Науруз и происходит обновление состояния мира. Тот, кто в день Науруза празднует и веселится, будет жить до следующего Науруза в весельи и наслаждении»¹.

Ислам, проникший на территорию Средней Азии и Казахстана в конце I тыс. н.э., не смог уничтожить ни Наурыз и его ритуалы, ни поклонение силам природы². Праздник Нового года — Наурыз у казахов получил название «Ұлыстың ұлы күні» — «Великий день народа». В нем принимали участие все — и стар и млад³; каждая группа — старики, женщины и молодежь — выполняла свою особую роль.

Наурыз казахи отмечают 21-22 марта. Это астрономическая весна, начало нового года; оно наступает в момент, когда планета Земля располагается относительно Солнца таким образом, что длина светового дня становится равна длине ночи, «когда свет уравнивает тьму, и тьмы не будет больше света». Поэтому праздник традиционно воплощает — *тепе-теңдік* (букв. «тождественность; тождество») — баланс между днем и ночью, между зимой и летом, а значит и равновесие сил — в том числе, между природой и обществом и между социальными группами. «Как правило, Наурыз начинался айтысом между девушкой и джигитом, олицетворявшим символическую борьбу зимы и весны и заканчивался народными играми, состязаниями...»⁴.

Наурыз был связан с идеей — *игілік* (букв. «благо, благородство, доброжела-

тельность») — идеей творение добра. Накормить и обогреть всякого страждущего и неимущего предписывают правила его проведения.

Приготовление к празднику предполагало очищение физическое — тела, одежды, дома. Процесс очищения начинался с освобождения каждого человека от зол, ненависти, грехов и с прощения. Существует казахское выражение — «Одежда, словно белый снег Наурыза»: только обновленный и очистившийся духовно и физически человек, очистив все вокруг себя, мог рассчитывать на благодать обновляющейся Природы.

Наурыз символизировал *жаңару* (букв. «обновление, обновляться, возобновление») — обновление. Существует поверье, что только в чистый дом и к чистому душой человеку придет счастье — *құт, береке*. Сегодня старики говорят: «Если Новый год войдет в чистейший дом, этот дом будет свободен от болезней и зла».

Источники XIX в., как и этнографическая реальность, свидетельствуют о бытовании в рамках этого весеннего празднества многих архаических черт доисламской культуры. Русский исследователь Красовский М.И. в 1868 г. в своем труде «Область сибирских киргизов» писал, что обычай праздновать Наурыз⁵ «это торжественное ликование весны»⁶ отмечался «всею народом без исключения» и по признанию самих казахов «ведется из покон века». Он же заметил, что Наурыз могли праздновать не только в марте, но также в апреле и мае⁷. Нередко празднование Наурыза начиналось перекочевкой с зимнего стойбища на летовки. Во главе кочевки ехала самая красивая девушка. После прибытия на первую весеннюю стоянку — *көктеу* веселье продолжалось до утра⁸. Праздник длился в основном три дня, начинаясь со дня весеннего равноденствия.

Само слово «Наурыз» в казахском языке означает: первый день Нового года — *Наурыз күні*; первый месяц каждого года 12-летнего цикла — *Наурыз айы*; праздник Нового года — *Наурыз мейрамы, Наурыз мерекесі, Наурызнама, Наурыз тойы*; особого рода благословения и благопожелания, произносимые старшими в этот день; угощение, состоящее из мяса свежего забоя — *наурызға арналып сойылған малдың еті* (*бас* — голова, *жамбас* — мясо с тазовой костью) и из вяленого или копченного мяса прошлого года *ескі жылдың дәмі* (*қазы-қарта, жал-жая* — деликатесные части конины) — *Наурыз бата*. Вероятно, название благословения передало свое название угощению, которым оно прежде возмещалось.

Кроме этого слово «Наурыз» обозначало угощения, готовящиеся именно в этот праздник *наурыз-көже, наурыздық*⁹.

Слово «Наурыз» маркировало все изменения происходящие весной: вид птицы, которая прилетает весной — *наурызкөк*; вид травы, отличающийся лекарственными свойствами, произрастающий в предгорьях — *наурызшешек*; снег, выпавший в дни праздника — *наурызша*; приплод, появившийся в дни Наурыза — *Наурыз төл* — его нельзя было продавать или дарить, т.к. он представлял собой особого рода ценность — *киесі бар*- и требовал особой заботы и ухода.

Словом «Наурыз» обозначали обмен благопожеланиями и добрыми напутствиями между всеми участниками празднества — *Наурыз тілек; саумалық* — пожелания в стихотворной форме¹⁰; жанр стихов и песен — *Наурыз жыры*; загадки, посвященные весенним изменениям в природе — *наурыз жұмбақ*;

Ожидание всяческих благ со стороны могущественных сил Природы в обмен на жертву — вот главный, но уже трудно различимый лейтмотив в праздновании Наурыза. Настоящая статья представляет собой попытку анализа форм обмена, еще сохранившихся во время празднования календарного торжества Наурыз у современных казахов.

В ходе проведения казахского Наурыза различают несколько форм обмена: вербальный обмен в виде песенного состязания — *айтыс*; обмен благословениями и благопожеланиями патриархов во время ритуальных угощений, которые устраивали специально для них всем сообществом; и наконец, обмен дарами между молодыми женщинами и мужчинами.

Угощения, жертвоприношения молоком, маслом, стимулирующие пробуждение сил Природы и потенций человека, начинались как в канун Наурыза, так и на рассвете 22 марта. В этих манипуляциях принимали участие молодежь и женщины. Молодые мужчины и юноши расчищали источники, родники, водоемы и колодцы — *су көздерін тазалап*. Сохранилось и бытует сегодня выражение *Бұлақ көрсең көзін аш* — (букв. «Увидев родник, открой ему глаз»).

И сегодня среди казахов в ночь накануне праздника вся посуда наполняется водой и молочными продуктами. Даже самая маленькая миска не должна оставаться пустой. Пожилые женщины объясняют это тем, что посуда, заполненная накануне Наурыза, остается полной в течение года. По их мнению, вода является символом жизни¹¹ — *су* — *тіршіліктің белгісі* (букв. «вода — знак жизни»), а молоко — достатка — *сүт* — *молшылықтың белгісі* (букв. «молоко — знак достатка»).

Старики говорят: «Будет вода, вырастет трава, которая накормит скот, а значит, у казахов будет изобилие». Здесь прослеживается наличие веры в гомеопатическую или имитативную магию, характерную для многих народов мира¹².

На рассвете 22 марта вся община собиралась в одном месте и встречала рассвет. Старики читали молитвы и произносили особые благословения. «С давних пор, с момента возникновения казахского единства, его национальным праздником был Наурыз. В то время была специальная книга, посвященная празднику Наурыз, а называлась она «салдама». В те дни красноречивые старики дают особое благословение. Когда ходжа читает книгу, а старики дают бата народ слушая плачет, и с шумом одобрения произносит «Амин»! Так ведь после такого обряда их слова сбываются, народ идет вперед, численность скота растет, растет и численность людей, наступает береке»¹³.

Женщины приносили жертвы Солнцу и Воде со словами: *Армысың, қайырымды Күн-Ана, құт, дарыт жарылқа* («Здравия тебе милостивая/благотворящая, великодушная Мать-Солнце, благодетельствуй нас счастьем/благодарностью»); вливали в родники масло — *бұлаққа май құйды*, опрыскивали растения молоком — *ақ бүркеді*.

В дни Наурыза готовились специальные ритуальные блюда, характерные только для этого праздника: *белкөтерер*, *ұйқыашар*, *наурыз-көже*. Они отличались тем, что были предназначены разным половозрастным группам, и, стимулируя физическое здоровье в целом, имели разные задачи.

Первое угощение *белкөтерер*¹⁴ — устраивается для пожилых и немощных людей. Оно включает высококалорийную, мягкую и вкусную пищу: сливочное

масло, *қазы* (мясо конины с ребер), *жент* (смесь из обжаренной муки грубого помола с добавлением сливочного масла, меда и приготовленного специальным способом творога), кумыс, творог, мед и т.д. Взамен на такое угощение принесшие его дети, соседи и близкие получают благословение и благопожелание *бата*. При этом считается, что *бата* в дни Наурыза содержит большой потенциал, многократно умноженный всеобщим процессом обновления в Природе. Этот обмен укрепляет отношения между патриархами рода и молодым поколением, имеет воспитательный характер, способствующий упрочению половозрастной вертикали в общине. Данное угощение готовится также для людей, перенесших тяжелое заболевание.

Второе угощение *ұйқыашар* готовилось на молодежной вечеринке молодых людей и незамужними девушками ночью накануне Наурыза для молодых семейных мужчин и холостяков. Название красноречиво — *ұйқыашар* (букв. «пробуждающий ото сна»). Интерес представляет само блюдо. Это высококалорийная еда — вяленое или копченое мясо зимнего забоя, приготовленное на свежем молоке. В марте начинается отел и молоко отличается высокой жирностью и питательностью.

Процесс приготовления угощения перемежается весельем: молодые женщины и мужчины организуют игры, поют песни — все как на обычном гулянии. За исключением того, что молодые люди шутят по поводу: как вкусно будет приготовлено *ұйқыашар*; присутствуют также недумственные намеки *астарлы* — для чего оно готовится. Наконец блюдо готово. Начинается пиршество. Правильно приготовленное *ұйқыашар* — это мягкое и сочное со специфическим свойственным вяленому или копченному вкусу мяса.

После угощения все мужчины, принимавшие участие в трапезе, непременно должны одарить присутствующих представительниц прекрасного пола, вне зависимости от того, принимали они участие в подготовке угощения или нет. Подарок также имел двусмысленное название — *селт еткізер* (букв. «заставляющий вздрогнуть»). Это могли быть любые, не очень дорогие вещи: браслеты, колечки, расчески, зеркальца, духи и т.п. При опросе пожилых людей о значении этого подарка приходится сталкиваться с неоднозначной реакцией: мужчины намекают на его эротизм — «не всякий подарок может заставить вздрогнуть девушку», женщины смущенно улыбаются. При этом старики моложе 80-ти лет зачастую не помнят о таком угощении и соответственно о подарке. Люди старше 80-ти не только помнят, но и знают об истинном предназначении этого обмена *ұйқыашар* — *селт еткізер*. По всей видимости, традиционно данное угощение имело эротическую направленность и было направлено на пробуждение мужской потенции; что возмещалось непосредственно, а позже приняло форму подарка, но при этом истинный смысл сохранился в его названии.

Основное блюдо Наурыза — *наурыз-көже* — готовилось практически каждой хозяйкой. Это и сегодня считается престижным навыком. Традиционно блюдо включает семь составляющих: вода, молоко или кисломолочные продукты, злаки и вяленое мясо. В настоящее время состав похлебки существенно меняется, но при этом сумма составляющих ее ингредиентов остается прежней.

Если первые два блюда Наурыза предназначались конкретным половозрастным группам, то *наурыз-көже* угощали всех, кто зашел в дом вне зависимости

от его социального или материального положения. Ритуальное угощение *наурыз-көже* являлось непременным элементом новогоднего пира. В ходе его приготовления сырое становилось вареным; разрозненные части превращались в единое целое. Трапеза соединяла социум на основе идей созидания и преобразования. В знак признательности за угощение полагалось произнести благопожелание и благословение¹⁵.

Наурыз-көже и сегодня в рамках семейных торжеств и народных гуляний сохраняет свое главное предназначение общественной трапезы, способствующей единению народа в Великий праздник обновления и надежды.

«Даже бедные кедеи, если не в силах на Наурыз принести в жертву крупный скот, то хотя бы режут одну овцу, а голову овцы хранят на день Наурыз, чтобы приготовить полный казан *коже*, для того чтобы угостить своих аульчан»¹⁶. Эти слова М.Ж. Копеева — богослова и отшельника начала XX в. — говорят о том, что *наурыз-көже* было не просто ритуальным угощением, оно служило жертвой, являвшейся частью глобального обмена мира людей и мира природы.

Обмен определял главную тему новогоднего торжества, в ходе которого человек приносил жертвы в ожидании покровительства, защиты и изобилия от природы. Это явление имело универсальный характер. По мнению Э.А. Рикмана, «девизом участников новогодних праздников было: «дай и возьми»¹⁷, где человек выступал и в качестве донора-жертвователя и реципиента, принимающего благодать Природы, которая, в свою очередь, также играла роль реципиента, принимающего жертвы человека и донора, посылающего ему благодать.

Жертвы в казахском празднике Наурыза выступали и как умиловительный, и как благодарственный дар. Жертвоприношение сопровождалось специальными обращениями к природным стихиям. В рамках новогоднего праздника Наурыз происходил, согласно традиционным представлениям, обмен ритуальный в виде угощений-благопожеланий, угощений-подарков, который стимулировал обновление и пробуждение природы и человеческой потенции. Главной целью праздника было обретение плодovitости и изобилия.

В казахской среде Наурыз активно отмечался до 1920-х гг. — до начала коллективизации, сопровождавшейся конфискацией. Поэтому люди, родившиеся после 1928 г. не помнят о нем. Официальное возрождение праздника приходится на конец XX в. В 1988 г. Наурыз отмечали в г. Алма-Ата, а уже на следующий 1989 г. его праздновали практически во всех областных центрах Казахстана. С тех пор в Республике Казахстан этот праздник приобрел статус государственного. Российские казахи также празднуют его¹⁸.

Сегодня из всего комплекса традиционного новогоднего ритуального обмена Наурыза сохраняется приготовление угощения новогодней похлебки — *наурыз-көже* и частично процедура наполнения посуды водой или молоком. Последнее наличествует в результате трансляции знаний о магических манипуляциях, передаваемых по женской линии. Старики по-прежнему произносят *бата*, пожилые женщины все еще обращаются за защитой и покровительством к Солнцу и Воде. Кроме традиционных формул казахи произносят молитвы на арабском языке. В состав даров, по обычаю, входят мясо-молочные продукты и угощения.

Праздник все еще хранит свое коллективистское начало. Все ходят друг к

другу в гости, дарят подарки, хозяйки стараются приготовить традиционную казахскую пищу. Новацией стала раздача как на массовых народных гуляниях, так и между близкими и соседями семи хлебов — *жеті нан, жеті кулеш*¹⁹. На народных гуляниях сохраняется обычай *шашу* — ритуальное осыпание участников торжества сладостями²⁰.

В дни Наурыза традиционный институт обмена и дарения казахов сохраняет своё значение, хотя сегодня происходит, отмеченный в свое время Э.А. Рикманом²¹, процесс его десакрализации в рамках календарной обрядности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хайям О. Наурыз-наме [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus2/Jahiz/frameset.htm>
2. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент. 1960. С. 23.
3. Бахти С. Празднование Нового года у киргизов // Оренбургский листок. 1892. № 9.
4. Казахи (историко-этнографическое исследование). Алматы: Казахстан, 1995. С. 198.
5. Красовский М.И. Образ жизни казахов степных округов. 2-е изд. доп. Астана, 2007. 287 с. (Библиотека казахской этнографии). С. 96.
6. Там же.
7. Там же. С. 96-97.
8. Иванов И. Встреча весны у киргиз // Тургайская газета. 1903. № 20.
9. Казахи (историко-этнографическое исследование). Алматы, 1995. С. 198.
10. Кенжеахметулы С. Казаские народные традиции и обряды / Пер. с каз. З.С.Кенжеахметовой). Алматы, 2002. С. 57.
11. Полевые материалы автора.
12. Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 182.
13. Копеев М.Ж. Наурыз. Рукопись перевода на русский язык Артыкбаева Ж.О.
14. Кенжеахметулы. Ук. соч. С. 41
15. Кенжеахметулы С. Жеті қазына (бірінші кітап). Алматы, 2003. С. 45-46.
16. Копеев. Ук. соч.
17. Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 173.
18. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.saratov.gov.ru/news/events/detail.php?ID=11360>.
19. Там же.
20. Там же.
21. Рикман. Ук. соч. С. 175.

EXCHANGE IN NAURYZ SPRING CELEBRATION AT KAZAKHS: TRADITIONS AND THE PRESENT

Z.K. Suraganova

The work considers the institute of an exchange-donation ritual on historical, folklore and ethnographic materials within the framework of Nauryz spring holiday at the Kazakhs of the 19th — the 20th centuries. Nauryz connected to the idea of nature and world renovation, included a ritual exchange of entertainments, wishes, gifts which stimulated renovation and awakening of nature and human potentiality. An overall objective of a holiday was finding fertility and abundance. Many Nauryz elements have kept their value till present though there is also the anti-sacral process of exchange and donation institutes within the framework of a modern calendar ceremonial.

© 2009

Д.Ц. Цыденова

РИТУАЛЫ, НАПРАВЛЕННЫЕ НА БЛАГОПОЛУЧИЕ
ЗДРАВСТВУЮЩИХ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ АГИНСКИХ
БУРЯТ*

Проблема жизни и смерти всегда волновала умы людей. Несмотря на то, что смерть являлась закономерным концом существования, она универсально воспринималась как некая «пограничная ситуация», нарушившая или грозящая нарушить естественный ход вещей, т.е. оборвать непрерывность бытия и тем самым внести хаос во все устоявшиеся структуры общества. Из этого следовала необходимость оградить социум от возникшей в нем неопределенности; поэтому, основная часть ритуально-обрядовых действий в сфере общения с умершими являлась попыткой социума заново утвердить порядок, нарушенный смертью¹.

В данной статье речь пойдет о буддийских ритуалах, направленных на благополучие живых, проводимых священнослужителями в семье, где умер человек, до — во время — и после погребальной церемонии.

По мнению исследователя Е.И. Савченко, с которым можно полностью согласиться, основу ритуальных действий, связанных с проводами человека в

* Работа выполнена в рамках проекта 1.5.09 или ЗН-5-09 (ранее ЗН-17-08) «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии, этнографии и востоковедению в рамках УНЦ НГУ и ИАЭТ СО РАН», а также в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Программа № 25.5 «Традиции и новации в культуре народов России: сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX — начала XXI вв.».

иной мир, составляют обычаи — общепринятые нормы обращения с умершим. В них входит ряд представлений и правил, предписывающих стиль поведения в каждой конкретной ситуации. Исследователь считает, что обряды погребения преследуют две цели: реальную и иллюзорную. Реальная цель погребального обряда — захоронение умершего, избавление общества от него посредством исполнения определенных религиозных предписаний. Иллюзорная цель — обеспечение условий для «правильного» и достойного перехода умершего и его души в иной мир, сохранение «равновесия» между миром живых и миром мертвых посредством совершения ряда действий².

Мировоззренческой основой погребальных и поминальных ритуалов у агинских бурят являются идеи защиты живых от возможного негативного влияния со стороны умершего (добуддийские и буддийские) и представления о возрождении души человека после смерти в человеческом облике или же в образе другого существа (согласно буддийскому закону кармы)³. Ведущая роль в этих ритуалах отводилась ламе — буддийскому священнослужителю, который выступал в роли «оберегающей силы» для родственников и близких умершего.

Лама своими действиями мог уберечь всех от влияния, которое якобы могло исходить от покойника. Было необходимо, чтобы он до похорон провел заупокойный молебен *хуга намши*, на котором следовало присутствовать всем родным покойного. По утверждению известной исследовательницы К.М. Герасимовой, этот молебен, называемый «Спасение из *бардо* посредством слушания», предназначен для отправления души умершего из мира людей в рай *сукхавади*⁴. Этот ритуальный текст произносится у изголовья умершего. После похорон его читают по определенным дням, в течение 49 суток «для того, чтобы душа услышала напутствие о безопасном пути в загробном мире, а также получила моральное наставление о подлинном смысле жизни, о необходимости оставить чувственные обольщения материальными благами»⁵.

Молебен сопровождается ритуалом сжигания «материальных составляющих земной жизни» *доён* — еды и одежды, которые предпочитал при жизни умерший, ленточек пяти цветов *зурам*, и самое главное, «сжиганием имени»⁶ умершего, — для этого на листе бумаги вписывают его имя. Лама после прочтения молитв, сжигает в огне *доён* и «имя».

Использование *зурам*, вероятно, связано с буддийскими представлениями о пяти элементах: вода, огонь, дерево, металл и земля — составляющих основу всего. Сжигание их, наряду с другими предметами, причастными к бытию земному, олицетворяет конец мирского существования. По утверждению пожилых людей, сжигая, «душе при этом дают понять что, всё, что было тебе отведено из еды — ты все скушала; что было отмерено тебе из одежды — ты всё сносила. Теперь твоя жизнь там, нет у тебя больше имени, которое можно было написать на бумаге, нет у тебя больше следа, — который вырисовывался бы на снегу» (*саарһан дээрэ нэрэгуй — саһан дээрэ мургуй болош*)⁷.

Примером воззрений о жизни на земле, возможности ступить по ней и оставлять след (отсутствию следа — конец жизни) может послужить запрет многих групп бурят, в т.ч. и агинских, наступать на золу. После кончины человека родственники высыпают золу недалеко от дома. Это обусловлено убеждениями, что душа в первые дни после смерти не может понять смысл происшедшего собы-

тия, и блуждает среди людей. Глядя сверху на горяющих родственников и не узнавая своего тела, она начинает злиться. Только наступив на золу, и замечая, что не оставляет следа, душа осознает, что физического обличья у нее теперь нет⁸.

Когда после чьей-либо смерти случается несчастье, или пропадает скот, люди считают, что причиной таким событиям послужило то, что душа покойника не нашла своего пристанища и строит козни. В таких случаях буддийские священнослужители применяют культовую практику *чод*, направленную на устранение «негативного влияния» не только со стороны духа умершего, но возможно и других представителей иного мира.

По рассказам информаторов, в прошлом, в агинских степях жили чод-ламы (по бур. *жсоодшо*), практикующие *чод*, не имеющие дома и семьи, целиком посвятившие себя этому учению. По рассказам стариков, чтобы выйти на этот путь, лама должен был провести в медитации 108 дней и 108 ночей возле истоков родника, одинокой могилы или места захоронений, на вершине высокой горы и одинокого дерева. За весь этот период лама не подстригал волос и ногтей. Только тот, кто сумел пройти все эти испытания мог стать чод-ламой.

Показательной является быличка, рассказанная информатором:

«Давно, среди жителей одного кочевья распространился слух, что душа одного человека после смерти блуждает среди живых, и для проведения соответствующего обряда пригласили чод-ламу. Один удалой молодец, узнав об этом, решил напугать ламу. Отправившись на место захоронения, молодой человек, вытащив мертвеца из гроба, сам лег вместо него. Священнослужитель пришел в назначенное время и начал читать молитвы, парень в гробу зашевелился. А он не испугался, сел на гроб и, придавив крышку, провел обряд до конца на том и удалился. Спустя некоторое время молодой человек сильно заболел и признался родителям, что совершил такую шалость. Те спешно отправились к ламе, на что им было сказано, исправить ничего невозможно, душу его препроводили в мир иной. Парень впоследствии умер»⁹. По утверждению информаторов, это был реально произошедший случай.

В настоящее время буддийские священнослужители чтобы освоить практику *чод*, также как и в старину проходят специальное обучение, испытания и посвящение. К ним миряне могут обратиться за помощью не только по случаю смерти человека, но и при неудачах в жизни.

По наблюдениям французской путешественницы и исследовательницы А. Дэвид-Ниль, *чод* — это ритуал самопосвящения, принятый в некоторых школах тибетского буддизма. Он совершается на кладбище или в уединенном месте; адепт остается один и предлагает собственное тело в жертву своему божеству (*идаму*). *Идам* является вместе со свитой, состоящей из упырей и чудовищ, и они разрывают тело адепта в клочья. Освобождаясь из «темницы плоти» человек переживает второе рождение. Но, не следует думать, что это чисто символический ритуал. Человек, совершающий этот обряд, как правило, уже достиг определенных успехов в искусстве визуализации, и существа, которым он предлагает собственную плоть, являются к нему в осязаемом облике и причиняют совершенно реальные муки. Если адепт, хотя бы на мгновение испугается или пожалеет собственное тело, — он неизбежно умрет; но тот, кто действительно переживет *чод*, уже не испугается ничего на свете¹⁰.

В 2004 г. автору довелось наблюдать за этим обрядом. Его проводили в Агинском районе, в семье, где умер молодой мужчина, глава семьи. В силу обстоятельств, родственникам не удалось зафиксировать точное время его смерти, поэтому обряд исполнили через продолжительное время после похорон. Родственники в назначенный ламой-астрологом благоприятный день собрались и начали приготовления к обряду: кто-то из мужчин выехал на автомобиле в дацан за чод-ламой, женщины готовили ритуальную еду и угощение для ламы и родственников. *Чод* предполагалось провести вечером после заката солнца.

Ламу привезли в семь часов вечера, а обряд начался через час. Все присутствующие должны были сидеть тихо и молиться о том, чтобы душа родственника не брела среди живых и благополучно переродилась. У священнослужителя с собой были буддийские инструменты из человеческих костей: *дамара* (барабан), *ганлин* (труба), сделанная из бедренной кости человека (16-летней девушки), и чаша *габала*. В середине обряда чод-лама надел глазную маску из черных шелковых нитей, начал стучать по барабану *дамару* и дуть в трубу *ганлин*. Тем самым (как было выяснено после обряда), он, вызвав заблудшие души к себе, отправил их в благое место для обретения новых перерождений. Помимо барабана и трубы, из буддийских инструментов им использовались ваджра (*очир*) и колокольчик (*хонхо*). Обряд длился примерно полтора часа. Когда обряд был закончен, родственники в знак благодарности совершили подношения ламе в виде *хадаков*¹¹ с деньгами. Каждый присутствующий получил от него благословение. После обряда, все вместе поужинали и ламу отвезли обратно в дацан¹².

Следующим ритуалом в погребальном обряде агинских бурят является обход умершего (*даллага*, *далга абаха*), совершаемый перед погребением. Он связан со стремлением уберечь благополучие и достаток живых. Семья и близкие родственники с *хадаками* и *саган эдеэн табаг* '«белой» пищей' (молоко и сложенные в ряды хлеб, печенье, конфеты, сахар-рафинад, сливочное масло) в руках обходят усопшего посолонь (*нара зуб*) 3 раза, восклицая: «*ахрай, ахрай*». Все эти действия направлены на то, чтобы «уходящий в иной мир» никого и ничего не забрал с собой. Подобный обычай существует у большинства монгольских и тюркских народов.

«Саянские тюрки перед выездом на кладбище совершали обряд *хурайлааны*. Смысл его заключался в том, чтобы уходящий в тот мир не взял с собой души живых людей, особенно детей. Вдовья женщина (замужним было нельзя) наливала молоко или чай с молоком в деревянную чашечку, закрывала белой материей и, держа ее в руке, обходила три раза вокруг телеги с гробом со словами: «*Хурай, хурай!* (помилуй и спаси!) Не оглядывайся назад! Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!»¹³.

Родственники усопшего в течение 49 дней должны придерживаться традиции совершать благие деяния ради умершего. При завершении этого обета родные покойного посещают дацан для подтверждения завершения 49-дневного срока. Этот обычай называется *хоног тарааха*. Родственникам желательно в рамках этого срока присутствовать на молебнах в дацанах, сделать подношения продуктами, деньгами и топленным маслом для лампадок.

В дальнейшем родственники стараются чаще посещать дацан для соверше-

ния обрядов, сопутствующих благополучной жизни семьи. Имя усопшего вносятся в список тех, по кому справляется *уваа юроол* – ‘молебен за упокой’ ежемесячно. С 1990-х гг. появилось нововведение в обряде, когда через продолжительное время после проведения похорон родственники приглашают домой стариков и соседей для совместного чтения молитв ради благополучия души умершего¹⁴.

Воззрения и ритуалы, связанные со сменой онтологического статуса человека служили гранью между миром живых и миром мертвых. Они, согласно традиционному мировоззрению агинских бурят, позволяют душе умершего благополучно перейти в потусторонний мир. Все действия здравствующих направлены на защиту себя через предотвращение возврата души усопшего. В них проявляются реликты культа предков, родовой общности, семейно-родовых связей и взаимопомощи, взаимодействия потомков и предков — что относимо к шаманистским воззрениям. Согласно последним, душа любого умершего соплеменника возрождается среди своих сородичей, но если умерший был шаманом, то она переходит в разряд предков, духов — хранителей рода. Напротив, по буддийским взглядам, душа может переродиться в разных мирах и в любом образе.

Ритуалы, совершаемые в рамках погребального обряда во взаимосвязи с представлениями агинских бурят о смерти, земном и потустороннем мире и посмертном существовании человека ориентированы на благополучное перерождение души усопшего. Для достижения этого, со стороны близких требовалось совершать благодеяния. Буряты, исповедующие буддизм, для выяснения дня и времени погребения обращались и до сих пор обращаются к ламе и соблюдают траур в течение 49 дней. Требуется чтение молитв, возжигания лампадки, оказание помощи нуждающимся и бедным. Конечной целью всех ритуальных действий является поддержание непрерывности жизни, обеспечение здоровья и благополучия обитателей «солнечной земли» (*нарата юртэмсэ дээрэ*).

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ:

1. Балдандугаров Цырендондог — 1920 г. р., род улаалзай хубдууд, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 27.07.2004.
2. Рабдано Борис Рабданович — 1923 г.р., род галзууд, пос. Агинское Агинского Бурятского автономного округа, 19.08. 2004.
3. Цыденова Цыбжит Жамсарановна — 1933 г.р., род галзууд, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 25.06. 2004.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Смирнов Ю.А. Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М., 1997. С. 4.
2. Савченко Е.И. Погребальный обряд Мощевой Балки (Северный Кавказ) // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 147.
3. Карма — закон воздаяния за все совершенные действия. Согласно ему последст-

вия поступков всякого существа определяют характер и условия его нового рождения и в целом дальнейшего существования.

4. *Сукхавади* — буддийский рай (бур. *диваажан*), находящийся на западной стороне света, страна Будды Амигхы, душа попавшая туда, избавляется от пут сансары.
5. *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 179.
6. «Сжигание имени» — буддийский ритуал, согласно которому, священнослужитель может, вызвав дух умершего к себе, «растворить» его в специальном изображении (Чокьи Нима Ринпоче, 2005, с. 210-212).
7. Полевые материалы автора, инф.: Цыденова Ц.Ж..
8. Полевые материалы автора, инф.: Рабдано Б.Р.
9. Полевые материалы автора, инф.: Цыденова Ц.Ж., Балдандугаров Ц.-Д.
10. *Дэвид-Нилль А.* Мистики и маги Тибета. М., 1991. С. 96-106.
11. *Хадак (хадаг)* — шелковая продолговатая ткань. Преподносится в качестве знака приветствия и почтения высоким гостям, уважаемым людям и старикам. Используется в религиозных обрядах (белого, желтого, красного, зеленого и синего цветов). Для ритуальных целей предпочтительны белый и синий хадаки, символизирующие чистоту и вечность. По воззрениям агинских бурят, хадак считается «нитью», соединяющей Небо с Землей (*тэнгэри газар хоерой холбоо*) (ПМА, инф.: Цыденова Ц.Ж.).
12. Полевые материалы автора, Агинский район Агинского Бурятского округа октябрь 2004 г.
13. *Бутанаев В.Я.* Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX вв. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 188.
14. Полевые материалы автора, Агинский район Агинского Бурятского округа, 2003-2007 гг.

RITUALS DIRECTED TO WELL-BEING OF THE ALIVE IN FUNERAL CEREMONY AT AGINSKY BURAYTS

D.Tz. Tzydenova

The article is about the Buddhist rituals directed to the well-being of the alive — made by the Buddhist clerics in the family, before — during — and after the funeral ceremony. All ritual actions had the purpose of life and well-being continuation within the surroundings of the deceased.

© 2009

И.В. Октябрьская, Е.В. Самушкина

ДЕНЬ ПАСТУХА НА АЛТАЕ. ИСТОРИЯ ПРАЗДНИКА (исследования и материалы)*

После завершения гражданской войны в сибирском регионе началось строительство нового общества, были созданы национальные административно-территориальные образования. Постановлением ВЦИК от 1 июня 1921 г. было принято решение об образовании Ойротской автономной области, позже переименованной в Горно-Алтайскую автономную область.

Советская власть стремилась продемонстрировать свой контроль над социальным порядком и природным временем. Это выражалось в смене календаря, который подчеркивал наступление «новой эпохи» и в замене праздников, которые являлись важным фактором структурирования социальных отношений. Разрыв со старой «досоветской» эпохой проявился в новом лексиконе и хронологии. Новые имена, новые герои, новые даты — все должно было служить одной цели — напоминать населению России, что оно живет в другом социально-политическом измерении.

Разработка новых обрядов и праздников началась с момента провозглашения Советского государства. На заседании Совета Народных Комиссаров под председательством В.И. Ленина — 25 января 1918 г. А.В. Луначарский доложил о новом календаре, а на следующий день Совнарком опубликовал декрет «О введении в Российской республике западно-европейского календаря». Этим декретом отменялись религиозные и «старорежимные» праздники и вводились новые — памятные дни великих событий борьбы трудящихся России и всего мира за освобождение от капиталистического ига, за свободу, равенство и братство. Так было положено начало государственной легитимизации советских праздников.

В 1920–1930-е гг. в СССР сложился «Красный календарь». Важнейшие даты истории страны Советов в нем отмечали массовые действия — театрализованные митинги, шествия, манифестации. Новые праздники активно пропагандировали коммунистические идеалы, демонстрировали устремленность советского народа к социальному прогрессу. Модернизация праздников в национальных районах СССР, в том числе и на Алтае, стала частью общей политики по созданию праздничной обрядности, свободной от веры, политизированной по форме и идеологизированной по содержанию. Советские праздники призваны были объединять людей на классовой основе, утверждать у них общность взглядов, настроений, чувств.

* Работа выполнена в рамках проекта 1.5.09 или ЗН-5-09 (ранее ЗН-17-08) «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии, этнографии и востоковедению в рамках УНЦ НГУ и ИАЭТ СО РАН», а также в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Программа № 25.5 «Традиции и новации в культуре народов России: сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX—начала XXI вв.».

Отрицая «темное» прошлое и акцентируя «светлое» будущее, коммунистическая идеология постулировала сочетание общесоветских и прогрессивных этнических традиций. Это являлось основной тенденцией в развитии этносоциальных процессов в стране на протяжении всего XX в. *«В настоящее время в культуре народов юга Западной Сибири находит отражение общий процесс сближения народов нашей страны. В целом он у каждой группы представляет собой довольно сложную систему с разнородными этническими компонентами и увеличивающимся фондом общесоветских форм»*¹.

Общим в формировании образов и институтов новой культуры являлся принцип: «национальный по форме и социалистический по содержанию». С течением времени советская социо-нормативная система начала адаптировать элементы этнических культур. *«При единстве идейного содержания и общности элементов церемониала одни и те же праздники и ритуалы, проводящиеся у различных народов, приобретают местные национальные черты»*².

Наряду с унифицированными формами общегражданских советских праздников в отдельных регионах Советского Союза вводились сценарии, ориентированные на местные фольклорно-языковые практики и культурно-хозяйственные традиции. Используя ценности, апробированные опытом столетий и отвечающие особенностям существования сибирских народов, власти предлагали соционормативные конструкты, призванные продемонстрировать преимущества советского строя и плановой аграрной экономики.

В ряде автономий Сибири праздником, восстанавливающим престиж труда ее коренных обитателей, являлся День пастуха (День животновода/ День оленевода). Праздник животноводов, как подчеркивала официальная пропаганда, *«возник на базе социалистических производственных отношений, в условиях всеобщего подъема экономики колхозов и материального благосостояния колхозов, повышения их культуры. Он порожден самой жизнью, специфическими особенностями труда и быта животноводов»*³.

В Горно-Алтайской автономной области День пастуха впервые был проведен в начале 1950-х гг. в высокогорных Улаганском и Кош-Агачском районах, где преобладало тюркоязычное население — теленгиты, алтай-кижи и казахи, чью традиционную культуру определяло кочевое (отгонное) скотоводство.

*«Идея его организации, — как отмечалось позднее, — родилась из опыта проведения колхозных и межколхозных Дней пастуха. С тех пор он проводится там ежегодно и стал традиционным. ...Среди животноводов этих высокогорных мест, длительное время проживающих на отдаленных стоянках, этот праздник нашел горячую поддержку и всеобщее одобрение»*⁴.

Праздничные мероприятия тщательно готовились. Заранее составлялся сценарий; переводились на алтайский и казахский языки основные тексты. Дни пастуха проводились на местном и районном уровнях. Под руководством специально созданной комиссии при участии советских и партийных органов, к празднику были подключены правления колхозов и все организации отдаленных районов. Постепенно вырабатывался порядок проведения мероприятия, язык его символов, сценарно-режиссерские принципы. В местной прессе, в статье, посвященной Дню пастуха в Кош-Агаче в 1956 г., сообщалось:

«Подготовка ко Дню пастуха началась еще в апреле. За это время партийными,

комсомольскими и советскими организациями было проведено много интересных мероприятий. Вот они.

25 мая — районное совещание старейших животноводов, на котором старики обсудили итоги охотной компании и дали свои советы молодым пастухам по нагулу скота в летний период. На этом совещании 62 старейших животноводов были награждены ценными подарками и почетными грамотами. Скотоводы получили подарки от горняков Акташского рудоуправления, коллектива райпотребсоюза и других государственных предприятий и учреждений.

19 июня — районное совещание самых молодых пастухов, на котором юноши и девушки договорились о том, как лучше организовать стрижку овец, а потом участвовали в обсуждении социалистического договора с Аскизским районом Хакасской автономной области.

Июнь — начало июля — проведено пять межколхозных (кустовых) дней пастуха, в которых приняло участие около 2500 человек. На празднествах с докладами и лекциями выступил партийный и советский актив, состоялся обмен опытом работы передовых животноводов, проведены спортивные соревнования по различным видам спорта, концерты художественной самодеятельности и выставки прикладного искусства. Лучшие исполнители и спортсмены были удостоены чести выступать на районном празднике — Дне пастуха»⁵.

По отработанной схеме, праздник скотоводов Алтай начинался с официальной церемонии открытия. В центре поселков на флагштоках поднимали алые стяги. Эта почетное право предоставлялось старейшему и самому уважаемому пастуху, передовику производства. Так, например, во время празднования Дня пастуха в Кош-Агаче в 1956 г., флаг поднимал семидесятисемилетний верблюдовод колхоза «Кызыл-тан» Кадыр Ачубаев. Согласно передовице, за трудовые подвиги он был награжден орденом Ленина, двумя медалями, 41 почетной грамотой и много раз премировался денежными премиями.⁶

«После торжественного открытия празднования проводится непродолжительный митинг. Заслуживается небольшой доклад об итогах зимовки скота и других сельскохозяйственных компаниях, о достижениях хозяйств и передовиков, объясняются очередные задачи.

Затем выступают передовики производства. Они, обычно, докладывают о результатах своего труда, делятся опытом работы, берут новые обязательства»⁷.

Заканчивались митинги вручением переходящих красных знамен и вымпелов передовым хозяйствам, награждением победителей соцсоревнования. В ходе массовых акций, которые предлагались организаторами Дня пастуха, трудящиеся должны были обрести осознание целесообразности своего бытия и веру в социальную перспективу.

Официальная часть празднования сменялась спортивно-концертной программой. Перед участниками Дня пастуха выступали самодеятельные коллективы сельских Домов культуры, клубов и школ.

Культбригады использовались как важнейшее средство агитации. В официальных отчетах отмечалось, что многие пастухи дальних районов впервые в начале 1950-х гг. слышали Гимн Советского Союза — его во время торжественных концертов в порядке обучения исполняли на алтайском языке. Идеология советского государства внедрялась в сознание масс в атмосфере праздника.



Рис 1. Памятный знак "Алтай-сердце Евразии", установленный от имени Республики Татарстан на въезде в Республику Алтай. Он представляет собой композицию в виде шести дуг, скрепленных ободом и образующих купол, стилизованный под юрту.



Рис. 2. Эл-Ойын 2006, посвященный 250-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Юрта сеока мундус.

Происходила интеграция периферийных групп коренного населения в социо-культурное и политическое пространство Советского государства.

Большое значение придавалось оформлению Дня Пастуха. Пространство праздника обозначали флаги, лозунги, плакаты, портреты; сооружалась трибуна, концертные и спортивные площадки, проводилось радио и электричество. Организации района готовили диаграммы, стенды, показывающие выполнение планов, социалистических обязательств и достижения передовиков.

«День пастуха служит трибуной пропаганды передовых методов в животноводстве. Каждый колхоз имеет свои экспонаты. Здесь демонстрируются образцы шерсти и пуха; периодически, через несколько лет устраиваются выставки лучших племенных видов животных. Наглядность — лучшее средство пропаганды.

Цифры таблиц и диаграмм передовых хозяйств рассказывают о развитии общего поголовья скота, методах повышения его продуктивности, о росте доходов колхоза и материальном обеспечении колхозников. На выставке показываются макеты типовых домиков для пастухов и производственных помещений. Таким образом, День пастуха является демонстрацией достижений колхозов»⁸.

Социально-политическая дидактика, ориентированная на пропаганду, определяла стилистику советских праздников вообще, и Дня пастуха в частности. Митинги, плавно преходящие в смотры художественной самодеятельности, рассматривались как метод обеспечения трудового подъема и гражданского единения. Они были призваны поддерживать идейность народа, демонстрируя величие Отечества, его экономики и политического строя.

«Как новый советский праздник, — подчеркивала пресса, — День пастуха призван давать моральное и эстетическое удовлетворение. Он должен оставить у всех только хорошее впечатление. ...

Сама подготовка к празднику поднимает трудовую деятельность животноводов и механизаторов, повышает активность коллективов художественной самодеятельности, сельских спортсменов, мастеров народного творчества»⁹.

День пастуха на Алтае был органичной частью советского бытия. Соотнесенный с эколого-хозяйственными циклами и традициями кочевого (отгонного) скотоводства местного населения, он подчинил народную культуру культуре производственной. Праздничная архаичная фабула синхронизации социальных и природных ритмов, необходимая для достижения гармонии творения изначальных времен, была заменена на призывы к трудовым победам и достижениям высоких результатов за счет внеэкономических мотиваций.

Как и другие праздники СССР, День пастуха был направлен на воспитание народа в духе идей коммунизма и приобщения к социальному творчеству, парадигмы которого задавали государство и партия. Но все-таки, будучи политической новацией, он актуализировал общественные идеалы, сопоставимые с универсальными образами идеального пространства, времени и социума, являвшимися доминантами всех, в том числе традиционных, праздников.

Соотнесенность Дня пастуха на Алтае со временем сезонного «перехода» кочевников-скотоводов от зимы к лету, придавала ему особый статус. Начало лета в традиционной культуре тюрков Алтая было периодом возрождения природы и восстановления социальной гармонии. Летние перекочевки имели обязательное ритуальное оформление. К этому же периоду относились и наиболее значи-



Рис. 3. Эл Ойын 2006. Курултай сказителей алтайского народа.

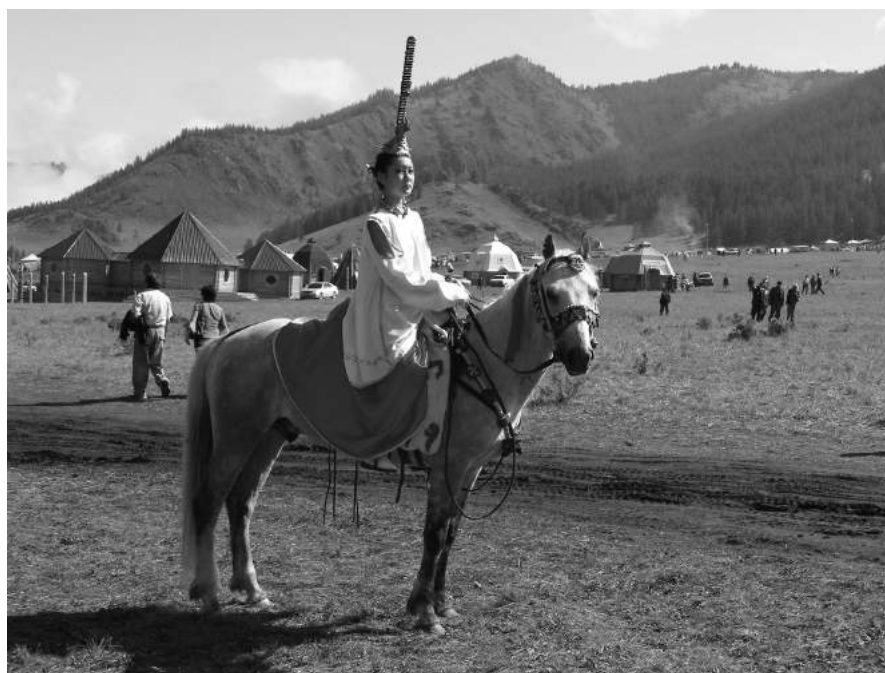


Рис. 4. Эл Ойын 2006. Девушка, одетая в стилизованный костюм под "Принцессу Укок", открывала конкурс национального костюма.

мые родовые жертвоприношения, известные коренным обитателям Алтая в прошлом. День пастуха стал их продолжением.

Возникнув как новация, советский трудовой праздник приобрел популярность среди жителей края и к концу 1970-х гг. стал восприниматься как народный. Его описания вошли в этнографические исследования 1970-1980-х гг.¹⁰ Но вслед за социально-политическими и экономическими изменениями, наступившими с ликвидацией советского строя, история Дня пастуха прекратилась; возможно, чтобы через некоторое время начаться в новом формате.

Приложение 1.

Архивная служба Правительства Республики Алтай
Ф.1, Оп. 29, д. 402

Л.2

Секретарю Горно-Алтайского
ОК КПСС тов. Саруевой М.Ф.
от Улаган РК КПСС
14/1 — 1954 г.

Отчет*

Об итогах проведения одной из важной приближенной формы и метода массово-политической и культурной работы, среди отдаленных животноводов на отгонной стоянке колхозного скота, в условиях Улаган аймака так называемый «День пастуха» с 1 января 1953 года по 1 января 1954 года.

В течение года проведены «День пастуха» по колхозам Улаганского аймака 46 раз /А за отчетный период РК КПСС с августа 1952 года по декабрь 1953 года, проведены «День пастуха» всего 52 раза/.

В проведенных в течение года 46-ти «День пастуха» прочитанные лекций докладов и бесед — всего 211 на политические, сельско-хозяйственные, международные, медицинские, научно-естественные и другие темы. В том числе лекции и доклады по материалам и решениям XIX съезда КПСС прочитаны 63, по материалам и решениям Сентябрьского Пленума ЦК КПСС и по последующим решениям партии и правительства о развитии сельского хозяйства прочитаны 21 доклад в «День пастуха».

Из 46-ти проведенных «День пастуха» по решениям Сентябрьского Пленума ЦК КПСС проведены 9 раз т.е. по одному разу в каждом колхозе. Охватили в «День пастуха» всего 1837 человек — колхозников и в том числе пастухов 1470 человек. Массово-политической и культурной работой. Продемонстрировали для колхозни-

* Здесь и далее при цитировании архивных материалов сохраняется стилистика, орфография и пунктуация оригинального текста.



Рис. 5. Республиканский праздник Тун пайрам 2007, проходивший в рамках юбилейных торжеств в Аскизском районе Республики Хакасия. Ритуал зажжения священного огня старейшинами хакасских родов.



Рис. 6. Конкурс "Родной язык и культура - духовное наследие народа", проходящий на Тун пайраме 2007

ков-животноводов 61-у различную картину, с переводом на алтайский язык содержание кинокартины.

Во время проведения «День пастуха» выступили 49 стен-газет и боевых листов и продали промышленных и продуктовых товаров, литературы, провели реализацию периодической литературы.

В результате чего все лимиты газет на 1954 год перевыполнены: газета «Алтайдын чолмоны» вместо 200 экз. по плану выполнено 300 экз. Районная газета вместо 550 экз. выполнено 615 экз., «Звезда Алтая» вместо 50 экз. выполнено 153 экз. и др.

Выступили с концертными программами в «День пастуха» 46 раз. Были организованы ряд других культурных мероприятий, как топка бани для пастухов, проверка облигаций по тиражам, выигрышных государственных займов и многим выплатили выигрышные суммы денег. Закупки у пастухов пушнины — мех сырья по линии конторы заготовживсырья

После решения Сентябрьского Пленума ЦК КПСС массово-политическую, организационную и культурную работу в колхозах более конкретизировали, оказали больше всего практической помощи колхозам: проверки всей партийной, комсомольской и колхозной работы. Организуем колхозников на выполнение конкретных работ в бригадах, животноводческих фермах, строительстве, полеводстве, бывая в колхозе по 10-15 дней. Конкретно налаживая партийную, комсомольскую и колхозную работу и поддерживая инициативу колхозников.

В прошлом году, когда проводили «День пастуха» организовали социалистическое соревнование между колхозами, а внутри колхоза между животноводческими фермами, пастухами и брали индивидуальные социалистическое обязательство. Теперь во время проведения «День пастуха» проверяли исполнение соц. соревнования между колхозами сравнительными данными двух-трех колхозов...

Л.3 Такие сравнительные итоги работы оказались более интересными для колхозов по социалистическому соревнованию. В «День пастуха» вручали почетные грамоты передовикам животноводства, полеводства, награжденных ОК КПСС, облизполкомом и обкомом комсомола возвышенной форме, выполнившим свое взятое обязательство и социалистическое соревнование.

Снова организуем социалистическое соревнование между колхозами, животноводческих ферм, пастухами во имя исполнения решения Сентябрьского Пленума ЦК КПСС. Все колхозники ответили на решение партии и правительства трудовыми подвигами.

В «День пастуха» правления колхозов выдают деньги, мясо колхозникам на трудодни, согласно решению Сентябрьского Пленума ЦК КПСС. Все колхозники довольны и рады. Все идут на социалистическое соревнование.

В результате проведенных массово-политических и культурных работ среди пастухов и всех колхозников путем проведения «День пастуха» и других партийно-организационных и партийно-политических работ, несколько улучшилась хозяйственная работа в колхозах и заметно улучшилась трудовая дисциплина колхозников. Это видно из следующих фактов: если передовики животноводы в аймаке 1952 году было только 38 человек, то в 1953 году их выросло до 92 человек.

Если число колхозников не вырабатывающих минимум трудодней в 1952 году было больше 30 человек в аймаке, то в 1953 году их сократилось до 10 человек в аймаке.



Рис. 7. Конкурс "Родной язык и культура — духовное наследие народа". Дерево рода Карачаковых



Рис. 8. Республиканский праздник Хакас Чирі. Республика Хакасия, июль 2007.

Л.4 Борьба колхозников за увеличение выработки трудодней сильно усилилась, ибо трудодень стал больше денег, мясо и скот — все материальные и культурные благополучия колхозникам и материальные заинтересованности усилились, сочетанием общественного интереса.

Однако в этой, одной из важной, массово-политической и культурной работе в проведении «День пастуха» имеются крупные недостатки:

Редко проводим «День пастуха» по колхозам, через два месяца один раз в одном колхозе, а наши агитаторы в колхозах очень слабы, чтобы заменить «День пастуха» агитаторской работой.

Кроме того не все ответственные работники аймака принимают участие в проведении «День пастуха», а одни работники культ-просвет передвижки — без участия районных ответственных работников проводят «День пастуха» на низком идейном и деловом уровне, в виду малого опыта и отсутствия достаточного политического образования и организаторской способности.

Проведение «День пастуха» продолжаем еще сильнее по-деловому усовершенствуем. Проведение «Дня пастуха» стало необходимой культурной потребностью и вошло колхозникам в культурный быт, стало для них школой. Спрос очень большой, но мы не успеваем обеспечить регулярного проведения «День пастуха».

15. 1. 54

**Зав. отделом пропаганды и агитации
Улаган РК КПСС Чумакаев В.**

**Архивная служба правительства Республики Алтай
Ф.1, Оп. 29, д. 402**

Л.5 День пастуха и новая форма и метод массово-политической и культурной работы среди пастухов, всех работников животноводства в условиях Улаганского аймака.

В порядке обмена опытом.

Чтобы ежедневно охватывать население массово-политической и культурной работой и прежде всего нужны условия оседлой жизни населения: деревни, поселки или группы людей. В таких условиях более удобно для проведения собраний, массово-политической и культурную работу. Например, чтение лекций, докладов, провести беседы, семинары агитаторов, выпуск стенгазет и показ кинокартин и тд.

Но у нас в Улаганском аймаке наоборот другие географические условия, расселение пастухов. Дело в том, что все животноводы колхозов нашего аймака не живут в деревнях, поселках ни зимой, ни летом. В виду отсутствия кормов для колхозного скота около деревни, поселков и нет возможности привести в большей части кормов на центральную усадьбу колхозов в виду географических трудных условий аймаке. Поэтому естественно-географическим и производственным условиям, пока что все наши пастухи-животноводы вынуждены в силу объективного экономического и географического условий жить по одной семье на отдельных стоянках колхозного скота 9в тайге по долинам).

Причем приходится каждому пастуху и всем животноводам кочевать, т.е.



Рис. 9,10. Карнавал "Длиною в 300 лет", посвященный 300-летию добровольного вхождения Хакасии в состав Российского государства. Республика Хакасия, июль 2007.

менять места стоянки до 4-х мест в течении года, по временам года: зимой, весной, летом и осенью. В соответствии наличия подножных или заготовленных кормов для скота по зимнем гор, так как основное занятие района — животноводство. Поэтому на 70-80% населения каждого колхоза заняты на животноводстве. Количество пастушеских стоянок в каждом колхозе от 30-ти до 70 точек.

Л.6 Расстояние пастушеских стоянок от центра усадьбы в некоторых колхозах достигает до 90 км....

Все эти трудные географические условия нашего аймака очень затрудняет вести регулярную массово-политическую и культурную работу среди основных наших кадров, занятых по развитию общественного животноводства — пастухами нашего аймака с людьми создающими материальные блага для народа.

Долгое время шли поиски приближенной формы и метода массово-политической и культурной работы среди животноводов колхозов, проживающих по одиночеству на отдаленных стоянках колхозного скота.

В целях охвата массово-политической и культурной работы пастухов, зимой в 1950-1951 годы Улаганский райком партии, в частности его отдел пропаганды и агитации, провели путем объезда зимние стоянки скота, где проживают все пастухи-животноводы на различных и отдаленных долинах гор.

В результате проверки пришли к следующему выводу — заключению: организовать агитпункты среди местожительства пастухов на зимних стоянках, проживающих в одной долине по 5-6 дворов. И организовали такие агитпункты в 4-х местах, на территории пока что двух колхозов, для проверки опыта массово-политической работы среди пастухов.

Оборудовали агитпункты, библиотеки газетами, портретами, лозунгами, привезли туда кино, стол, лампы, созывали пастухов, проживающих в этих долинах и для них читали лекции, доклады и проводили беседы. Вся эта массово-политическая работа понравилась пастухам и они были довольны этой работой.

Л.7 Тогда практическая работа — опыт показал, что надо собрать всех пастухов по временам по очереди по одному-два человека от каждого двора и с ними проводить массово-политическую и культурную работу. Так возник «День пастуха».

По некоторым первоначальным опытам работа с пастухами Улаганского, кош-Агачского и других аймаков Горно-Алтайский обком партии обобщил, возглавил и своим решением в ноябре 1951 года обязал райкомы партии организовать и проводить «День пастуха», указал как нужно проводить новую, одну из важной формы и метода массово-политической и культурной работы среди пастухов — всех животноводов. Эта новая форма и метод массово-политической и культурной работы, причем правильно сочетающая политическую, хозяйственную и культурную работу колхозов оказалась более удачной на данном отрезке времени в условиях кочевого образа жизни пастухов — всех животноводов Улаганского аймака.

Как организовать день пастуха ?

Прежде всего райкомом партии вырабатывается план массово-политической и культурной работы и график проведения «Дня пастуха» в колхозах.

Л.8 Подбор состава лекторов, докладчиков — все это утверждается райкомом партии. В плане предусматриваются: чтение лекций, докладов: по материалам решений XIX съезда партии, о международном положении, научно-естественные лекции и вопросы по очередным хозяйственным задачам колхозов по временам года,

о хозяйственно-политических кампаниях колхозов, чтобы заблаговременно подготовить колхозы к очередной работе. Нацелить партийные организации колхозов и поднять, мобилизовать всех колхозников на очередную работу. Например, подготовиться к проведению зимовки скота, весенним и летним работам.

Вследствие того, что в содержание «Для пастуха» входят разнообразные работы, нечто получается: комплексные массово-политические и культурные мероприятия, сочетающие политическую, хозяйственную и культурно-бытовую работу, а потому приходится вовлекать в эту работу «День пастуха» работников различных профессий: отделов, ведомств, особенно специалистов в сельском хозяйстве, культпросвет учреждений в качестве лекторов, докладчиков, беседчиков и на других массово-культурных работах, по их профессии для оказания помощи коренному населению. Например, привлекаются в работу проведения «Дня пастуха» по политическим докладам, лекциям (по материалам XIX съезда партии) лектора, докладчики райкома партии и райкома комсомола.

Л.9 На сельско-хозяйственные темы — специалисты сельского хозяйства — техник, ветеринар, агроном, кроме того медики, работники потребкооперации с перевозными товарами, заготовив сырье для покупки пушнины, мехсырья у пастухов, сберкассы для проверки облигаций у пастухов по тиражам. Союзпечат для реализации газет, продажи литературы колхозникам, культпросвет работникам с концертом, кино, выпуска стенгазет и организовать культурный отдых пастухам. Таким образом набирается в состав бригады от 10 до 15 человек.

Количество докладов, лекций и бесед — всего от 5 до 7. Все это комплексная работа готовится за неделю заранее. А также за неделю заранее сообщается в колхоз подготовиться к «Дню пастуха», извещают пастухов через своих нарочных. Председатель колхоза готовит свой доклад о состоянии работы, о перспективных планах работы колхоза и очередные задачи пастухов — всех колхозников. Заведующие фермами готовят свои выступления о состоянии скота, выполнении плана развития животноводства.

Полевод говорит о состоянии работы на полях. Секретарь парторганизации говорит, как организовать социалистическое соревнование между колхозами, фермами, пастухами, о ходе соцсоревнования. приготавливаются помещения для проведения «Дня пастуха», портреты, лозунги и культурный отдых пастухам.

Как проводится «День Пастуха»?

Приготовленная культбригада выезжает в назначенный колхоз, а пастухи, извещенные правлением колхоза, съезжаются на «День пастуха». Всех явившихся пастухов регистрируют в список, для пастухов организуется баня.

«День пастуха» открывает председатель колхоза и поручает руководить проведением «Дня пастуха» правлению колхоза, человека два передовики животноводства и представитель райкома партии. Оглашается план работы проведения «Дня пастуха и порядок.

Л.10. В порядке изучения с колхозниками, ознакомить культбригада исполняет на алтайском языке Гимн Советского Союза, так как пастухи на местах не слышат в виду отсутствия на стоянках пастухов радио и поэтому они никогда не слышат гимн Советского Союза. Они впервые слышат Гимн Советского Союза через культбригады.

Чтение лекций и докладов в «День пастуха» главным образом в содержаниях

лекций и докладов входит пропаганда идеи марксизма-ленинизма о коммунистическом строительстве, о коммунистическом воспитании патриотизма и интернационализма. В этих целях: решения партии и правительства (опубликованные в газетах) доводятся до каждого пастуха и всем колхозникам. Сообщаются все новости, события международной и внутренней политики и хозяйственное положение. Все очередные хозяйственные и культурные задачи колхоза. В соответствии с задачами края, области и района.

Доклады, лекции, беседы читаются не более на 40 минут на алтайском языке, так как наши колхозники не знают русского языка, чтобы прочитанные доклады не прошли формально между докладами на 20 минут концертные выступления — культурный отдых пастухам.

По докладам, имеющим хозяйственное практическое значение: план развития животноводства, селхозкампании принимаются практические предложения для исполнения, поручаются правлению колхоза, предложения записываются в журнал.

...Принятые практические предложения проверяются, сообщается об исполнении на следующем «Дне пастуха» правлением колхоза.

Л.11 Кроме чтения лекций и докладов, концертов между докладами, лекциями проводятся другие мероприятия: закупка пушнины у пастухов агентами заготовживсырья, сырья, продажа продуктов и промышленных товаров пастухам отделениями РайПО. Проверка облигаций по выигрышным тиражам у пастухов исполняет представитель сберкассы. Реализация газет, продажа литературы колхозникам и другие культтовары (союзпечать). Медицинские работники оказывают помощь больным, проводят профилактическую работу (лекции, беседы о чистоте и гигиене — залог здоровья человека).

Выпускается стенгазета. Организуется развешивание критики снизу. Пастухи выступают по докладу председателя колхоза с критикой снизу по недостаткам руководства правления колхозов, по адресу заведующими фермами, сообщают жалобы по адресу районной организации. Сообщают заказы на промышленные товары по их вкусу и соответствующие для них кочевые условия жизни.

Опыт работы показывает, что чуткое прислушивание, отношение к людям удовлетворяет их запросы и они активно выполняют данные им советы, предложения и воспринимают сделанные им замечания.

Вся комплексная работа «День пастуха» проходит в суточный срок. Главное хорошо, инициативно, активно, творчески нужно организовать во время проведения «Дня пастуха». Тогда проходит вся работа на высоком идейно-политическом, деловом и культурном уровне. Причем без утомления для пастухов, а наоборот весело. Поэтому «День пастуха» имеет массовый характер и принимают участие в нем все колхозники с большим интересом.

Л.12 В результате удовлетворения требований колхозников.

Колхоз «Пограничник» перевыполнил план развития животноводства за 1953 год. На 1 июня 1953 года по всем животноводческим фермам: КТМ, МТФ, ОТФ. В целом по колхозу перевыполнили гос.план развития животноводства на 114%. План посева: вместо 61 га. по плану посеяли 120 га. План гос. поставок шерсти, мяса перевыполнили, а также план строительства скотных дворов, помещений и дорожного строительства перевыполнили.

Л. 13. В этом видно какую имеет мобилизующую организующую силу массо-

во-политическая работа, если провести ее организовано, предметно, наступательно и действенно.

Общие итоги работы «Дня пастуха»

С 29го октября 1952 года по 25 июня 1953 года провели в 9-ти колхозах 40 «День пастуха» в аймаке. В том числе в некоторых колхозах провели по 4-5 раза. В 40-ка проведенных «День пастуха» прочитали 230 докладов, лекций и бесед на алтайском языке на политические, хозяйственные, зоотехнические, ветеринарные, медицинские, научно-естественные, агрономические и международные темы. Особенно усиленно шла пропаганда изучения материалов и решений XIX съезда партии среди всех колхозов. На эти темы прочитано 80 докладов и лекций.

...В сельскохозяйственных темах лекций больше всего обращали внимание о улучшении породности скота и повышении его продуктивности. Охватили в 40 проведенных «День пастуха» - 1300 человек пастухов и животноводов и 900 колхозников — не пастухов (повторно). Всего 2200 человек колхозников массово-политической и культурной работой.

**Л.14 Архивная служба правительства Республики Алтай
Ф.1, Оп. 29, д. 402**

**Из отчета заведомом пропаганды и агитации
Улаганского РК КПСС
Чумакаева В.**

Был один интересный случай. В 1951 году, когда впервые проводили «День пастуха», тогда в связи с научно-естественной лекцией мы объявили всем колхозникам по таблице астрономии, что 25 февраля 1952 года после обеда - под вечер будет затмение солнца. Многие колхозники не верили, не ждали. Как раз в указанное время наше сообщение сбылось. Этот факт очень удивил колхозников, как точно узнали? Нам пришлось читать лекцию о причинах затмений солнца, луны, землетрясении и происхождении, образовании Горно-Алтайских гор, пользуясь инженерными геологии.

В результате проведенных воспитательных работ с колхозниками на антирелигиозные темы, открытые оживления религиозных пережитков прекратились, но остались религиозные суеверные пережитки скрытые негласные среди части населения.

Кроме лекций и докладов проведены другие культурные работы в «День пастуха», например, а /продемонстрировали пастухам 48 картин /кинопередвижка/ из них некоторые кинокартины: Ленин в Октябре, Ленин в 1918 году, Великое зарево, Клятва, Чапаев, Живой пример, Караваевская опытная станция по выращиванию крупно рогатого скота...

Л.15 Выступали 30 раз в «День пастуха» с концертами, представляли районы домами культуры. В программу концертов входят алтайские, русские хороводные песни из произведений Горно-Алтайских писателей и русских народных песен, например, Сталинге Мен Кожон, Яны Алтай, Комсомольская, Сталиныны Конституцены, русские татарские и другие. Музыка: алтайский театр «икили», на котором исполняют различные мелодии алтайских песен. Гармонии, гитары. Молодежь

местного коренного населения сильно любят исполнять русские пляски под гармонию. Ранее у них пляски вообще не было.

Восприятие нашим населением русской культуры не случайное явление, а закономерное. Ибо русский народ оказал, оказывает и будет оказывать величайшую материальную и культурную помощь нашему алтайскому населению. А потому и неслучайно наше население называют старшим братом русского трудового народа, ибо материальная и духовная культура русского трудового народа гораздо намного выше, чем культура алтайского народа. В этом дружба народов, интернациональное воспитание нашей партией КПСС наших людей.

В неоднократно проведенной увеселительной части работы с местным коренным населением нами замечено, что это население сильно обожает эстетическое искусство: песни, игры и особенно музыку. Даже простая двухрядная гармония для них очень большое удовольствие, для культурного отдыха нашим колхозникам. Мы это простое удовольствие не можем в достаточной мере удовлетворить, отсутствие гармониста — из-за этого несколько раз пришлось устроить скандал с начальником Улаганской конторы связи с тов. Варенковым у которого в конторе гармонист, а он гармониста не отпускает на «День пастуха». А колхозники требуют с нас гармониста, хотят поплясать, повеселиться между докладами в перерывах.

Л.16 Одна старая пастушка передовичка по развитию общественного животноводства колхоза «Пограничник» - товарищ Сана Агафия — 68 лет, работает 23 года пастухом, говорит: «Я пастухом работаю 23 года. Я очень довольна как окружают нас заботой, как делается сейчас в «День пастуха»: читают нам лекции, доклады, дают нам нужной помощи. Привезли к нам кино, на что был у нас большой интерес смотреть эту живую картину, ибо таких интересных вещей мы ранее не видели. Привезли нам на дом хлеб, товары, чай, соль табак, спички.

Пастухи все довольны, веселятся, за такую работу спасибо Великому Сталину! У меня лично радость в сердце!

Другая старая пастушка в колхозе им. Молотова товарищ Санина Елена, ей 70 лет. говорит: «Для нас проживающих в одиночестве в лесу, - день пастуха — очень хорошая, просто неожиданная просветительная работа, мы очень довольны. Спасибо товарищи! Я о радости пляшу, хотя не умею плясать под гармонию и пустилась в пляс.

Л. 18 Таким образом, вся массово-политическая, культурная и хозяйственная работа координируется и единым фронтом ведется в «День пастуха», чтобы повысить сознательность, воспитать колхозников и через них поднять колхозное крестьянство и улучшить материально-культурные условия наших животноводов и всех колхозников. В этом наша цель.

В 1951 году — открыли автотранспортную дорогу за село Улаган - через тайгу — 55 км.

Л.20 Улаганский райком партии продолжает совершенствовать форму и методы массово-политической и культурной работы среди пастухов и всех колхозников. В разбросанных условиях местожительства пастухов, так как эта проводимая работа удовлетворяет их возросшей культурной жизненной потребности на данном отрезке времени, в условиях Улаганского аймака. Положительная сторона этой работы то, что охотно воспринимается пастухами, а потому исполняют данные им советы, предложения. Проводимая работа стала авторитетна для колхозников.

Л. 21 Они считают это для них родным и близким. Если проводимая работа удовлетворяет материальную, культурную потребность людей — это главное для нас и наших людей.

1/7 — 53 г.

*Зав. Отделом пропаганды и агитации
Улаганского РК КПСС
Чумакаев В.*

Приложение 2.

Коновалов А.В.
Казахи Южного Алтая
(проблема формирования этнической группы).
Изд-во «Наука» КССР. 1986. С.124-127

Праздник День пастуха

Из современных трудовых праздников наибольшей популярностью у населения пользуется почти ежегодно проводимый в Кош-Агачском районе День пастуха. Впервые его начали проводить в 1954 г. До этого времени День пастуха устраивали отдельные колхозы, как правило, на зимних стоянках чабанов. Кош-агачские казахи участвовали в празднике не только своего района, но и неоднократно выезжали в составе делегации на День пастуха в соседний Улаган.

Необходимо отметить, что в настоящее время значительная часть населения Кош-Агачского района занята не только в животноводстве, но и на мелиоративных, строительных и других работах. Представители этих профессий принимают активное участие в празднике вместе с чабанами, табунщиками, скотниками. Таким образом, название «День пастуха» или «День животновода» достаточно условно. Празднество устраивается в июне-июле после окончания стрижки овец. Право проведения этого праздника получают лишь те районы, перевыполнившие план по заготовке шерсти.

В Кош-Агачском районе празднование Дня пастуха имеет следующую структуру. Сначала праздник проводится в колхозах. Церемония колхозного Дня пастуха — как бы уменьшенная копия общерайонного праздника, повторяющая все элементы в другом масштабе. Затем происходит торжественная встреча делегации из Монгольской Народной Республики. Главная, завершающая часть праздника проходит в районном центре в поселке Кош-Агач.

Давние дружеские контакты связывают жителей Кош-Агачского района с населением Баян-Ульгийского аймака МНР, где проживает большая группа казахов-кереев. Делегации из Монголии в течение ряда лет принимают участие в праздновании Дня пастуха в Кош-Агачском районе. На государственной границе СССР и МНР происходит торжественная встреча гостей из Монголии. Перед сошедшими выступают коллективы художественной самодеятельности и профессиональные артисты из МНР, казахи и монголы, а также ансамбль «Чуя» Кош-Агачского Дома культуры. Заключительная часть этой встречи — праздничное угощение, состоящее преимущественно из национальных казахских блюд.

Накануне районного праздника День пастуха на кош-агачском стадионе устанавливают юрты двух видов: для приехавших из разных поселков участников праздника и «выставочные», где представлены лучшие образцы народного прикладного искусства казахов и алтайцев. Проводится конкурс на лучшее оформление юрты. На празднике также устраивается выставка лучших племенных видов животных, демонстрируются образцы шерсти и пуха.

Праздник начинается торжественным собранием передовиков производства, на котором подводятся итоги выполнения плановых заданий и социалистических обязательств. Лучших стригалей награждают ценными подарками. Затем по улицам поселка проходит конный парад участников праздника в модифицированных казахских и алтайских костюмах, а вслед за ними на стадион въезжает колонна мотоциклистов со знаменами союзных республик. После этого начинается концерт ансамбля «Чуя». В день праздника на территории стадиона устанавливаются торговые палатки, организуется продажа книг.

Обязательная составная часть праздника — спортивные состязания по традиционным национальным и интернациональным видам спорта: самбо, вольной и классической борьбе, казахской и алтайской борьбе — курес. Разыгрывается районное первенство по футболу и волейболу. Особой популярностью пользуются конноспортивные соревнования — байга с заездами на 3,7 и 9 км. После скачек начинается игра «догони девушку» - «кыз куу». В этой игре принимают участие не только казахи, но и алтайцы, которые восприняли традиционную казахскую игру в результате длительных этнических контактов и, в частности, в условиях традиционного многонационального праздника. Интересно отметить, что многим лошадям и в настоящее время в хвосты вплетают ленты и перешки филина — украшения, в прошлом имевшие значение оберега, который должен был предохранять от неудачи на байге и кыз куу. Скачки и игра «догони девушку» завершают праздник.

Из современных институциональных праздников День пастуха наиболее показателен по характеру сочетания современных и традиционных элементов. Традиционную окраску имеют отдельные материальные атрибуты этого праздника: предметы национально-декоративного искусства, традиционная пища, национальные костюмы, национальные спортивные игры. Так же как у других народов среднеазиатского региона, в частности киргизов, у кош-агачских казахов в настоящее время основной функцией национальных спортивных игр стала их зрелищность. В прошлом устраиваемые по случаю семейных праздников, особенно на годовых поминках и свадьбах, сейчас они входят в состав трудового праздника. Традиционные производственные обряды, имевшие религиозно-магический характер, практически полностью ушли из современного быта.

День пастуха проводится во многих животноводческих районах страны — в Дагестане, Киргизии, Казахстане, Туве, на Алтае и т.д. Согласно имеющейся классификации современных советских праздников и ритуалов, День пастуха можно рассматривать как региональный, трудовой общественный праздник. У казахов он имеет свои особенности, выражающиеся в этнической окраске самой праздничной процедуры и атрибутики. И, естественно, особенно ярко локальная специфика праздника проявляется в полиэтничном Каш-Агачском районе Горно-Алтайской автономной области.











ПРИМЕЧАНИЯ

1. Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 36.
2. Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 35.
3. *Пахаев С.* День пастуха — праздник животноводов // Звезда Алтая. 1964. 3 июля. №132. С. 2.
4. Там же.
5. Там же. С. 4.
6. Там же.
7. Там же.
8. Там же.
9. Там же.
10. *Коновалов А.В.* Казахи Южного Алтая (проблема формирования этнической группы). Изд-во «Наука» КССР, 1986. С.124-127.

SHEPHERD DAY IN ALTAI. THE HISTORY OF A HOLIDAY
(researches and materials)

I.V. Oktjabrskja, E.V. Samushkina

The article is devoted to problems of socio-normative culture and its transformation within traditional communities. Altai materials helped to reveal reasons and mechanisms of the Soviet industrial agrarian holidays' formation. The Shepherd's Day development in Altai cattle breeding areas in 1950 is traced through archival and press sources. The author's research has shown that the Shepherd Day in Altai was an organic part of the Soviet life. It had subordinated national culture to the industrial one. But, being a political innovation, the Shepherd's Day updated some public ideals comparable to universal images of ideal space, time and society being the dominants of all holidays including traditional ones. It determined the holiday's viability. By the beginning of 80-s the 20th century the Shepherd's Day turned into a national holiday.

© 2009

Я.В. Жандарова

**МОЛОДЕЖЬ СЕВЕРА.
ПРОБЛЕМА ДОСУГА И ТВОРЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ
МОЛОДЕЖИ СУРГУТСКОГО РАЙОНА ХМАО-ЮГРЫ:
ВЗГЛЯД СОЦИОЛОГА**

Сфера свободного времени обладает большим потенциалом формирования и активации созидательного потенциала и творческого капитала молодежи. Осуществление эффективной молодежной политики невозможно без изучения досуга. Сегодня это особенно актуально: социально-экономический и ценностный кризис в России 1990-х гг. задал проблемную парадигму социализации молодежи в условиях ценностно-нормативной дезориентации и аномии, когда борьба за простое выживание совпала с развитием новых технологий манипуляции сознанием, которые практикуют современные СМИ и т.д. Без изучения потребностей, интересов и жизненных планов современной молодежи, а также ее мнения по поводу тех программ и мероприятий, которые осуществляются в рамках реализации молодежной политики, невозможно эффективное использование человеческого капитала и в отдельных регионах России, и в стране в целом.

Это особенно актуально для Сибири, в том числе для Ханты-Мансийского автономного округа (ХМАО-Югра). Цель современной социальной политики ХМАО состоит в поддержании демографической динамики, соответствующей по своим параметрам (численность и состав экономически активного населения) потребностям устойчивого экономического развития региона и социальной сферы, при неукоснительном сохранении преимуществ в жизнеобеспечении населения, интенсификации собственных источников роста и повышении уровня стабильности его состава.

Сущность проблемы заключается в недостатке постоянного населения в регионе, ориентированного на развитие его производственного и социокультурного потенциала. Поэтому особенно остро стоит в регионе проблема укоренения.

В 2006 г., численность постоянного населения ХМАО составила 1483,6 тыс. человек. Естественный прирост населения за 2006 г. составил 10400 человек, что на 9,5 % больше по сравнению с предыдущим годом. Округ занимает третье место среди субъектов Российской Федерации. Миграционная убыль в 2006 г. составила 1,1 тыс. человек (миграционная убыль в 2005 г. — 1,2 тыс. человек). Устойчивость демографического развития Югры достигается за счет молодой возрастной структуры населения. Средний возраст жителей округа составляет 32,4 года. У мужчин этот показатель составляет 31,6 против 33,2 у женщин.

Молодежь определяет перспективы социально-демографического и экономического развития региона. Это диктует необходимость формирования определенных качеств человеческого капитала будущих поколений. Согласно самому прагматичному определению, человеческий капитал — это оценка воплощенной в индивидууме потенциальной способности приносить . В общих

чертах он представляет суммарную результирующую капитала образования, капитала здоровья, капитала культуры.

Актуализация человеческого капитала предполагает формирование ценностных ориентаций и установок у населения, направленных на: 1) сохранение и укрепление здоровья, которое выступает базовым ресурсом, необходимым для жизни в тяжелых северных условиях; 2) активное желание обустраивать и развивать регион, т.е. приносить пользу другим людям, городу, региону, в т.ч. в своей повседневной работе, деятельности, в заботе о семье и воспитании детей; 3) реализацию творческой сущности личности (потребности в творчестве) в работе, в свободное время.

Молодежь — это социальная группа, которой совсем скоро предстоит занять свое место в современном мире и реализовывать те задачи, которые стоят перед регионом и страной. И именно ценностные установки определяют, какие цели будет ставить молодежь и какими способами она их будет достигать. Ориентируясь на перспективы развития, Администрация ХМАО 28 февраля 2006 г. приняла Закон «О Программе Ханты-Мансийского автономного округа — Югры “Молодежь Югры” на 2006–2008 годы».

Согласно материалам Администрации Сургутского района ХМАО приоритетными направлениями молодежной политики являются:

- содействие в образовательной и профессиональной подготовке молодежи;
- содействие в реализации социально-значимых инициатив молодежи;
- гражданско-патриотическое воспитание молодежи;
- организация временной трудоустроенности несовершеннолетних граждан;
- укрепление института молодой семьи;
- организация отдыха подростков и молодежи.

Организация отдыха подростков и молодежи, согласно официальным данным 2007–2008 гг., предполагала: проведение конкурса вариативных программ в сфере летнего отдыха, оздоровления, занятости детей, подростков и молодежи; выделение грантов на разработку и реализацию подобных программ; подготовку студентов для работы вожатыми и инструкторами в детских, летних лагерях и педагогических отрядах; организацию работы летних лагерей и поисковых экспедиций.

Стремясь помочь молодежи сделать ее жизнь лучше, удобнее, интереснее, государственные и административные структуры зачастую формально решают проблему. Исходя из федеральных распоряжений (которые основываются на информации о том, как живет молодежь России в целом, и почти никогда не учитывают региональную специфику) разрабатываются планы мероприятий. Оценка эффективности молодежной политики в северных районах Сибири определяет программу долговременных исследований творческого коллектива СурГПУ (г. Сургут), ИАЭТ СО РАН (г. Новосибирск) и НГТУ (г. Новосибирск).

В ходе исследования «Созидательный потенциал и творческий капитал молодежи Сургутского района», проведенного при поддержке администрации Сургутского района в 2008 г., наряду с прочими проблемами рассматривалась ситуация с организацией и проведением досуга молодежи. Исследование проводилось методом раздаточного анкетирования, была опрошена молодежь в возрасте от 14 до 35 лет (учащиеся старших классов школ, колледжей, профес-

сиональных училищ, техникумов, студенты вузов и работающая молодежь). Опрос проводился на двух выборочных совокупностях: 949 чел. и 444 чел. Применялась многоступенчатая выборка.

В результате была сформирована база данных, которая и позволила ответить на ряд вопросов, в том числе: как молодежь проводит свое свободное время; насколько довольна своими возможностями, и как используется свободное время с точки зрения формирования и накопления созидательного потенциала и творческого капитала?

В ходе оценки эффективности молодежной политики молодые северяне обозначили ряд наиболее значимых направлений. Говоря об актуальных проблемах, которые необходимо решать Комитету по делам молодежи Сургутского района, большинство молодежи отметило необходимость организации молодежного досуга (46 %). По мнению молодых северян, решение именно этой проблемы является наиболее приоритетной в сравнении с таким, как: решение проблем трудоустройства молодежи (39 %), борьба с преступностью несовершеннолетних (27 %), распространение среди молодежи алкоголизма (26 %), развитие системы льготного приобретения жилья (21 %), привлечение молодежи к здоровому образу жизни (22 %), ведение воспитательной работы среди молодежи (20 %).

Очевидно, что в условиях Севера организация молодежного досуга имеет несколько особенностей: суровый климат, что фактически делает невозможным проведение свободного времени на улице большую часть года; сравнительно небольшие поселения, многие из которых существуют недавно, и, как следствие, не имеют развитой культурной инфраструктуры; наличие больших денег, что увеличивает риск приобщения к негативному потреблению (включая наркотики); полиэтническая среда, которая повышает социальные риски; социальное расслоение, приводящее к тому, что недоступность «модных» развлечений для части молодежи формирует альтернативные (порой социально неадекватные) формы.

Тем не менее, наиболее предпочтительные способы проведения свободного времени сургутской молодежи ничем не отличаются от предпочтений молодежи других регионов Сибири. Это прежде всего: общение с друзьями, прогулки и телевизор.

В процессе общения с друзьями (что особенно важно в подростковом и юношеском возрасте) молодые люди формируют собственную идентичность, удовлетворяют потребность в сопричастности группе и учатся строить близкие, доверительные отношения. Прогулки на воздухе позволяют восстановить силы и полезны для здоровья. С точки зрения формирования и активации созидательного потенциала и творческого капитала молодежи — это скорее нейтральные способы, которые обеспечивают молодежи состояние общего эмоционального комфорта и отдых от учебы или работы.

В ходе опроса мы выяснили, что две трети молодежи предпочитают проводить свободное время с друзьями. Посмотрим, где именно они предпочитают это делать и как можно проводить время в подобных местах.

Прежде всего, это, конечно, дом (сюда же можно отнести и общежитие, которое заменяет его приезжей молодежи) и улица, там встречается больше половины молодежи. В общественных местах развлекательного характера, для посе-

щения которых необходимы деньги (кафе, пиццерии, дискотеки, ночные клубы) встречается 11-21 % молодых людей. В этих местах молодежь удовлетворяет потребность в общении, в выражении энергии и эмоций, в обучении совместному танцевальному творчеству. Однако у этих мест есть и недостатки. Во-первых, они далеко не всем доступны и, во-вторых, общение на дискотеках и, особенно, в ночных клубах, как правило, сопровождается курением, употреблением алкоголя и наркотиков.

В спортивных комплексах встречается 15 % молодых людей. Совместные занятия спортом бесспорно способствуют формированию созидательного потенциала, т.к. учат молодежь командной работе, достижению целей, развивают волю и стремление к успеху.

Особое внимание следует обратить на то, что молодежь практически не встречается в таких местах как: ВУЗ, студенческий клуб, Дом культуры, кинотеатр (в совокупности эти места указали лишь 7 % опрошенных). По всей видимости, причиной этого является недостаток подобных мест, отсутствие в них необходимых условий, либо их непривлекательность, с точки зрения молодежи, для совместного проведения досуга.

Исследование обнаружило еще один тревожный факт: проводит свободное время в подъездах, подвалах каждый десятый молодой человек Сургутского района; 16 % собираются у кого-нибудь на даче и 3 % собираются в других местах. Таким образом, треть молодежи (31 %) собирается либо в местах абсолютно для этого непредназначенных, либо там, где контроль со стороны взрослых практически исключен.

Таблица 1

МЕСТА, ГДЕ МОЛОДЕЖЬ ПРЕДПОЧИТАЕТ СОБИРАТЬСЯ КОМПАНИЕЙ

Места встреч молодежи	Частота от количества опрошенных, в %
1. У кого-нибудь дома	56
2. На улице, в сквере, в парке	55
3. В общежитии	7
4. В спортивном комплексе	15
5. В кафе, кафетерии, пиццерии	21
6. На дискотеке	17
7. В ночном клубе	11
8. В вузе	2
9. В доме культуры, в кинотеатре	4
10. В студенческом клубе, штабе	1
11. В подъездах, подвалах	12
12. У кого-нибудь на даче	16
13. В других местах	3
14. Постоянной компании не имею	7
15. Не дали ответа	9
Всего, чел. 949	

Половина молодых людей Сургутского района, согласно данным опроса, в свободное время смотрит телевизор. Телевидение, безусловно, несет определенную долю полезной информации; но, учитывая неизбирательность молодежи и ориентацию на развлекательную информацию, — данный способ является, скорее, деструктивным по отношению к формированию и накоплению созидательного потенциала и творческого капитала молодежи. Телевидение признано пассивным способом проведения времени, который блокирует развитие собственного воображения и творческих способностей молодых людей. Кроме того, телевизор «проглатывает» огромное количество времени молодежи, которое могло быть использовано для развития, получения полезного опыта и созидания.

Таблица 2

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ МОЛОДЕЖИ В ЗАВИСИМОСТИ ОТ ПРЕДПОЧИТАЕМЫХ СПОСОБОВ ПРОВЕДЕНИЯ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ

Способы проведения свободного времени	Частота от количества опрошенных, в %	Место
1. Смотрю телевизор	50	3
2. Просматриваю газеты, журналы	11	10,11
3. Читаю книги	19	8
4. Хожу в кино, театр, на концерты	10	12
5. Занимаюсь физкультурой, спортом	30	5
6. Гуляю на воздухе	56	2
7. Работаю, пытаюсь зарабатывать деньги	9	13
8. Делаю уроки	28	6
9. Помогаю родителям в их делах	40	4
10. Хожу на дискотеки	16	9
11. Занимаюсь в кружке, студии, клубе	11	10,11
12. Занимаюсь любимым делом, хобби	24	7
13. Провожу свободное время с друзьями	60	1
14. Не делаю ничего определенного	5	-
15. Другое	6	-
16. Не дали ответа	8	-
Всего, чел. 949		

Также проведение свободного времени предполагает такие способы, как: помощь родителям (40 %), занятия спортом (30 %) и подготовка уроков (28 %). Спорт приобщает молодых людей к здоровому образу жизни и позволяет сохранять хорошую физическую форму, учит молодых людей преодолевать препятствия и соблюдать определенную дисциплину. Таким образом, занятия спортом являются выражением ориентации на сохранение и укрепление базового ресурса — здоровья и способствуют накоплению и развитию созидательного потенциала молодежи.

Помощь родителям является выражением социальной ориентации на то, чтобы быть полезным другим людям. Это является одним из проявлений созидательной активности. Подготовка уроков является одной из социальных обязанностей учащейся молодежи. Однако, последствия того, что молодежь занимается уроками в свободное время, можно трактовать двояко. С одной стороны, это способствует формированию и развитию созидательного потенциала и творческого капитала молодежи, т.к. в это время молодежь получает знания, накапливает свой образовательный ресурс и улучшает качество человеческого потенциала. Однако, с другой стороны, это зачастую связано с перегруженностью учащихся, что является негативным, как по отношению к их здоровью, так и к накоплению творческого капитала: вместо того, чтобы развиваться разносторонне (посещать студии, заниматься хобби и пр.), молодежь замыкается на школьной программе и заданиях, что может приводить к одностороннему развитию.

Теперь остановимся на способах, которые определяют формирование и реализацию созидательной активности, накопление и активацию творческого капитала молодежи.

Своему хобби посвящает свободное время четверть молодых людей. Читает книги только каждый пятый. В студиях и клубах занимается только каждый десятый. Такая же доля молодежи посещает кино, театры, концерты. Выделенные способы важны, прежде всего тем, что способствуют интеллектуальному, эстетическому, духовному развитию молодых людей. Приобщают их к творческой деятельности, развивают эмоционально-чувственную сферу. Однако в целом можно сказать, что среди сургутской молодежи они мало распространены.

Оценка удовлетворенности молодежью возможностями проведения свободного времени показала, что довольны этими возможностями половина молодежи, довольны отчасти — 29 %, недовольны — 10 % и еще 4 % затруднились их оценить.

Таблица 3

УДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ МОЛОДЕЖИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ПРОВЕДЕНИЯ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ

Степень удовлетворенности	Частота от количества опрошенных, в %
Вполне доволен	50
Отчасти доволен	29
Не доволен	10
Трудно сказать	4
Не дали ответа	6
Всего, чел. 949	

Говоря о том, что мешает проводить свободное время так, как хочется, молодежь, прежде всего, обращает внимание на то, что некуда пойти для развлечения и отдыха, нет условий (58 %, т.е. почти две трети молодежи), а также указывает на недостаток свободного времени (26 %) и недостаток денег (21 %).

Таблица 4

ПРЕПЯТСТВИЯ, МЕШАЮЩИЕ МОЛОДЕЖИ ПРОВОДИТЬ СВОБОДНОЕ
ВРЕМЯ ТАК, КАК ХОТЕЛОСЬ БЫ

Препятствия	Частота от количества опрошенных, в %
1. Ничего не мешает	26
2. Недостаток денег	21
3. Некуда пойти для развлечений и отдыха	45
4. Нет условий	13
5. Мало свободного времени	26
6. Не с кем интересно проводить время	4
7. Плохие жилищные условия	2
8. Семейные обстоятельства	8
9. Нет вещей, нужных для занятий по интересам	2
10. Нет талантов, способностей	1
11. Слабое здоровье	1
12. Другое	4
13. Не дали ответа	8
Всего, чел. 949	

Если оценивать творческие возможности молодежи Сургутского района, то согласно выборочного (контрольного) опроса, около 32 % имеют собственные творческие работы. В выставках, конкурсах творческих работ, изобретений принимают участие около 19 %, в научных конференциях принимают участие 42 %, публиковались в научных изданиях или СМИ 23 %, в концертных программах на сцене 39 %, в спортивных соревнованиях как разрядники участвуют. Но при выборе профессии для получения образования на значимость творческой, исследовательской составляющей указали только 8 %, а при выборе будущей работы возможность работать творчески отметили 13 %.

Довольны возможностями для творчества и самореализации в целом 32 % молодых северян, недовольны — 15 %, а затруднившихся оценить эти возможности — 10 %. По всей видимости, 20 % молодежи Сургутского района просто не интересуется самореализацией и творчеством. Однако для части молодежи эти возможности очень важны и именно их отсутствие может стать причиной желания покинуть Север.

Для изучения отношения молодежи к перспективам работы на малой родине в ходе предварительного опроса (около 200 человек) был задан вопрос: «Связываете ли Вы свое будущее с местом, где сейчас живете?». Более трети опрошенных склоняются к тому, чтобы остаться. Студенты, не желающие связывать свою жизнь с тем местом, где они живут, составляют треть опрошенных. Можно также выделить группу неопределившихся, чье решение может зависеть от многих, в том числе случайных факторов.

Какие мотивы побуждают студентов оставаться в Сургуте или, напротив, по-

кидать его? Решение остаться определяют следующие причины: любовь к родине, к городу, патриотизм; возможность устроить жизнь в городе: видение перспектив, возможность трудоустройства, хорошая зарплата; привычка к месту, окружению, налаженные связи, знакомства, желание быть рядом с родителями; страх перед переменами.

Из четырех мотивов только один является целерациональным — «возможность устроить жизнь в городе». Эта перспектива предполагает разумную оценку имеющихся возможностей с точки зрения потребностей и запросов личности. «Привычка к месту окружению, налаженные связи, знакомства, желание быть рядом с родителями» выражает традиционный мотив, а «страх перед переменами» связан с эмоциональной оценкой.

Можно предположить, что молодежь, которая сегодня получает высшее образование в Сургуте и желает здесь же остаться, ориентирована на традиционные нормы. Молодые люди руководствуются сложившимися традициями без их рационального осмысления и критики. В современном обществе следование сложившимся предписаниям соотносится с инфантилизмом, отсутствием уверенности в своих силах и неспособностью жить вдали от родителей и без их помощи.

Среди мотивов, которыми руководствуются те, кто склонен уехать из Сургута, выделяются следующие: неудовлетворенность условиями жизни: культурной сферой, климатом; отсутствие возможностей для реализации своих целей, способностей, потенциала, сохранения здоровья; негативное или равнодушное отношение к городу; семейные и личные обстоятельства.

Из четырех представленных студентами объяснений три являются выражением целерациональных мотивов и только один — «негативное или равнодушное отношение к городу» — можно назвать аффективным, то есть основанным на эмоциональном отношении, не подкрепленном рациональными доводами.

Таким образом, получается, что желание молодых людей остаться в Сургуте в большей степени обусловлено традиционными и аффективными мотивами, а желание уехать — целерациональными. Такой вывод подталкивает нас к гипотезе, что самые целеустремленные, амбициозные, думающие, активные, творчески мыслящие и независимые молодые люди стремятся уехать из Сургута, в то время как остаются склонны более пассивные, конформные, зависимые, традиционно мыслящие и инфантильные.

Итак, полученные данные показывают, что проблема организации досуга и реализации творческого потенциала молодежи в Сургутском районе ХМАО в настоящее время не решена. И хотя совсем неудовлетворенных проведением свободного времени среди опрошенных молодых людей не так много (10 %), вполне удовлетворенные составляют лишь половину.

В целом, можно констатировать, что наиболее часто отмечаемые молодежью способы проведения свободного времени удовлетворяют, прежде всего, потребность в общении, отдыхе и развлечениях. Две трети молодежи отметили отсутствие необходимой досуговой инфраструктуры как главную причину неудовлетворенности.

Заметим, однако, что в большинстве случаев молодежь говорит именно об отсутствии мест для развлечений и отдыха, и только 13 % отмечают недостаток

необходимых условий; поэтому необходимо также работать над внедрением в сознание молодежи идеи, что в свободное время можно не только пассивно отдыхать и развлекаться, но и заниматься чем-то полезным, развиваться, учиться, что-то создавать.

Полученные данные показывают, что на необязательную (в отличие, например, от уроков) деятельность, связанную с созиданием, творчеством, освоением каких-то навыков, получением полезного опыта или новой информации, эстетическим и духовным развитием тратят свое свободное время от 9 до 24 % молодых людей. Полностью довольны возможностями для творчества и самореализации среди молодежи 30 %, не довольны совсем 15 %.

Именно на организацию подобной деятельности (в учреждениях культуры, а также в школах, вузах, колледжах) и на создание ее привлекательности в глазах сургутской молодежи стоит обратить особое внимание, т.к. именно в ее рамках лучше и эффективнее всего формируется, активизируется и накапливается созидательный потенциал и творческий капитал молодежи.

Стоит также обратить внимание на создание мест, где возможно коллективное общение молодежи. Желательно, чтобы эти места были бесплатными (особенно в сельской местности), и чтобы контроль взрослых в них был минимизирован. Необходимо, чтобы взрослые-организаторы присутствовали, направляли и вдохновляли, избегая при этом подчеркнутой авторитарности и субординации, которая отпугивает молодежь. Для этого нужны талантливые и квалифицированные педагоги, умеющие и любящие работать с молодежью. Необходимо также иметь больше информации о том, чем живет, «дышит» сама молодежь, каковы ее реальные потребности, интересы, чего она хочет, ждет, с какими трудностями и проблемами сталкивается.

Молодежь, как социальная группа, обладает особым ресурсом социального, экономического, политического, духовного развития северных регионов России. Усилия государственных и муниципальных органов власти должны быть направлены на актуализацию социального творчества новых поколений, которые, реализуя человеческий капитал в полном объеме, будут строить свою жизнь и вносить реальный вклад в развитие страны.

YOUTH OF THE NORTH. LEISURE AND CREATIVE ACTIVITY AT YOUTH IN SURGUT AREA OF HMAO-JUGRY: THE SOCIOLOGICAL VIEW

Ya.V. Zhandarova

The article considers the estimation of leisure and creative activity at youth of North Siberia basing on mass public poll materials from Surgut area (HMAO-JUGRA). The research data show that the problem of realization of the youth creative potential of Surgut area has not been solved yet. It is possible to state, that most frequent ways of having a free time marked by youth first answer needs about dialogue, rest and entertainment. The problem of the future generations' settling keeps its urgency in the North so far.

© 2009

О.Р. Николаев

ПРАЗДНИЧНЫЙ ДИСКУРС НАРОДНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ

(на материале фронтовых писем Второй мировой войны)

Материалы народной письменности практически не использовались исследователями как историко-этнографический источник, а если и привлекались, то в дополнение к устным материалам и исключительно в аспекте фактографической информации. При этом праздничная топика присутствует практически во всех формах и видах народной письменности: частной переписке, повседневных записных книжках, дневниках, жизнеописаниях, альбомах и даже граффити. И. А. Разумова, выстраивая типологию письменных традиций современной семьи, выделяет особую область «праздничной словесности» (песни-переделки, стихотворные поздравления, «стенгазеты» и т.д.)¹. Целесообразна постановка вопроса о специфике праздничного дискурса народной письменности и наивной литературы: топике, формульности, моделях построения текста.

В данной статье в качестве материала исследования избраны фронтовые письма 1941–1945 гг. Для миллионов людей Вторая мировая война изменила вместе с привычным укладом жизни и специфику повседневной коммуникации. Одной из особенностей военного времени стала удивительная по своим масштабам эпистолярная активность — писали все, даже тот, кто ни разу до этого не держал карандаша или ручки в руках. Письма, фотографии, посылки как единственный вид связи с близкими и родными людьми играли огромную роль в жизни любого фронтовика².

С другой стороны, во время войны в Советском Союзе была введена крайне жесткая почтовая цензура. Содержание писем с фронта тщательно проверялось и контролировалось военными цензорами. Советские письма Второй мировой (например, по сравнению с письмами русских солдат Первой мировой войны) кажутся полностью лишены информации. В них выработался свой эпистолярный этикет, сочетающий старую крестьянскую и новую советскую традиции: многочисленные приветия («горячие», «сердечные», «пламенные», «боевые», «красноармейские»); пожелания и поклоны; клишированные приветствия и прощания; формулы, обобщенно передающие состояние («пока жив-здоров, что будет дальше, неизвестно»).

В эпистолярную топику военного времени входят и «праздники», представленные в широком дискурсивном диапазоне: от кратких поздравлений до подробных описаний и, крайне редко, нарративов. Специфика фронтового эпистолярного дискурса (с его подцензурностью и формульностью) подчиняет себе и праздничную топику. На фоне дневников военного времени, дающих зачастую полноценную этнографическую информацию (с бытовыми и ритуальными подробностями, праздничными коллизиями и «историями», личной рефлексией)³, фронтовые письма (в их массовом изводе) кажутся лишены информации и стереотипными, на первый взгляд, одинаковыми. Как и в целом эписто-

лярное наследие Второй мировой войны, фронтовой праздничный дискурс нуждается в герменевтическом прочтении, призванном не только «открыть» личные смыслы в безликой стереотипии, но и извлечь этнографическую информацию.

Материалом исследования стали 558 фронтовых писем. Вряд ли подобную подборку можно считать в полной мере статистически репрезентативной, но для дискурсивного анализа эпистолярных текстов Второй мировой войны существует серьезные препятствия. Несмотря на высокий ценностный статус фронтовых писем и большое количество публикаций (в каждом регионе России был издан подобный сборник и не один), они продолжают быть «закрытым» предметом исследования. Практически во всех изданиях тексты подвергались жесткому отбору (в советское время — идеологическому, позже — литературному) и обязательному редактированию. В сам процесс расшифровки писем на этапе архивного и музейного хранения вторгается редакция, поэтому тексты, представленные в музейных экспозициях и на выставках, чаще всего уже не являются адекватными.

В целях соблюдения необходимых условий герменевтического анализа я использовал 222 письма, расшифрованных лично [Фронтовые письма 2005; Народный архив] и 336 писем, помещенных на Интернет-сайте «Книга Памяти «Фронтовые письма». Тверская область. Уникальные документы времен Великой отечественной войны 1941-1945 гг.» [Тверские письма]. Материалы тверского корпуса писем вполне вызывают доверие: при подготовке текстов к публикации не использовался отбор, редактирование проведено в щадящем режиме (только на техническом уровне).

Понимая актуальность задачи построения типологических моделей праздничного дискурса военного времени, я на первом этапе исследования ограничился методикой герменевтических комментариев к «праздничным» фрагментам эпистолярных текстов. В данном случае считаю это оправданным — важно было показать разнообразие дискурсивных воплощений праздничной топики с сохранением индивидуальной специфики эпистолярных текстов.

1. 7 ноября

День Великой Октябрьской социалистической революции — главная идеологическая веха социалистического календаря. Естественно, что во время Великой Отечественной войны идеологический потенциал праздника был полностью задействован: праздничные выпуски газет, митинги, политинформации и т.д. 7 ноября 1941 года состоялся знаменитый парад на Красной площади с прозвучавшей на нем речью Сталина. Имея конкретные пропагандистские задачи, парад в самый тяжелый момент войны определял идеологические функции праздника 7 ноября на все последующие военные годы.

Печатные издания отражали официальную ипостась праздника, народная письменность отразила многообразие вариантов его восприятия конкретными людьми. Так, например, в дневнике красноармейца С. Ф. Пулякова есть отклик на речь Сталина во время парада 7 ноября 1941 года; текст речи транслировался по радио для фронтовиков на следующий день: «Сегодня слушал передачу для нас. Передавали текст речи Сталина на параде 7-го ноября. Речи, к чему они.

Нужны срочные действия. Решительные и умелые действия сейчас могут решить судьбу нашего народа. Речь, вяло призывающая к действию, мало дает. Нет, народ наш давно действует и действует так, как следует, но не так действуют руководители. Интересный подведен итог войны. Отмечено, что будто мы в лучшем положении. Наши потери меньше. Я в этом сомневаюсь, но ручаться нельзя. Безусловно, и фашисты потеряли много. Интересно еще то, что причина успехов фашистских указана только та, что нет другого фронта и что у них больше вооружений. Не хватило смелости сознаться, что у нас внутри есть более веские причины. Не сказал, что фашистский шпионаж сильнее нашего. Вообще, я со своей стороны могу сказать и сказал бы Сталину его словами, он когда-то говорил: «Нет плохих предприятий и организаций — есть плохие руководители». Точно так же нет плохих государств и народов, есть плохие руководители. Наш народ — это гордость против всех народов» (С. Ф. Пуляков: запись в дневнике от 8 ноября 1941)^{4, 5}.

В эпистолярных текстах, по причинам цензуры, найти подобный отклик на праздничную идеологическую пропаганду невозможно. Во фронтовых письмах, тем не менее, складывается свой особый образ главного советского праздника и особый праздничный дискурс. Наиболее идеологизированный его извод можно найти в официальных письмах, написанных командованием воинских частей семьям самых доблестных и идеологически подкованных (обязательно!) бойцов: «Привет с фронта Добрый день Мария Ивановна и Ваши дети Поздравляем Вас с 26 ой годовщиной Октябрьской революции и желаем Вам самых наилучших успехов в работе Мария Ивановна сообщаем Вам что в нашем подразделении служит Ваш муж Николай Михайлович он у нас снайпер, это такая боевая специальность котор <нрзб.> чем конечно и владеет Ваш муж. На его боевом счету 74 уничтоженных гада, которые не топчут своим грязным сапогом нашей земли. У Вашего мужа расчет точный — <вот так и не стало> одного гада. На груди его украшает медаль «За Отвагу» и пода<ли> к награде орденом Красной Звезды. Ваш муж не только боевой товарищ но и не плохой агитатор подразделения где пользуется большим авторитетом подразделений. **Поздравляя с праздником** мы <командиры> и бойцы **заверяем**⁶ что впр<едь> врага бить будем еще сильнее. Чтoб помнили они Россия не была подпята у немца и не будет.

С боевым приветом к Вам

6.11.43 г. Лейтен. *Подпись:* Макар<ов>» (письмо М. И. Коголкиной: от 6 ноября 1943)⁷.

Пропагандистская конструкция подобных поздравлений видна отчетливо: поздравление с праздником и пожелания — перечисление боевых заслуг мужа — отмеченность этих заслуг государственными наградами — политическая подкованность бойца («не плохой агитатор подразделения») — заверение-«клятва»: «врага бить будем еще сильнее».

Эпистолярное пространство неофициальных, частных писем оказывается полем пересечений различных дискурсивных практик и стоящих за ними культурных традиций.

1.1. «Здравствуй, мама. С приветом вам ваш сын Ваня. Мама, **разрешите поздравить вас с праздником** 7-ого Ноября, с 26-ой годовщиной Октябрьской социалистической революции. Пару слов о себе. Я пока живу, все по-старому...

Здоровье прекрасное. Ну, вот у меня пока все, что и хотел сообщить (Иван: без даты)⁸.

* Типичное письмо-весточка (приведено целиком), полностью состоящее из эпистолярных формул с добавлением поздравления с праздником. Можно сказать, что в данном случае 7 ноября — повод послать матери «весточку». Оборот «разрешите поздравить» автор позаимствовал из официального советского праздничного дискурса, так же, как и полное наименование праздника.

1.2. «Лена! Сегодня получил долгожданное письмо писанное тобой в день 27й годовщины Октября <...>. Радуюсь, что **хорошо провели праздник**. У нас **он был несколько необычным**, но ничего, тоже выпили по 100 гр. да попробовали фрицевской козлятины» (С. С. Матвейчик: от 29 ноября 1944)⁹.

* Праздник — это повод и послать письма на фронт («письмо писанное тобой в день 27й годовщины Октября»). К сожалению, тыловых писем военного времени сохранилось крайне немного: они «погибали» вместе с бойцами; после войны хранились не столь бережно, как фронтовые. Вполне возможно, что в письмах из тыла гораздо больше встречалось описаний праздников. «*Хорошо провели праздник*»¹⁰ — формула традиционного праздничного дискурса, хорошо известная по устным практикам. Она может быть развернута и в подробное описание, и существовать в редуцированном виде. Что было в письме жены С.С. Матвейчика неизвестно: оценил ли он формулой подробный рассказ или откликнулся формулой на формулу? Типично для фронтовых писем противопоставление «*праздник в тылу — праздник на фронте*», здесь оно передано эпитетом «необычный». Краткое описание фронтового праздника и возникает в модальности доказательства, что это тоже был праздник; «но ничего, тоже...». Как положено для праздника, «выпили и закусили», отличие в том, что выпивка предстает в формульном обличье «фронтовых ста грамм», а закуска — трофейная.

1.3. «Праздник 7.11.44 **провел неважно. Веселились кто как мог**. Но понятно, какое веселье в лесу, в землянках, да к тому же в дождливую погоду. Только на другой день посмотрели кино» (М. С. Ситников: от 15 ноября 1944)¹¹.

* Антоним формулы «*хорошо провели праздник*» М. С. Ситников создает, используя характерное словечко из интеллигентского просторечия: «неважно». Крестьянин в этом случае скорее бы ограничился оборотом: «не очень хорошо». Мотив «*веселья*» входит в семантическое поле «праздника». Согласно традиционному праздничному императиву, «веселье» должно быть общим, коллективным. На фронте (вопреки ритуальному правилу) — «веселились кто как мог». Нарушены и обязательные условия праздничной среды: не в социальном пространстве — а «в лесу», не в домах или на улицах, а «в землянках». «Дождливая погода» завершает этот ряд атрибутов «инаковости», «непраздничности». Организационные («культпросветовские») возможности, несмотря на высокий официальный статус праздника, тоже используются «только на другой день» — «посмотрели кино».

2. 1 мая

1 мая — день Международной солидарности трудящихся — вторая опорная точка социалистического календаря. Меньшая идеологизированность 1-го Мая

по сравнению с 7-м Ноября, приуроченность праздника к весеннему времени делали его более освоенным в массовой традиции. Очевидно, в связи с этим и во фронтовых письмах 1-е мая описывается охотнее и подробнее.

2.1. «Здравствуйте, папа, мама, Надя. Шлю вам привет и желаю вам доброго здоровья. Поздравляю вас с праздником 1-ого Мая. <...> Как провели 1-е Мая?» (А. И. Пирожков: от 29 апреля 1943)¹².

* В зачине письма совмещаются приветствие и поздравление с праздником. Характерно, что пожелания остаются в составе конструкции «*шлю привет и желаю...*», а не включаются в поздравительную модель «*поздравляю с... Желаю*» (см. выше письмо М. И. Коголкиной). Очевидно, это обусловлено недостаточной степенью освоенности официального поздравительного этикета собственно советских праздников. В более поздней традиции поздравительных открыток (1950–1970-е годы) полностью господствует модель «*поздравляю с... Желаю*». Эпистолярная коммуникация по поводу праздника предполагает обратную связь; интересно, что А.И. Пирожков спрашивает семью «Как провели 1-е Мая?» заранее, 29 апреля.

2.2. «Настя, я послал вам с детками на мелкие Ваши расходы немножко денег на **проведение великого праздника 1-е Мая** в семье 500 рублей» (С.М. Столяров: от 22 апреля 1944)¹³.

* Фронтовые письма изобилуют сообщениями о посылке домой денег, иногда приуроченной к празднику. Письмо Столярова обращает на себя внимание косноязычным стяжением в одном предложении разных мотивировок: «на мелкие Ваши расходы», «на проведение великого праздника 1-е Мая». Эффект усиливается за счет соседства на минимальном текстовом отрезке разных (причем, противоречивых) качественных характеристик: «мелкие», «немножко», «великого». Подобные дискурсивные детали характерны для «наивного письма», располагающегося в маргинальной зоне между разными культурными традициями.

2.3. «...во-первых, хочу сообщить о том, что пока я жив и здоров, живу хорошо. Во-вторых, я ваше письмо получил 30 апреля, в канун Всемирного праздника 1-ое Мая. Описываю, как я проводил день 1-ое Мая. **Праздник был хороший**, получили по 100 гр. Закуска была свинина и консервы рыбные, чай с печеньем, обед также хороший и водочки грамм 150 было, ужин тоже хороший, водочки 200 гр. Вот так **проходило 1-ое Мая**. 2-ой день пища была очень хорошая, также была и водка. Смотрели концерт. **Проходил очень весело и хорошо** с одной стороны, то второй праздник 1-е Мая в суровые дни Отечественной войны. **Но будет тот праздник, когда совместно с вами будем праздновать. Тогда будет гораздо веселее.** Пока писать больше нечего. Опишите, как вы провели день 1-е Мая» (С. М. Столяров: от 4 мая 1943)¹⁴.

* Несмотря на «декларативный» зачин («Описываю, как я проводил день 1-ое Мая»), Столяров явно не владеет моделью описания праздника, собственно говоря, вряд ли она и существовала в массовой письменной практике (в отличие от устной). Об этом свидетельствует сгущение «праздничных» предикатов на небольшом пространстве текста: «я *проводил* день 1-ое Мая», «праздник *был* хороший», «вот так *проходило* 1-ое Мая». «*проходил* очень весело и хорошо». Традиционную формулу «*праздник провели хорошо*» Столяров заменяет на

«праздник был хороший». Это можно объяснить желанием избежать тавтологии (только что было слово «проводил»), хотя вряд ли автор стилистически шлифовал текст. В любом случае при общей близости смысла, коннотации формул не совпадают. Формула «праздник провели хорошо» связана с традиционной системой представлений. Праздник существует сам по себе, для всех, возникает каждый год — он объективен, вернее, онтологичен. А вот качество его проведения зависит от нас, от субъекта. Высказывание «праздник был хороший» нетрадиционно, крестьяне так бы не сказали, поскольку праздник не может быть плохим. Может «подкачать» только его ритуальное воплощение. В ситуации оценки организованного праздника (а это уже черта городской культуры) — выражение «праздник был хороший» вполне уместно. Если, например, речь идет о новогодней елке для детей, устроенной в заводском клубе. Так что, может быть, Столяров и прав стилистически, поскольку дальше речь идет об организации праздничных обеда и ужина.

Еда и выпивка — обязательные атрибуты праздника в письмах с фронта. Непременно и еще подробнее они описываются в дневниках военного времени. Во-первых, необходимость описать праздничную еду (или ее отсутствие, или замену) возникает на фоне нехватки продовольствия во время войны (и даже голода). Во-вторых, традиционно трапеза входит в обязательный «праздничный минимум». Не случайно и рассказы о праздниках в мирное (и самое благополучное) время, тем не менее, обязательно касаются того, «что ели и что пили». В-третьих, фронтовые письма в большинстве своем адресованы самым близким людям: родителям, жене, детям. Подробное перечисление праздничных угощений — действенная форма успокоить родных, своего рода «гастрономический» вариант эпистолярных фронтовых формул «пока жив-здоров», «живу хорошо». Кстати, во фронтовых письмах часто и подробно описывается не только праздничная, но и повседневная еда: состав пайка, суточный рацион и т.д.

На фоне подробного описания «хорошей пищи» возникает и упоминание советской организованной ипостаси праздника: «смотрели концерт». Фраза «проходил очень весело и хорошо» семантически избыточна. С традиционной точки зрения, «хорошо» в отношении к празднику — это в том числе и «весело». В крестьянском речевом обиходе конструкция скорее будет выглядеть так: «проходил очень хорошо, весело». В этом случае (в постпозиции) «весело» разворачивает смысл слова «хорошо».

С.М. Столяров выстраивает дискурсивную коллизию «веселья». Праздник «проходил очень весело и хорошо» только «с одной стороны», так как, с другой стороны, он становится вехой «хронологии войны», инструментом подсчета военного времени: «то второй праздник 1-е Мая в суровые дни Отечественной войны». В контексте высказывания возникает очень важный для народной письменности военного времени концепт: «праздник в непраздничные времена», — в свою очередь, порождающий концепт «праздника в будущем» — истинного, настоящего праздника после победы. Главное свойство его — «совместно с вами будем праздновать» — обеспечит и его соответствие «праздничному императиву» веселья: «Тогда будет гораздо веселее».

Интересно, что сразу после образа спрогнозированного в будущем «настоящего праздника» в тексте письма возникает традиционная эпистолярная фор-

мула завершения: «Пока писать больше нечего». В настоящем нечего описывать, если все истинное (в том числе, праздник) возможно только в будущем. Но и автор, и его адресаты находятся в ситуации, когда возможен только суррогат праздника, поэтому Столяров и просит семью описать тыловой вариант «праздника в непраздничные времена»: «Опишите, как вы провели день 1-е Мая». И, очевидно, он ждет столь же подробного рассказа о празднике, как его собственный.

2.4. «Здравствуй, дорогая мама!!!»

Итак, сегодня 1-е мая. Второй май в военной обстановке без тебя. 1-е, 1942 года, пришлось встречать в Сарапуле, а сегодня на фронте.

Конечно, здесь не пришлось слушать концерт из Москвы, но отпраздновали хорошо. Выпили немного (много в Армии не пьют), смотрели «Три мушкетера», хлопали нашим ротным артистам. В общем как дома, только на войне. Было собрание, где отметили и меня как храброго за действия под Горшечной (ж.д. станция сев. Ст. Оскола). Общий балл по всем предметам у меня «хорошо». А как ты там живешь? Как провела праздник? Как здоровье вообще? Танцевала ли? Я немного вспомнил и почти весь вечер танцевал» (Ю.В. Ерошевский: от 1 мая 1943)¹⁵.

* Ерошевский пишет письмо не к празднику (модель поздравления) и не после праздника (модель ретроспективного описания), а в сам день 1 мая («Итак, сегодня 1-е мая»), включая написание письма (эпистолярную связь с домом) в праздничную атрибутику. Автор также ведет «хронологию войны» по праздникам: («второй май в военной обстановке без тебя»), при этом возникает целая градация сравнений: праздник дома — праздник в армии («в Сарапуле»), но, очевидно, не на фронте — праздник на фронте. Формула «отпраздновали хорошо» — вариант формулы «праздник провели хорошо». Появляется оппозиция «праздник дома — праздник на фронте» в характерной форме — все вроде бы похоже, кроме того, что — война: «В общем как дома, только на войне».

Можно выделить в праздничном дискурсе военного времени две полярные тактики. Первая — подчеркивать «инаковость», «непраздничность» фронтового праздника (см. выше 1.3). Вторая — наоборот, его «одомашнивать», выделять не отличия, а похожесть, акцентировать внимание на «мирной» его ипостаси. Ерошевский явно следует второй тактике. Именно поэтому он пишет письмо матери в сам день праздника и, судя по описанию, не только усматривает «домашние» черты, но и пытается создавать их: «Танцевала ли? Я немного вспомнил и почти весь вечер танцевал». Характерный топос праздника на фронте и форма его психологического переживания — *воспоминание о празднике дома*. В случае Ерошевского воспоминание превращается в воспроизведение (точнее сказать, в некий индивидуальный ритуал): он на фронте следует, очевидно, семейной традиции («почти весь вечер танцевал»). В этом контексте красноречиво звучит вопрос, обращенный к матери: «Танцевала ли?». Если и мать не нарушила праздничный обычай, то семейный праздник как бы гипотетически восстанавливается, невзирая на расстояние. Можно, вероятно, говорить об особой функции письма в этом контексте — письмо «магически» восстанавливает пространство праздника.

2.5. «Работать приходится помногу. 1-го Мая нынче прошел исключительно в

работе, вечером освободился и решил пройтись по большой дороге, погода была замечательная. Народу на дороге гуляло хотя и не столько, сколько в прошлые годы, но все же заметно было, что **праздник**. Молодежь, пожилые и дети были **по-праздничному одеты**. Все это мне напомнило сразу прошлые годы, когда мы все вместе, также **одетые по-праздничному**, приходили с демонстрации и **весело проводили время**. Да и не только эта мысль пришла мне в голову, а еще много, много других прошлых счастливых дней, недель, месяцев и лет. И так я шагал одинокий, уходя в своих раздумьях в далекое прошлое, пытаюсь восстановить в своей памяти все до мельчайшей подробности, и настолько увлекся, что перестал замечать все окружающее» (Н. Агафонов: от 5 мая 1942)¹⁶.

* Письмо Агафопова — яркий пример коллизии восстановления праздника через некую сугубо индивидуальную ритуальную практику. Сам фронтовой праздник не просто другой, он изначально отсутствует: «1-го Мая нынче *прошел исключительно в работе*». Для Агафопова единственная возможность праздничного времяпрепровождения — прогулка: «пройтись по большой дороге». И во время прогулки он обнаруживает знаки праздника: гуляющих людей, «*одетых по-праздничному*». Праздничная одежда крайне редко появляется во фронтовых письмах, зачастую сам вид граждански одетых людей становится для фронтовика почти праздничным событием. Ср. например, описание прибытия в город Мурманск в одном из фронтовых писем: «Я сейчас, как ребенок. Всему рад: услышал гудок паравоза — рад, увидел поезд — рад, увидел город, дома — рад, **увидел ребенка, женщину, мужчину в гражданском платье — рад**. Всему, всему рад. Ведь всё это я не видал 19 месяцев. Жил в земле и еще вчера над головой моей свистели снаряды врага» (В.А. Трифонов: от 13 августа 1944)¹⁷.

Увиденные Н. Агафоновым знаки праздника порождают *воспоминание о празднике* в прошлые годы с характерными деталями: «мы все вместе», «*одетые по-праздничному*», «*весело проводили время*». Воспоминание о празднике порождает поток воспоминаний: «еще много, много других прошлых счастливых дней, недель, месяцев и лет». Мирное прошлое приобретает черты счастливого времени, своего рода «сплошного праздника» или точнее — «*праздничных времен*». Сам процесс воспоминаний — погружения в прошлое — становится личным ритуалом, уводящим от непраздничного настоящего: «настолько увлекся, что перестал замечать все окружающее».

3. Новый Год

Праздник Нового года в предвоенное время еще не имел таких масштабов всенародной любви, как в 1950–1970-е годы (да и сейчас!). Но статус самого неофициального из всех официально признанных праздников сложился уже тогда. Во время Великой отечественной войны семантический потенциал Нового года, связанный с временным переломом, «рубежом», ожиданием перемен, широко использовался в патриотической пропаганде. Так, например, одним из распространенных жанров фронтовой самодеятельной поэзии стали «новогодние» стихи. В них сложилась характерная топика: образ деда Мороза, зачастую произносящего угрозы врагу; мотив суровой русской зимы; поэтическая сводка успехов советских войск; ожидаемая в новом году окончательная победа и т.д. «Социальный заказ» на новогодние стихи выполняли и профессиональные,

известные поэты (И. Уткин, М. Исаковский и др.)¹⁸. Не берусь судить о степени влияния «новогодней» пропаганды на массовое сознание, но фронтовая эпистолярная традиция обнаруживает гораздо большее количество пересечений с официальным дискурсом, чем в случаях 7-го Ноября и 1-го Мая. Очевидно, это можно объяснить и меньшей идеологизированностью праздника, и использованием как в официальных, так и в неофициальных текстах дискурсивной модели «*новогодних перемен*».

3.1. «Дорогая и милая Катя **поздравляю** с Новым годом и **желаю** от души всем Вам здоровья и успеха в работе» (М. И. Тихонов: от 19 декабря 1942)¹⁹.

«Да милая Катя **поздравляю** с Новым годом желаю здоровья и успеха в работе и Риту с Адочкой тоже **поздравляю** и мое новое же **пожелание** быть здоровыми и хорошенько учиться и слушаться маму» (М. И. Тихонов: от 25 декабря 1942)²⁰.

* Поздравления Тихонова клишированы, не имеют никаких фронтовых примет; они вполне возможны и в довоенное, и в послевоенное время. Можно заметить, что для новогодних фронтовых писем в большей степени (чем для писем, посвященных «советским» праздникам) характерна модель «*Поздравляю... и желаю*».

3.2. «Новогодний привет с фронта».

Добрый день, дорогая мама! **Поздравляю** всех вас с **наступающим** Новым годом! **Желаю** от всей души больших успехов в жизни и на трудовом фронте и их исполнения. **Желаю весело** и должно **встретить** этот победный год, который обещает радостную встречу **за одним столом вместе всех нас**.

С Новым годом (ваш сын Ваня)» (Иван: без даты)²¹.

* Текст письма — полностью поздравительный: даже зачин и концовка подчиняются поздравительному этикету: «Новогодний привет с фронта», «С Новым годом (ваш сын Ваня)». В новогодних письмах отчетливо видно соблюдение традиционного императива: не поздравлять с праздником, пока он не наступил («с *наступающим* Новым годом!»). Для поздравлений с 7-м Ноября и 1-м Мая это не характерно. Согласно новогодней семантике «рубежности» и ожидаемых изменений в состав пожеланий включается (косвенно) пожелание победы, которая и даст возможность для «настоящего» праздника: «за одним столом *вместе всех нас*».

3.3. «Может, **после Нового года война закончится**» (Е.Д. Хозумов: от 19 ноября, без года)²².

* Среди 48 писем Е. Д. Хозумова, написанных на мансийском языке, это единственное упоминание праздника: вне поздравительного контекста, но с мотивом ожидаемой победы. Факт красноречив: традиционное сознание манси легко усвоило ритуально-магическую семантику новогодней «вехи».

3.4. «Дорогая Верусь!

Поздравляю тебя, моя милая подруга жизни, с **новым 1942 г. — годом <нрзб.> наших побед**. **Желаю** тебе и нашему будущему третьему счастью, **встречи со мной** и всем вместе — **разгрома гитлеризма**» (Д.П. Дмитриев: от 31 декабря 1941)²³.

* Новый год именуется «годом <нрзб.> наших побед». Мирный праздник открывает (и «магически» обеспечивает) череду военных праздников. К стереотипному пожеланию («счастья») присоединяются типичные новогодние поже-

лания военного времени: «встречи со мной и всем вместе — разгрома гитлеризма».

3.5. «Шлю я вам всем горячий красноармейский привет и **поздравляю** с новым наступившим годом, который я **впервые встречаю в такой обстановке**» (И.Н. Балашов: от 5 января 1942)²⁴.

* Конструкция «*шлю привет... и поздравляю*» — вариант модели «*шлю привет и желаю*». И.Н. Балашов также прибегает к приему подсчета праздников. Но если в вышеприведенных письмах авторы использовали день праздника для подсчета военных лет (С.М. Столяров, Ю.В. Ерошевский), Балашов открывает реестр «*праздников непраздничного времени*» (это 1942 год!). Кстати, коллекционирование праздников (память об их проведении и рассказы об этом) — особый (и широко распространенный!) тип культурной деятельности.

3.6. «Людочке к **Новому году вышлю бандероль с печеньем**, только вот нет времени сделать, а пачкой пошлешь, так кто-нибудь поживится, как на папин табак. Вероятно, это письмо и придет только к новому году, так **разрешите поздравить с наступающим 1943 годом**. Да, Валентина, я помню, **как мы проводили прошлый, т.е. 1942 год, его наступление**» (М.П. Никифорова: от 8 декабря 1942)²⁵.

* Во фронтовых письмах довольно часто упоминаются посылки, при этом с характерным мотивом: «*дойдут или нет*» («кто-нибудь поживится»). Табак — обычный тип подарка для мужчин на фронте. «Сладости» для детей посылали, наверное, крайне редко (и адресат должен находиться где-то недалеко, и продукты слать опаснее). В письме Никифоровой реестр «*праздников непраздничного времени*» возникает в модальности воспоминания с характерным намерением — отсылкой: «я помню, как мы проводили...».

3.7. «Это письмо вы, наверное, получите после Нового года, но независимо от этого **примите мои поздравления с Новым годом, с новым счастьем**. Надеюсь, что 1943 год мы, безусловно, **будем встречать вместе**. Интересно, будет ли у вас елка? Как хотелось бы вместе побыть! Интересно, чем в Алма-Ате заменяют елку? Ну, будьте здоровы, мои дорогие! **Празднуйте Новый год хорошенько**, вспоминайте своего папульку. Пишите ему» (Ш.З. Голубкин: от 25 декабря 1941)²⁶.

* В роли косвенного пожелания выступает надежда на то, что следующий год «будем встречать вместе». Ш.З. Голубкин прибегает к приему устного праздничного дискурса мирного времени: традиционным мотивом предновогодней обрядности являются вопросы о том, как кто будет праздновать Новый Год: «Интересно, будет ли у вас елка?». Вопрос порождает коллизию, обусловленную нахождением семьи в эвакуации на юге, которому, по умолчанию, не должны быть свойственны северные елки. Красноречиво звучит и наказ Голубкина семье: «Празднуйте Новый год хорошенько», — связанный со всеобщим императивом празднования Нового Года²⁷. Подобные наказания — предпраздничная параллель постпраздничной формулы «*праздник провели хорошо*».

4. День Конституции

В анализируемом корпусе фронтовых писем из других общих советских праздников один раз встретился День Конституции, не породивший каких-либо массовых праздничных практик и поддерживаемый в основном официально.

4.1. «Праздник 5.12.43 — День Конституции **провел неплохо**. Выдавали по 100 г и получил **подарок из тыла**. Кроме всего прочего в подарке оказалась банная мочалка — вещь нужная сейчас. Был вечер самадеятельности» (М.С. Ситников: от 15 декабря 1943)²⁸.

* Письмо М.С. Ситникова вполне свидетельствует об официальном (организованном) характере праздника: вечер самодеятельности, фронтовые «100 грамм» (в данном случае — в праздничной роли), «подарок из тыла». В составе последнего — «банная мочалка», на фоне традиционных: табака, вареников, кисетов, — выглядящая неожиданно и для самого Ситникова. «Праздник в непраздничные времена» порождает и необычные, не характерные для мирного времени подарки. Интересно, что Ситников снова следует определенной дискурсивной тактике, создавая уклончиво-позитивный вариант формулы «праздник *провел хорошо*»: «День Конституции *провел неплохо*». Ср. выше письмо Ситникова (1.3): «Праздник 7.11.44 *провел неважно*». Антонимическая пара «неплохо — неважно» — «интеллигентский» вариант оппозиции «хорошо — плохо».

5. Традиционные праздники. Пасха

Упоминания традиционных праздников практически не встречаются во фронтовых письмах, что отнюдь не свидетельствуют об атеизме или безрелигиозности советских солдат. Материалы дневников (в том числе и фронтовых) говорят об актуальности традиционного народного календаря для проживания (и осмысления!) военного времени. Очевидно, на характер писем влияла жесткая цензура, которая, прежде всего, работала на внутреннем уровне: напишешь про религиозный праздник — письмо может не дойти до дома. В анализируемых текстах встретилось только упоминание Пасхи — три раза на материале 558 писем.

5.1. «Сегодня суббота **завтра пасха**. Представляю себе как сейчас суетятся в деревне. **Готовятся к празднику**. И я хотя еще и рано, но хочу **поздравить** вас всех с праздником» (А.И. Пичугин: от 15 апреля 1944)²⁹.

* Интересно, что Пасха возникает не в модальности поздравления, а как воспоминание о *кануне* праздника. Подобный ход припоминания кажется традиционным. Советские праздники в меньшей степени в массовом сознании связаны с топомосом *предпраздничной суеты* и подготовки к празднику, может быть, за исключением Нового года. Конечно, для организаторов праздника 7-го ноября или участников самодеятельности актуальна его подготовка, но возникающая в этом случае культурная топика не имеет массового характера.

5.2. «**Мы в Пасху кушали и вспоминали** гражданскую жизнь и **вспоминали** про Вас, и особенно про детей, хотя, наверное, утречком **по морозу собирали яички**. Настя, я послал вам с детками на мелкие Ваши расходы немножко денег на проведение великого праздника 1-е Мая в семье 500 рублей» (С.М. Столяров: от 22 апреля 1944)³⁰.

* Праздничная еда на Пасху на фронте могла быть организована только самостоятельно, неофициально, втайне от командиров и политруков. Фраза «мы в Пасху кушали», с одной стороны, может указывать на подобную «тайную» трапезу; с другой стороны, возможно, косвенно подчеркивает противопоставление обычной фронтовой еды и пасхальных яств. Не случайно в этой связи

возникает и слово «*кушали*» (в отличие от «ели» или «обедали»), в речевом обиходе имеющее особый оттенок: оно указывает или на праздничную ситуацию (для крестьянской среды) или отсылает к «культурному» (городскому) речевому этикету.

По дневникам можно восстановить (хоть отчасти!) празднование Пасхи во время войны. Так, в дневнике учителя А.И. Винокурова есть запись о «самовольном» праздновании Пасхи в кругу работников школы; подробно описан блокадный «пасхальный стол», причем в характерном противопоставлении традиционному: «По случаю праздника Пасхи **сговорились не работать. Праздник прошел** в условиях, даже не напоминающих обычные. **Ничего пасхального**, конечно, **не было**. Черный хлеб и овсяная каша заменяли куличи, пасхи, окорока и др. **пасхальные яства**. Не было даже традиционных крашеных яиц. Пришлось позволить себе роскошь — заменить их яичным порошком, бережно сохраняемым на случай болезни» (А.И. Винокуров: запись в дневнике от 5 апреля 1942 года)³¹.

В письме Столярова еда в день Пасхи вызывает по контрасту цепочку воспоминаний: о гражданской жизни — о семье («про Вас») — о детях. Знаменательно, что образ праздника Пасхи связан, прежде всего, с детьми, что объяснимо не только обращенностью письма к жене и детям, но и особым «сдвигом» в советское время традиционных праздников к детскому полюсу. Детский характер отчасти замаскировывал религиозную суть праздников. С другой стороны, знакомство детей с праздником, хотя бы на игровом уровне, обеспечивало трансляцию традиции: «утречком по морозу собирали яички».

Соседство Пасхи и 1-го Мая — тоже характерный знак эпохи. Хорошо известно, что в 1920–1930-е годы советская идеологическая пропаганда делала активные попытки заменить праздник Пасхи Первомаем.

5.3. «Прежде всего, спешу отблагодарить вас за письмо, полученное мною 13 мая с.г., и за **поздравление с праздником Пасхи**. Дорогие родители, а мне разрешите **поздравить Вас с Великим торжеством** < нрзб. > **победой над фашистской Германией**. И теперь в скором будущем мы встретимся в семейном кругу < нрзб. > за столом и выпьем за нашу победу и нашу встречу» (И.Н. Ястребцов: от 13 мая 1945)³².

* Любопытна конструкция: автор письма благодарит за поздравление с Пасхой, а в ответ — поздравляет с Победой. Прямого противопоставления нет, но, тем не менее, ритуальная модель взаимного поздравления нарушена, возможно, из идеологических побуждений или из соображений цензуры. В любом случае возникает контраст: семья из деревенского тыла поздравляет с Пасхой, фронтовик — с Победой. Тем более, что Ястребцов не шлет ответное поздравление с Пасхой. Кстати, автор письма, вполне возможно, сознательно использует прописную букву в слове «великий»: «поздравить Вас с *Великим* торжеством». Именно Пасха традиционно именуется *Великим Праздником*. В 1940-е годы, очевидно, эта номинация еще была широко известна.

6. Безымянные праздники

Иногда упоминания праздников во фронтовых письмах возникают без конкретного наименования. Конечно, почти всегда по датировке письма (если она

есть), «привязка» может быть установлена. Но, с другой стороны, эта безымянность кажется характерной: значим (особенно на фронте!) праздник как таковой, сам по себе, вне его идеологических смыслов.

6.1. «Сегодня получил ваше письмо (письмо с 1 по 3), за которое сердечно благодарю, большое спасибо. Спасибо за поздравления. **Праздник встретил хорошо, весело**, выпил 100 гр., было 3 концерта. Вообще **по-фронтовому провел хорошо**» (А.И. Пирожков: от 19 февраля 1943)³³.

* Формула «*праздник провел хорошо*» предстает во вполне традиционном варианте: «праздник *встретил* хорошо». Так же соответствует традиции и пояснение: «хорошо» — значит, в том числе, и «весело». Пирожкова, кажется, не устраивает прямая однозначность формулы, поэтому он вводит поправку: «Вообще *по-фронтовому провел хорошо*». Это индивидуальная попытка формульного определения тех смыслов, которые заложены практически во всех фронтовых описаниях праздников. Атрибутика «*праздника на фронте*» обычна: «сто грамм», «три концерта» (три!).

6.2. «И вот сегодня я устал тогда-то и мне вручили ваших два письма, и я их прочел с полным удовольствием, хотя голова у меня ненормальная. Как сами знаете, **после праздника**, но **праздник провел хорошо**, можно сказать, **на отлично**. Водочки тоже было сколько угодно, короче говоря, **все у меня в своих зубах**, а из этого вы сами можете делать вывод, как я живу» (И.П. Иванов: без даты)³⁴.

* Автор письма добавляет к традиционной формуле «*праздник провел хорошо*» бравый (не без армейской лихости) звучащий довесок — клише «*на отлично*», заимствованное, очевидно, из практики воинского обучения. Собственно, и сама характеристика праздника дается через игровую позу, в регистре шуточного молодечества: «голова у меня ненормальная», «водочки тоже было сколько угодно», «все у меня в своих зубах». Вообще, похмельная бравада не характерна для фронтовых писем. Ср. в письме Ю.В. Ерошевского: «Выпили немного (*много в Армии не пьют*)» (2.4). Да и обращенность писем к семьям (родителям, жене, детям) диктовала определенную аккуратность похмельных описаний. Но с другой стороны, сама возможность похвалиться тем, «*как погуляли*» и даже «ненормальной» головой, откровенно отсылает к праздничному дискурсу мирного времени: «Как сами знаете, *после праздника*».

6.3. «Привет с фронта! Поздравляю тебя, Шура, с **праздником**, который мы **встречаем** уже четвертый год **врозь**. Ты наверное опять не много выпьешь **повеселишься**, а я как придется и где придется не знаю. Но выпить, то пожалуй тоже сумею хотя немножко В общем **как никак а попразднуем**. Живу пока что по старому сегодня в землянке сижу, а завтра где и как не знаю» (А.И. Пичугин: от 1 октября 1943) [Народный архив войны].

* В письме возникает любопытный вариант дискурсивной коллизии «*праздника в непраздничные времена*». «Встреча праздника *врозь*» порождает различия. Дома — обычный сценарий: «наверное опять». Характерно, что «*веселье*» сопровождает домашний праздник: «повеселишься». Фронтовое празднование наделено свойствами неопределенности «а я *как придется* и *где придется* не знаю». Выпивка оказывается тем «праздничным минимумом», который возможен и на фронте. В результате Пичугин создает индивидуальную формулу «*праздника на фронте*»: «*как никак а попразднуем*». Интересно, что топика неоп-

ределенности подчиняет себе эпистолярный текст, вторгаясь в стереотипную формульную тему фронтовой жизни: «сегодня в землянке сижу, а завтра *где и как не знаю*». В свою очередь, общая неопределенность жизни фронтовика становится подоплекой неопределенности праздника.

6.4. «Ну еще немного вот отдохнем и снова дадим немцу перцу с русской земли и тогда ждите меня домой, а теперь одно прошу еще пиши чаще чаще ведь знаешь и песенка поется: «Как получишь писмецо от милой вспомнишь дальние края, и закуришь и с колечком дыма улетает грусть моя». Вот вероятно и табачек то возможно и твой **покуривал в праздник** то, — тоже преобладающее спасибо дорогая жена, тебе» (М.И. Тихонов: от 27 ноября 1942)³⁶.

* В письме Тихонова представлена довольно сложная дискурсивная коллизия, основа которой — индивидуальный *ритуал избавления от грусти*, вполне возможно, приобретший внятную форму лишь в эпистолярном пространстве. Судя, по материалам народной письменности, подобных ритуальных практик существовало на фронте немало. Кстати, типологически они близки практикам «избывания тоски», существовавшим в традиционной культуре. Просьба к жене писать «чаще чаще» подтверждается цитатой из популярной довоенной песни: «Махорочка» (1940) на стихи Михаила Рудермана, автора слов знаменитой «Песни о тачанке». Для Тихонова песенная модель — образец для высказывания о своей жизни. Получение письма вызывает воспоминание; курение очищает воспоминание от грусти. Песня «Махорочка», написанная до войны, но связанная по смыслу с военной службой, очевидно, сыграла свою роль в возникновении фронтового культа «табачка» и курения³⁷. Коллизия завершается «праздничной» нотой: «и табачек то возможно и твой покуривал в праздник». Табак входил в обычный репертуар подарков из тыла, отправляемых на фронт безадресно. *Воображаемые предположения*: а вдруг этот подарок пришел от жены (как у Тихонова), — очевидно, тоже характерная для фронтовой жизни практика. Письмо Тихонова открывает еще одну грань «праздника на фронте» — обычное повседневное курение — становится праздничным атрибутом.

Вместо выводов

На основании предложенных мною герменевтических экспресс-комментариев к некоторым эпистолярным текстам военного времени преждевременно говорить о серьезных научных выводах. Ограничусь лаконичным «очерком» проблем дальнейшего исследования.

Во-первых, можно говорить о существовании некоего поля напряжения (подчас — конфликтного) между праздничной реальностью советского времени и его дискурсивными отражениями. Массовый праздничный дискурс выполняет функцию трансляции народной традиции, вернее, оказывается инструментом ее сохранения. Советские идеологизированные праздники во многом ему подчиняются, так как описываются при помощи традиционных формул и в поле традиционной топики: «праздник провели хорошо», концепт «веселья», императив обязательной встречи праздника, «праздничный минимум» (выпивка и закуска) и т.д. Собственно говоря, и в самой культурной реальности происходил симбиоз праздничных традиций, до сих пор должным образом не изученный.

Во-вторых, экстремальные условия жизни в период войны (особенно, на

фронте) порождают новые модели праздничного дискурса, отраженные в новых концептах: «праздник в непраздничное времена», «праздник на фронте», «праздник в будущем» и др.

В-третьих, материал фронтовых писем показывает широкое распространение индивидуальных дискурсивных (иногда — стоящих за ними ритуальных) практик, призванных в «непраздничные времена» выполнить праздничные функции. Диапазон этого индивидуального «творчества» широк, но в большинстве случаев эпистолярные тексты, в которых оно представлено, не имеют прямой привязки к общим праздникам, так же, как семантическое (в том числе, и метафорическое) поле «праздника» обнаруживается не только в письмах, связанных с праздничными датами. Оно отражается в метафорике «праздничности» (например, «получение письма — праздник»), в модели прогнозирования послевоенного будущего, в мотиве «веселья» и т.д.

Понятно, что полноценная картина праздничного дискурса военного времени невозможна без привлечения других форм и жанров народной письменности: дневники, альбомы, песенники, — и не только во фронтовом, но и в тыловом, «оккупационном» и проч. изводах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Разумова И.А. Письменные традиции современной семьи: проблемы собирания и изучения // «Наивная литература»: Исследования и тексты. М., 2001. С. 111–115.
2. «Пока жив-здоров, что будет дальше, неизвестно...»: Фронтовые письма 1941–1945 годов / Сост., статьи и комментарии А.П. Минаевой, О.Р. Николаева. М., 2005. С. 7–27.
3. Значимо и социокультурное различие дневниковой и эпистолярной письменности. Дневники во время войны вели не только профессиональные литераторы, но, тем не менее, это люди с определенным уровнем образования и субъективным пристрастием к «письму» (письменной деятельности). Письма писали все.
4. Блокадные дневники и документы. СПб. 2007. — (Серия «Архив Большого Дома»). С. 338.
5. С.Ф. Пуляков (1905 г.р.), красноармеец роты аэродромного обслуживания 38 БАО, был арестован НКВД 24 января 1942 года, приговорен к высшей мере наказания по статье 58-10 ч. УК РСФСР, расстрелян 13 марта 1942 года [Блокадные дневники 2007: 309]. Подчеркивание текста, очевидно, произведено сотрудниками НКВД во время следствия.
6. Здесь и далее в цитируемых текстах жирным шрифтом выделяются значимые для «праздничного дискурса» формульные элементы.
7. «Народный архив войны»: Электронный банк данных (Лаборатория народной культуры Магнитогорского государственного университета).
8. Книга памяти «Фронтовые письма». Тверская область. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.memoria.ru/index.php?act=.lt>
9. «Много писать мне мешали бои...»: Фронтовые записи 1941–1945 годов... С.171.
10. Здесь и далее курсивом в тексте комментариев выделяются концепты и формулы, ключевые для «праздничного дискурса» военного времени.
11. «Пока жив-здоров, что будет дальше, неизвестно...»... С. 158.
12. Книга памяти «Фронтовые письма»...
13. Там же.
14. Книга памяти «Фронтовые письма»...

15. Там же.
16. Там же.
17. «Народный архив войны»...
18. «Много писать мне мешали бои...»... С. 155.
19. «Народный архив войны»...
20. Там же.
21. Книга памяти «Фронтовые письма»...
22. «Народный архив войны»...
23. Книга памяти «Фронтовые письма»...
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же.
27. См. об этом: *Николаев О.Р.* Новый Год: праздник или ожидание праздника? // Отечественные записки. 2003. № 1.
28. «Пока жив-здоров, что будет дальше, неизвестно...»... С. 147.
29. «Народный архив войны»...
30. Книга памяти «Фронтовые письма»...
31. Блокадные дневники и документы. СПб.. 2007. — (Серия «Архив Большого Дома»). С. 234–235.
32. Книга памяти «Фронтовые письма»...
33. Там же.
34. Там же.
35. «Народный архив войны»...
36. Там же.
37. См. также: *Николаев О. Р.* Песенные модели в контексте фронтовой словесности (1941–1945): К вопросу о дефиците источников // Русский язык как государственный язык Российской Федерации и как язык межнационального общения в ближнем зарубежье: материалы научно-практической конференции. Магнитогорск, 2008. С. 177–178.

FESTIVE DISCOURSE OF PUBLIC WRITING DURING WARTIME
(on materials of the Second World War front letters)

O.R. Nikolaev

There an attempt has been made to do the discourse analysis of epistolary texts dated to the wartime in aspect of their «festive» subjects. Selection of fragments was made on material of 558 letters; there was used a commentary technique. The front festive discourse is considered as a significant phenomenon of an ethnographic reality and a special historical and cultural source. This database appears to be quite «closed» because of censorship and formality of the texts. There have been revealed and described formulas, models of the text structure, characteristic topics of a festive discourse. Alongside with traditional discourse elements (the formula «we had great holiday», concept «fun», topic «the meal and the drink», etc.) front letters develop new models of a festive discourse: «a holiday at non-festive times», «a holiday at the front», «a holiday in the future», etc.

© 2009

Т.И. Рожкова

ФОТОГРАФИЯ В ДИАЛОГЕ ЧЕЛОВЕКА СО ВРЕМЕНЕМ*

Изобретение фотографии с ее способностью удовлетворять массовый спрос на портрет можно сопоставить с появлением письменности в культуре. В XX веке фотография успешно освоила способность живописи визуально передавать мгновения жизни. Фотограф при этом получил самосознание художника. Семантика слова фотография достаточно открыта нашему слуху. С развитием новых технологий, с применением новых инструментов и приспособлений «списывать жизнь» становится не только престижно, но и легко, увлекательно, выгодно. По мере развития массовой фотографии фотограф неумолимо становился еще и летописцем. Именно в этой функции, функции документального архива, фотография оказалась востребована наукой в первую очередь. Фотографический материал придавал работам историков, этнографов, фольклористов необходимый уровень убедительности. Этот путь прошли и фольклористы Магнитогорского государственного университета, издательские проекты которых включали региональные фотоматериалы, как иллюстративный фон¹. В настоящей статье мы рассмотрим фотографическую коллекцию лаборатории, как источник сведений по народной культуре региона².

Полевая работа фольклориста включает разные способы коммуникативной деятельности. Обращение к материалу семейного альбома помогает выйти на уровень «насыщенного описания» (К. Гирц) фактов народной культуры. В быту фотографирование ориентировано на фиксацию значимого (переломного, критического) события в жизни семьи, отсюда популярность общесемейной тематики фотографий: юбилейные торжества, свадьба, похороны. Фотографии, профессиональные и любительские, представляют для исследователя подробные репортажи событий, где всегда можно отыскать нерассказанные подробности. Можно говорить о поэтике семейной фотографии: она избирательна не только по отношению к ситуации. Время семейной фотографии — особо приближенное к человеку время. Здесь он прежде всего член семьи — родитель, ребенок, родственник, друг, — словом, частный человек, человек недеформированный социальным статусом. Фотографии этой темы наработали свои приемы «постановки натуры», определили типы/маски действующих лиц (глава семьи, хранительница очага, родоначальники семейного древа, продолжатели рода). Мастера фотографического искусства, следуя стилю «живописной идеализации людей» научились обустривать пространство, наполнять его нужными предметами. Устойчивость фотографической поэтики дает возможность с достаточной степенью достоверности интерпретировать снимки, утратившие своих владельцев. Из коллекции «Фотографии неизвестных» снимок № 1. К началу XX века большие семьи сохранились у старообрядцев и купцов. Одежда фотографирующихся, постановочный характер фотографии (молодая женщина неловко держит музыкальный инструмент) говорят о материальном достатке в этом боль-

* Работа выполнена при поддержке гранта 13.11.47 «Этнолокальное изучение культурно-исторического наследия южноуральского региона (архаика и современность)».

шом семействе. В то же время балалайка позволяет настаивать на купеческих корнях семьи, так как старообрядцы, не говоря уже о дворянах, относились к этому инструменту пренебрежительно.

На снимке № 2 этой же коллекции представлено два поколения семьи казаков станицы Краснинской Верхнеуральского р-на. О том, что это семья казачьего урядника, мы судим по парадной форме главы семейства (три полосы на погонах). В центр композиции посажен наследник. С рождением мальчика благополучие семьи значительно возросло. Семья оренбургского казака получила дополнительный земельный надел, площадь которого менялась и в среднем составляла 20 десятин³. Старшей девочке-подростку фотограф дал в руки букет, знак подрастающей красавицы. Для фотографирования все вышли на улицу (у двора, во дворе), за спинами — створки больших ворот. Такая постановка натуры была распространенным явлением. На снимке № 3 — неразделенная семья казаков Панферовых: родители, взрослые дети с семьями, внуки. В центре мальчик, четырехлетний Анисим (1910 г.р.).

Устойчивые черты поэтики семейного фотографирования не отменяют других систем, конструирующих понимание фотографического текста. Речь идет об устном комментировании, которое может сделать фотографию событием особого рода. Не случайно И.А. Разумова включила семейный альбом в свое исследование по устной словесности современной семьи, где по поводу фотографии заметила: она «требуется интерпретирующего текста»⁴. Верному пониманию фотографии помогает вызванный собирателем разговор-воспоминание с ее владельцами, как это зафиксировано в следующей записи тетради фольклориста. Комментируя снимок № 4, где в центр посажены родители — Ананий Иванович и Елена Николаевна Овсянниковы, правнук Алексей Александрович Овсянников рассказал: «Казаков отличало от других сословий то, что они сильно почитали старших. Вот, к примеру, тещедушный старикашка, маленький, сухонький... Он мог внуку, здоровенному детине под потолок ростом сказать «сделай то-то», что ему пожелается, или наказать, или заставить его что-то делать. И не дай Бог, он не выполнит его пожелание или каким-то образом проявит к нему неуважение! Старичок мог пожаловаться в казачье управление, и этого внука *ложили* на лавку и за не почитание старших и хорошо отстегивали плетью. Были специальные исполнители»⁵.

Ценность студийного снимка № 5 могла раскрыться только при комментировании, когда выяснился его ритуальный характер: «Это я первый раз бабушкой стала. Костюм у меня бостоновый был, вот я в нем стою. Вот мне это было интересно — какая бабушка это я. Вот поехала и сфотографировалась» (Петрова Н.А., 1935 г.р.)⁶. В той же монографии И.А. Разумова отметила, что фотографирование стало неотъемлемой частью «переходных ритуалов» (первый звонок, выпускные вечера, праздники совершеннолетия, юбилейные торжества и т.п.), вместе с тем эта фотография открывает возможности изучения еще одного важнейшего жизненного поворота, давно потерянного исследователями в динамично развивающейся культуре.

Постижение смысла следующей группы фотографий также определяется контекстом, хотя выяснение времени и повода для фотографирования выводит их за рамки частной жизни, а контекст имеет письменный характер. Речь идет о



Фото № 1. Коллекция «Фотографии неизвестных». Начало XX века. Школьный музей п. Краснинского Верхнеуральского р-на Челябинской обл.



Фото № 2. Коллекция «Фотографии неизвестных». Начало XX века. Школьный музей п. Краснинского Верхнеуральского р-на Челябинской обл.



Фото № 3. Семья краснинских казаков Панферовых. Ок.1914 г. Семейный архив. Магнитогорск.



Фото № 4. Семья чесменских казаков Овсянниковых. Начало XX века. Семейный архив. Чесма, Челябинской обл.

фотографиях, связанных с Великой отечественной войной. На снимке № 6 семья Галины Анатольевны Лочкаревой. Семья фотографировалась в 1941 году перед отъездом отца — Анатолия Александровича — на войну. Фотографу удалось передать последние дни семейного счастья. Дети свободно выставлены вокруг родителей; младшая Галя, с игрушкой в руках, посажена в центр группы. Удивительно похожие на отца мальчики устроились с его стороны. Семья Моисеевых из п. Тайсара Верхнеуральского р-на сфотографировалась уже во время войны (фото № 7). На переднем плане в центре — родители: Иван Игнатьевич (1887 г.р.), жена Анна (1900 г.р.). За родителями фотограф поставил детей (слева на право) — Николай (1932 г.р.), Валентина (1928 г.р.), Татьяна (1929 г.р.). Фотография предназначалась старшему сыну Константину, находящемуся на фронте. Тема семьи и родного дома подчеркивается фоном, выбранным для фотографирования. Вместе с тем этот экзотический для русской культуры дом находится в полном разрыве с происходящим. В глазах взрослых — напряжение и тревога, в глазах детей — почти испуг. Вместе семья больше никогда не соберется. Константин Иванович в годы войны пропал без вести.

Выведение фотографического материала в контекст письменных документов эпохи (воспоминания участников войны, дневники и пр.) расширяет границы «общечеловеческого разговора» (К. Гирц) о том трагическом времени. Рассказы «извне» достраивают истории появления снимков, передают общие судьбы, «общую эмоцию» (Е. Петровская). «Живые» документы эпохи позволяют из первых рук оценить силу фотографии в условиях фронтовой жизни. Она возвращала память о самой возможности мирного времени, семейного счастья, любви, поэтому в письмах военного времени о фотографиях пишут часто.

Весной 1942 года был призван на фронт восемнадцатилетний Иван Гаврилов (1924 г.р.). В письмах первых месяцев военной жизни звучат постоянные просьбы прислать домашние фотографии. В них, прежде всего, тяга к дому, потребность семейного материнского оберегающего влияния. Фотография призвана восполнить разрушающуюся связь. «Мама, я прошу вас, вышлите мне фотокарточки — свою и Маруськину (сестра) большую. Мама, я стараюсь учиться на «хорошо» и свое слово сдерживаю, хотя не сплю то время, которое нам дают; и я уверен, что еще самое многое — месяц, а там пойдет, как по маслу. Ну, пока, до свидания. Жду фотокарточки. С приветом к вам, ваш сын» (без даты); «Как будешь писать письма, положи свою и Маруськину фотокарточки, что она в пальто, большая; и маленькую, в альбоме на первой странице» (12 апреля 1942 года); «Мама, если можете, то вышлите мне фото (нрзб.), а то я уже начинаю забывать образ ваш!» (21 06 1943)⁷.

Тоска по семье и матери в письмах Ефима Даниловича Хозумова (1923 г.р.). Сын репрессированного мансийского охотника, глава большой, оставшейся без мужчины семьи, был призван на фронт в 1941 году. «Мама, вы сфотографируйтесь и мне отправьте фотографию» (5 апреля 1943 г.); «Мама, отправьте мне фотографию, вы все вместе сфотографируйтесь» (12 апреля 1943 г.)⁸. Прочитанные фрагменты писем «перекрашивают» восприятие снимков и предназначенных на фронт, и присланных с фронта. Подробности бытования фотографий раскрывают их внутреннюю ценность, связанную с личными переживаниями, эмоциональным состоянием человека того времени. Фотография,



Фото № 5. Петрова Н.А. Семейный архив. Кирябинское, Учалинского района, Республика Башкортостан.



Фото № 6. Семья Г. А. Лочкаревой. Магнитогорск, Челябинской обл. 1941 г. Семейный архив.

отправленная Иваном Гавриловым в 1943 г. домой, прокомментирована в самом письме уже не мальчиком, а защитником и воином. В нем и покровительственное обращение «мамаша», и гордость за то, что смог долгое время оберегать ее от волнений, и радость от того, что остался жив, как мы знаем теперь, в исторически значимом сражении: «Здравствуйте, моя дорогая мамаша! Во первых строках моего письма я сообщаю, что я жив и здоров, чего и вам желаю. Мама, ждите фотокарточки: я сфотографировался и вышлю следующим письмом. Вы спрашиваете, где я был, на каком фронте. Теперь можно написать, что я был на Сталинградском фронте. 2 февраля вошли в Сталинград, а 3 двинулись дальше, а сейчас находимся на ремонте и одновременно отдыхаем. Дайте адрес отца. Ваш сын Иван Гаврилов» (11 марта 1943 г.)⁹.

Письмо А.И. Араскина открывает новую тему фотографических снимков, оно сопровождает фотографию, предназначенную молодой жене Рае. Между строк письма — бережливость мужа, боязнь разочаровать далекую возлюбленную не героическим внешним видом: «1 января 1943 года нас погрузили в санитарный эшелон. Рая, я успел сфотографироваться и получил карточки, 4 штуки, сдал 30 рублей, но снялся не важно, в халате. Нельзя было одевать одежду. Вышел ничего, только в халате»¹⁰.

Драматическую сторону бытования фотографии передают последние страницы чудом сохранившегося дневника неизвестного бойца. Незадолго перед последним боем, предчувствуя, что «приговорен», молодой человек писал: «Я достал фотографию Саши (любимая девушка), и мне припомнилось все прошлое, и на моих глазах навернулись слезы. Неужели я должен погибнуть как скотина, и во имя чего? Да, надежды на жизнь нет. Мой коротенький, двадцативосьмилетний жизненный путь подходит к концу. Прощай жизнь!»¹¹.

Сведение фотографического и эпистолярного диалогов времени оказалось полезным и для исследовательских программ лаборатории, так как выявлялись новые не разработанные или мало разработанные темы.

Распространенным типом письменного комментирования фотографического снимка являются надписи на обратной стороне. Достаточно определенная связь таких записей помогла восстановить смысл следующей фотографии: «На долгую память другу по оружию Михаилу Альмухаметову от Размысловского Балеслава. 16.05.1945 г.» (фото № 8). Такими снимками обменивались фронтовые друзья перед разлукой.

Просмотр коллекции фотографического материала заставил обратить внимание на то, что популярность развернутых комментирующих надписей приходится на 50-60-е годы XX века. Доступность фотографирования, стремительно меняющаяся жизнь, по сути, скорректировали диалог человека со временем. Эпическая масштабность семейного снимка вытесняется лирическим диалогом отдельных людей. На таких фотографиях жизнь представлена в ее новых героях (чаще молодых и энергичных), в новых значимых временных отрезках: годы дружбы, совместной учебы, время проживания в одной комнате общежития, факт интересной встречи или любовного романа. Фотография «на память» самая распространенная в домашних альбомах. Надписи содержат не только указание на адресата, место, время, в их содержании преобладает словесный комментарий дарителя.

Здесь нет красоты,
Она не всем дается.
Здесь русская душа,
А в ней простое сердце бьется.
На память Люде от Н. 22.2.1955 г.

Будет нужна, то храни,
А не нужна, то — порви.
Если любишь, то сбереги,
А не любишь — изорви.
23.12. 1952 г.

Комментирующее слово, на фоне не всегда выразительного снимка, направлено на пробуждение воспоминания:

Когда-нибудь среди бумаг, покрытых слоем пыли,
Найдешь ты карточку мою и вспомнишь, **как мы жили.**

В серой дымке туманной вечер...
Вспоминая прошедшие дни,
Вспомни друзей и товарищей.
Не забудь и вспомни.
Вспомни день прощания за околицей.

Сама карточка не заменяет жизни, скорее подчеркивает утрату прошлого:

В честь нашей чудесной дружбы.
Пусть эти мертвые черты, **напомнят что-нибудь живое.**

Если встретится нам не придется,
Уж настанет такая судьба,
Пусть на память тебе остается
Неподвижная личность моя.

Попавшие в архив лаборатории из разных населенных пунктов и в разное время надписи бытуют в общих формульных конструкциях.

Пусть ветер шумит за окном,
Пусть веет сибирская вьюга,
Пусть люди забудут о нас,
Но мы не забудем друг друга
(п. Янгелька, Агаповского р-на).

На память брату Николаю от сестры Лизы.
Пусть ветер дует,
Пусть воеет осенняя вьюга,
Пусть люди забудут о нас,
Но мы не забудем друг друга
(п. Кирябинка, Учалинского р-на).

Иногда надписи имеют наставительную функцию и адресованы взрослыми младшим в семье:



Фото № 7. Семья Моисеевых. Тайсара, Верхнеуральского р-на, Челябинской обл. Семейный архив.



Фото № 8. Коллекция «Фотографии неизвестных». Архив ЛНК МаГУ.

«На память племяннику Павлику от дяди Коли.
Учись хорошо и отлично, в жизни все это пригодится.
Жизнь — это море, будь хорошим пловцом . 8.1. 1954».

Иллюстративная функция фотографии утратила свою научную актуальность, но сама фотография при этом приобрела целый ряд новых для себя значений. В исследовательском поле современного фольклориста она восполнила затерянные в динамично развивающейся культуре традиционные ценности семьи, открыла новые формы диалога человека друг с другом и со временем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры. — Магнитогорск: МаГУ, 2003. Вып. 2; Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры. — Магнитогорск: МаГУ, 2008. — Вып. 3.
2. Коллекция фотографического материала лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета.
3. История казачества Азиатской России. Екатеринбург, 1995. С. 122.
4. *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001. С.181.
5. Архив лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета. Ф.П. 2006-2007, т. 1.
6. Архив ЛНК. ЭК-40, 2008.
7. Музей истории Агаповского р-на, Челябинской обл. П-56, п-56а.
8. Фронтовые письма Е.Д. Хозумова (из фондов этнографического музея под открытым небом «Найотыр Маа» п. Сосьва, Березовского района ХМАО-Югры).
9. Музей истории Агаповского р-на, Челябинской обл. П-56, п-56а.
10. Коллекция писем ЛНК. «Милосердие», п. № 5, т. 12.
11. Музей истории Агаповского р-на, Челябинской обл. Дневник неизвестного.
12. Коллекция лаборатории народной культуры МаГУ, фотографии 2007-2008 гг.

PHOTO: DIALOGUE BETWEEN PERSON AND TIME

T.I. Rozhkova

The article considers a collection of regional photographic materials, as an important data source of national culture. Constant poetics features of family album photos are interpreted in different contextual systems making understanding of the photographic text. The question is the oral and written forms of commentary on a photo.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



© 2009

“КНИГА КНИГ...” К 20-ЛЕТИЮ ИЗДАНИЯ ПЕРВОГО ТОЛКОВОГО «СЛОВАРЯ АБХАЗСКОГО ЯЗЫКА»

*Книга книг, включающая в себя все
другие книги...*

Анатолий Франс

В 1986 году в сухумском издательстве «Алашара» вышел в свет первый том «Словаря абхазского языка», в следующем 1987 году — второй том. Доктор филологических наук К.С. Шакрыл и кандидат филологических наук В.Х. Конджария являются составителями первого тома, второго тома — К.С. Шакрыл, В.Х. Конджария и профессор Л.П. Чкадуа. Руководил составлением словаря К.С. Шакрыл, который также возглавлял редакционную коллегию.

«Словарь абхазского языка» — это фундаментальная работа, которая заняла достойное место не только в абхазском языкознании, но и в разработке норм абхазской лексикографии, оказавшая огромное влияние на развитие абхазского литературного языка. Значимость словаря трудно переоценить: он стал эталоном для всех последующих словарей различных типов, надежным источником для сравнительно-исторических исследований лексики абхазо-адыгских языков.

Принципы, которыми руководствовались составители словаря, уже стали традиционными, ими успешно пользуются последующие поколения лексикографов абхазского языка.

«Словарь абхазского языка» является толковым и переводным — абхазско-русским. В лексикографической практике составления подобных словарей, сочетающих два типа разных по назначению словарей, не так много. Впервые абхазско-адыгский словарь был составлен проф. З.Н. Керашевой и А.Х. Хатановым (Толковый словарь адыгейского языка, Майкоп, 1960), который был удостоен высокой оценки такими выдающимися кавказоведами, как А.С. Чикобава, Рене Лафона.

Толковый словарь абхазского языка является первым и пока единственным подобным изданием в абхазоведении. Это один из первых переводных двуязычных словарей абхазского языка.

Составление толкового словаря — одна из самых важных задач лексикографии. «Работа по составлению толковых словарей родного языка — важное национальное дело»¹, — пишет крупный славист В. В. Виноградов. В своих статьях

ях по лексикологии и лексикографии он особо подчёркивает организационную роль толковых словарей в развитии и совершенствовании национальной лексикографии. По общепризнанному мнению, толковый словарь является сокровищницей языка. В «Словарь абхазского языка» вошло 20 тысяч слов. Он, несомненно, не отражает всего богатства абхазской лексики. Это первый вклад, и вклад весьма существенный, в сокровищницу абхазского языка.

Начало абхазской лексикографии связано с переводными словарями — абхазско-русским, русско-абхазским. Первым словарём, в который вошло около 2500 слов, является «Абхазско-русский словарь» Н.Я. Марра (Ленинград, 1926). В словарь вошли широко используемые в речи общеизвестные всему абхазскому социуму слова, перевод которых отличается особой точностью. Это первая, сравнительно объёмная регистрация слов лексического состава абхазского языка 20-х годов прошлого столетия. Но словарь ценен ещё и тем, что помимо общеизвестных слов, многие слова и их грамматические формы представлены в диалектном варианте. Безупречно точная запись слов и их русский перевод — бесценный материал для диалектологии, для выявления истории некоторых фактов фонетики, грамматики и семантики слова. Все это позволяет считать словарь Н.Я. Марра диалектологическим.

В 30-х годах талантливым кавказоведом А.Н. Генко составлялся «Абхазско-русский словарь», который был издан в 1998 году в Сухуме, через 57 лет после его смерти. Рукопись словаря подготовил к печати и снабдил предисловием и комментариями канд. филол. наук Т.Х. Халбад. В словарь вошло свыше 9 тыс. слов. Подобно словарю Н.Я. Марра, в нём также много диалектных слов и диалектных вариантов слов. В нём широко представлена отраслевая лексика, а также образцы охотничьей лексики. Этот словарь обращает на себя особое внимание в плане описания лексической семантики: очень точно подобран русский эквивалент и, пожалуй, впервые многозначные слова представлены в частных значениях.

В 1954 году выходит «Абхазско-грузинский словарь» Б.П. Джанашия, в который вошло свыше 7 тыс. слов.

Все терминологические словари, изданные в 30–40-х годах, были переводными. Примечательным является то, что иноязычные термины в основной массе вошли в абхазский словарь без каких-либо изменений. Это объясняется тем, что процесс терминотворчества отставал от темпов развития общества: необходимость выразить новые понятия, связанные с новыми предметами, явлениями, с новым укладом жизни, с социальными отношениями, сделала максимально востребованными иноязычные термины.

«Словарь абхазского языка» составлялся с учётом всех изданных ранее словарей, а также рукописи А.Н. Генко «Абхазско-русский словарь». В предисловии к словарю написано: «В работе над ним были **использованы** (выделено нами — *О.Д., Л.С.*) ранее изданные словари»². Как известно, в лексикографии преемственность обязательна: наращение словника не происходит без учёта словника предыдущих словарей, без учёта представленных в нём значений и переводов вокабул. И потому составители «Словаря абхазского языка» включили в словник все общеупотребительные слова предыдущих словарей, выборочно — диалектизмы, профессионализмы, термины специальных наук и отрасле-

вой лексики и, конечно, существенно его дополнили словами, терминами, неучтёнными предыдущими составителями.

Одна из важных особенностей, обеспечивающих словарю особую значимость, заключается в том, что дополнение словника словаря, описание и толкование семантики всех слов, выявление частных значений многозначных слов преимущественно основаны на материале художественной литературы; на произведениях выдающихся абхазских писателей и поэтов — Д.И. Гулиа, С.Я. Чанба, И. Когониа, И. Папаскир, Б.В. Шинкуба и других, творчество которых заложило основу абхазского литературного языка и наметило путь его развития. Учтена лексика научных, общественно-политических изданий, яркие, образные слова фольклорного наследия и народно-разговорной речи. В словник словаря вошли слова, которые активно используются в повседневном общении, слова, которые, находясь в пассиве, могут быть использованы при любой необходимости. Он представляет собой наиболее широкий ресурсный источник по абхазской лексике.

Как известно, принцип составления словаря является одним из главных вопросов лексикографии национальных языков. Они формируются, исходя из структуры и специфики языка. Принципы, которые были разработаны К.С. Шакрыл и которыми руководствовались составители «Словаря абхазского языка», максимально отражают семантику и структуру лексического состава абхазского языка, а также его фонетическую, грамматическую и словообразовательную систему. Так, в данном словаре впервые заднеязычные фонемы *гъ*, *бъ*, *къ*, *яъ*, *хъ*, *йъ* представлены в виде самостоятельных фонем: слова, начинающиеся с этих фонем, выделены отдельно; на уровне орфографии буква *у* выражает момент лабиализации (напр.: *агъылаңжъара* «порвать что-то внутри чего-то»), а не совместно с заднеязычными фонемами — комплекс звуков — *гу*, *бу*, *ку*, *ю*, *ху*, *йу*. До 1996 года в абхазской графике и на уровне орфографии перечисленные фонемы рассматривались как сочетания двух звуков — согласный+гласный *у*, что не соответствовало реалиям языка. Такое верное и своевольное введение их в словарь в качестве самостоятельных фонем впоследствии стало традицией.

В отличие от предыдущих словарей в «Словаре абхазского языка» слова точнее и обширнее снабжены грамматическими характеристиками.

Глаголы абхазского языка на семантико-грамматическом уровне группируются в динамические и статистические, каждая из которых имеет свою парадигматическую систему. Они разнятся и основами. Всё это обязывает составителя словаря каждую из них квалифицировать как самостоятельную словарную единицу, что учтено составителями данного словаря: статические глаголы снабжены пометой *астат.*, а лабильные глаголы сопровождаются пометой *алаб.* — это глаголы, реализующиеся в вариантах переходный/непереходный. Также впервые глагол сопровождается пометой *еитъац.* «переходный», *еитъамц.* «непереходный», указывающей на одну из основных глагольных категорий, формирующих парадигму спрягаемой формы глагола и предложения.

В абхазском языке все основы динамических глаголов образуют масдарную форму. Составители первых словарей использовали её в качестве словарной формы, и это впоследствии также стало удачной традицией. Масдарная форма

глагола называет процесс действия и его грамматическое значение, отличное от грамматических значений других частей речи. В его грамматическом значении нет указаний ни на лицо, число, класс, ни на время, наклонение, ни на характер действия в плане совершенном или несовершенном. Исходя из этого, все глаголы в масдарной форме в основном переведены на русский язык в несовершенном виде. Такой перевод, несомненно, разгрузил словарь, избавил его от излишней подробности. Масдарная форма, образователем которой является суффикс *-ра*, обладает именными парадигмами. Однако наблюдаются некоторые ограничения. Так, большинство многочисленных глаголов, в отличие от одиночных, не реализуются в превратительной, неопределённой формах (*барак*, *барас*, от масдара *абара* «видение, видеть» — искусственный). В глагольной семантике, скорее в инфинитивной семантике, масдар встречается в функции значимого компонента в сложном сказуемом: *аңхъара далагеит* «начал читать», *аңхъара да=ун* «он читает» или цельным значением *лаагара дцеит* «пошёл её привести». В спрягаемой же форме мы имеем не масдар, а основу глагола. Производящей основой для масдара является эта же основа. Масдарную форму условно приняли за словарную и начальную форму глагола (хотя известно, что она позднего образования). Всё это послужило поводом для того, что масдар в словаре был представлен одной словарной статьёй. Лишь те формы, которые субстантивировались, были выделены в отдельные самостоятельные статьи. Такое решение во многом сэкономило объём словаря.

Известно, что в абхазском языке именным словосочетаниям модели существительное+существительное, существительное+качественное прилагательное, прилагательное с суффиксом *тэ(ы)* (а не *тэи*) + существительное, характерна цельнооформленность. Эти словосочетания на морфологическом и просодическом уровнях оформляются как композита: грамматические морфемные показатели и ударение у них общие, фонетические процессы на стыке компонентов словосочетаний те же, что и внутри слова. Эта особенность словосочетаний очень затрудняет определение их места в уровневой системе языка. В каждом конкретном случае перед пишущим встаёт вопрос, как писать — писать слитно или раздельно. В результате чего в их написании и сегодня господствует анархия: кто как хочет, так и пишет, иногда в одном и том же абзаце можно встретить слитное и раздельное написание одного и того же словосочетания. Надо отдать должное составителям данного словаря: в словарь сочетания типа *аңаца шкэакэа* «белая борода», *аңаца еикэаца* «чёрная борода» не вошли, так как по всем семантико-грамматическим параметрам сочетания такого типа нельзя отнести к композитам. Словарь тем самым диктует правильное написание: если эти формы не приведены в словаре в виде самостоятельной словарной единицы, значит, писать нужно раздельно.

Ввиду того, что количество вводимых слов в словарь было предварительно определено (20 тысяч слов), глаголы, производные такими деривационными показателями, как локальные и направительные превербы, версионные, каузальный, союзный, совместный, взаимный, потенциальный, вошли в словарь в ограниченном количестве. Критерием выбора была частотность их использования. Кроме того, многим из перечисленных формантам характерен признак синкретизма (слияние двух функций — словообразовательной и формообразо-

вательной). Часты случаи, когда посредством их изменяется лишь грамматическое значение слова (ср.: *илгоит* «то она несёт» и *илзылгоит* «то она для неё несёт»); формантом *з* образована 3-личная форма глагола с указанием на назначение прямого объекта косвенному.

Перед составителями стояла задача определить, является ли данное образование производной, самостоятельной лексемой или оно представляет собой иную грамматическую форму одной и той же лексемы. Предусмотренный объём словаря также ограничил ввод производных слов, образованных высокопродуктивными дериватами, типа *ча*, *ршьа*, *шьа*, *фы*, *тэ*, *тра*, *цасК* *ақэцага*: *ақэцага рахэыц* «нитка для вышивания», *ақэцашьа* «манера вышивания»; *акьамсарта* «вместилище мусора»; *аргылафы* «строитель».

При составлении словарей, особенно толковых, двуязычных, ключевой проблемой является полисемия. Составитель должен выявить по возможности все значения слова, определить на современном уровне языка, какое из этих значений является общим, инвариантным, демонстрирующим семантическую связь с другими частными значениями, которое наиболее актуально и независимо от контекста и каково контекстуально обусловленное частное значение. Кроме того, составитель должен определить, какие из выявленных значений являются значениями многозначного слова или значениями омонимичных слов, также должен не смешивать значение с употреблением. В словарях, вышедших в свет до издания «Словаря абхазского языка», многозначные слова представлены не во всех контекстуально-зависимых значениях, а чаще и вовсе не представлены. Скрупулёзный анализ картотеки, составленный по произведениям выдающихся абхазских писателей, поэтов, публицистов, учёных, методистов, позволил составителям по возможности оптимально решить эту сложную задачу и выразить структурой словарной статьи — инвариантное значение подается первым, русский перевод следует за абхазской лексемой, последовательность последующих значений определяет актуальность частных значений.

Значимость словарных статей заключается ещё и в том, что в них чётко разграничены употребление и значение: пометами указывается сфера использования, например: *абжь*. — в абжуйском диалекте, *аматем*. — в математике, *амиф*. — в мифологии и так далее. В определениях и толкованиях представлены различные стилистические нюансы.

Не будет преувеличением заключение, что семантический аспект словаря является верным источником при решении многих возникающих вопросов в области абхазской лексикологии.

Прошло почти четверть века с момента появления «Словаря абхазского языка». Срок не велик. Однако за эти 20 лет словарный состав абхазского языка обогатился неологизмами, новыми терминами. Многие заимствованные термины, вошедшие в абхазский словарь, получили абхазское наименование, семантика многих слов дополнилась новыми значениями, обусловленными социальными изменениями и развитием общества. За это время появились различные словари: терминологические, отраслевые, фразеологические, двуязычные, словари омонимов, синонимов, омографов. Завершена работа по составлению орфографического русско-абхазского словаря, ждёт издания завершённый в 1989 году «Словарь бзыбского диалекта абхазского языка» К.С. Шакрыл.

Мастера художественного слова, публицисты, учёные ввели в обиход много удачных словообразований, которые из области речи уже перешли в область литературного языка как органическая единица его словарного состава. Всё это обязывает абхазоведов переиздать «Словарь абхазского языка», существенно дополнив его словами, отражающими современное состояние абхазского языка начала XXI века. Необходимость переиздания данного словаря диктуется ещё и тем, что он уже стал библиографической редкостью, во многих общественных библиотеках его уже нет. Словарь, который не только регистрировал и объяснял факты абхазского языка, но и принимал активное участие в развитии абхазского литературного языка и абхазской культуры, сегодня лишён массового применения. Переиздание данного словаря с существенными дополнениями и редакцией — задача сложная, нелёгкая, но очень актуальная.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Виноградов В.В.* О некоторых вопросах теории русской лексикографии // Избранные труды. Лексикология и лексикография. Москва, 1977. С. 243.
2. Словарь абхазского языка. 1986. Т. 1. С. 8.

О.П. Дзидзария, Л.Х. Саманба

ПРИЛОЖЕНИЕ



© 2009

FLORI DIACONI MARTYROLOGIUM

ФЛОР ЛИОНСКИЙ СЛОВО О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Вступительная статья, перевод и комментарии *В.Н. Генке*

Франция IX в. — страна острых богословских дискуссий, в процессе которых активное участие принимала и королевская власть. Одним из активнейших участников этих баталий был выдающийся богослов и поэт Флор Лионский. Точных сведений о дате и месте его рождения нет. Позднейшие утверждения о его происхождении из Испании или Бургундии¹, по-видимому, не имеют достаточных оснований. Впервые имя Флора возникает в письме, адресованном епископу Варфоломею Нарбоннскому между 827 и 830 гг. и подписанном архиепископом Агобардом, пресвитером Хильдигизом и диаконом Флором². К этому времени Флор был известен далеко за пределами Лиона, где он возглавлял школу при кафедральном соборе. Примерно в тот же период в одном из стихотворений его превозносит Валафрид Страбон³.

Трактаты Флора посвящены каноническому праву, литургике и богословию. В поэтическом послании «О незаконном истязании Лионской церкви»⁴, написанном в связи с низложением архиепископа лионского, он отстаивает независимость церкви от гражданской власти. Каноническим вопросам посвящены его работы «Избранные главы из закона и канона»⁵ и «Об избрании епископов»⁶. Полемические «Трактаты против Амалария»⁷ направлены против литургической реформы, которую в 835 г. в Лионе пытался провести Амаларий из Меца. Литургическим вопросам посвящена также его работа «Об изложении мессы»⁸. В поэме «Жалоба о разделении империи»⁹ оплакиваются бедствия, вызванные распрей между Людовиком Благочестивым и Лотарем.

Особенно заметную роль Флор Лионский сыграл в споре, разразившемся в землях Каролингов в связи с учением Готшалка из Орбэ. Готшалк учил, что еще до сотворения мира Бог необратимо предопределил одних людей к спасению, а

других — к вечной гибели. Ни добрые дела самих людей, ни таинства церкви не в состоянии повлиять на человеческую участь. Не только язычники, но и множество христиан обречены Богом на адские муки, и им остается лишь смириться со своим уделом и молить Создателя хотя бы немного облегчить грядущие страдания¹⁰.

Учение Готшалка было осуждено на синоде в Майнце в октябре 848 г., где его бичевали, а затем отослали в Нейстрию, к Гинкмару, архиепископу реймскому, в юрисдикции которого находился монастырь Орбэ. В марте 849 г. на вилле Кьерси состоялся собор, где бенедиктинец был осужден повторно, однако ряд ведущих богословов эпохи, — Пруденций из Труа, Луп Феррьерский и Ратрамн из Корби, — высказались в защиту учения Готшалка.

В ответ Пардул Ланский, суффраган Гинкмара, обращается к Эриугене, который в конце 850 или в начале 851 г. публикует трактат¹¹, в котором не только обрушивается на учение Готшалка, но и сам высказывает ряд идей, воспринятых современниками как граничащие с ересью. На стороне архиепископа реймского оказался богослов, отрицавший реальность адских мук и даже реальность добра и зла. Готшалк и его участь постепенно отходят на второй план: спор о предопределении становится шансом использовать спорные утверждения Эриугены против Гинкмара.

Первый шаг в этом направлении сделал Венилон, архиепископ санский, один из главных политических соперников архиепископа реймского в землях Карла Лысого. Венилон выписал девятнадцать утверждений Эриугены, помещенные самим автором в качестве заглавий разделов своего трактата, и отправил их Пруденцию, епископу Труа, с поручением опровергнуть их. Осенью 851 г. Пруденций публикует свою работу «О предопределении»¹², в которой сопровождает каждое из утверждений Эриугены «знаком, называемым по-гречески тета, который некоторые писали перед именами осужденных на смерть»¹³. Затем Пруденций отправляет утверждения Эриугены в Лион. В течение 852 г. лионская церковь публикует два официальных, но анонимных документа: «О трех посланиях»¹⁴, где рассматривает обращение Гинкмара к лионской кафедре¹⁵, и «Против ложных определений Иоанна Скотта»¹⁶, где подвергает Эриугену жесткой критике¹⁷.

Теперь, когда Санс и Лион объединились против Реймса, мнение богословских школ еще могло быть перевешено соборным решением. В 853 г. Гинкмар созывает в Кьерси собор, на котором принимаются четыре постановления (*capitula*), излагающие точку зрения архиепископа реймского на вопрос о предопределении. Подпись под ними поставил не только Карл Лысый, но, по утверждению Гинкмара, также Пруденций из Труа¹⁸, среди прочих. Постановления гласили:

«1. *О том, что есть только одно предопределение Божие.* Всемогущий Бог создал человека праведным, без греха, со свободной волей, и поместил его в рай, и желал, чтобы тот пребывал в святости благочестия. Человек, дурно воспользовавшись свободой воли, согрешил и пал, и сделался массой гибели всего человеческого рода. Но благой и справедливый Бог избрал из этой массы погибели, по Своему предугнанию, тех, кого Он, чрез благодать, предопределил к жизни, и предопределил им вечную жизнь. Иных же, которых по приговору

правосудия оставил в массе погибели, Он предузнал как тех, которые погибнут, но не предопределял их к тому, чтобы они погибли, но предопределил для них вечное наказание, ибо Он справедлив. И потому мы говорим, что есть только одно предопределение Бога, которое касается либо дара благодати, либо воздаяния справедливости.

2. *О том, что свободная воля человека исцеляется чрез благодать.* В первом человеке мы утратили свободу воли, которую получили обратно чрез Христа, Господа нашего. И мы имеем свободную волю ко благу, если благодать предшествует и помогает ей. И мы обладаем свободной волей ко злу, если благодать оставляет ее. Обладаем же мы свободной волей потому, что она освобождена благодатью, и благодатью исцелена от испорченности.

3. *О том, что Бог желает спасти всех людей.* Всемогущий Бог желает, чтобы все без исключения люди спаслись, хотя и не все спасаются. Если же кто спасается, это дар Спасателя; если же кто гибнет, это заслуга гибнущих.

4. *О том, что Христос пострадал за всех людей.* Что касается Христа Иисуса, Господа нашего, поскольку нет, не будет и не было человека, чья природа не была бы Им воспринята, то нет, не будет и не было человека, за которого Он не пострадал бы, хотя не все бывают искуплены таинством Его страдания. То, что не все бывают искуплены таинством Его страдания, зависит не от величины и ценности платы, но, отчасти, от неверных и не верующих той верой, которая производится чрез любовь; ибо Он имеет в Себе чашу человеческого спасения, которая совершается из нашей немощи и божественной силы, дабы она приносила пользу всем; но если человек не пьет, то и не исцеляется»¹⁹.

Если во владениях Карла Лысого кьерсийские постановления положили спору конец, оппозиция в лотарингских землях лишь разгорелась с новой силой. Лионская церковь публикует еще один анонимный трактат: «О том, что следует твердо держаться истины Писания»²⁰, в котором прямо говорится, что четыре постановления, принятые епископами севера, не согласуются с учением Августина²¹. В январе 855 г. в Валансе собираются епископы провинций Лиона, Вьенна и Арля. Шесть постановлений о предопределении и свободе воли, принятые на этом соборе, были открыто направлены против постановлений, принятых в Кьерси в 853 г.

Судя по всему, примерно в тот же период было написано и «Слово о предопределении» Флора. Гинкмар получил свиток (*rotula*) с текстом «Слова» через Герибальда, епископа Оксерра, в Боннэй²², в августе 856 г.²³ Однако в его распоряжении оказалась и другая версия этого текста, происходившая «из секретариата (*ex scrinio*) Эббона»²⁴, епископа Гренобля. Гинкмар обнаружил в тексте, переданном через Герибальда, два разночтения с этой второй версией, которой он доверял больше, и указал на возможность сознательного искажения текста²⁵. Валансийские постановления оказались у Гинкмара еще позднее: их передал ему Карл Лысый в июле 856 г.²⁶, в Нофле (епископство руанское). Возможно, тогда же в его распоряжении оказался и трактат «О том, что следует твердо держаться истины Писания»²⁷. Известен ему был и текст «О трех посланиях». Автором обоих этих анонимных трудов Гинкмар считал Эббона Гренобльского.

Когда в 859 г. Ремигий Лионский передал Карлу Лысому каноны, подготовленные в связи с собором в Савонньер, король, в свою очередь, передал их Гин-

кмару с поручением дать на них ответ. Гинкмар пишет свой второй трактат «О предопределении»²⁸, где развернуто отвечает, среди прочего, на шквал критики, обрушившейся на него из Лиона в течение последних нескольких лет. «Слову о предопределении» Флора здесь уделяется особое место, так как из всех лионских манифестов это был единственный документ, авторство которого ему было известно наверняка. Богословскому анализу «Слова» Гинкмар посвятил шестую главу своего трактата²⁹.

Что изначально представляло собой «Слово о предопределении» и в связи с чем оно было написано? Заключительные строки памятника показывают, что перед нами — послание, отправленное в ответ на просьбу охарактеризовать учение Готшалка, приведшее адресата в замешательство. М. Капёйнс, считавший, вслед за А. Вильмаром, Флора также автором «Послания к Готшалку», ставил два эти текста в тесную связь друг с другом как написанные по заданию или от лица архиепископа Амолон³⁰. Схожей точки зрения придерживается и П.Р. Макоун³¹. Ж. Девис полагает, что это письмо было адресовано Флором Герибальду из Оксерра³².

Обращает на себя внимание отсутствие кардинальной несовместимости учения, изложенного в «Слове», с кьерсийскими постановлениями 853 г. Здесь нет и следа нападок на партию Гинкмара в связи с делом Готшалка, столь явно прослеживающихся в работах «О трех посланиях» и «О том, что следует твердо держаться истины Писания». В то же время отношение к Готшалку здесь далеко не такое братское и пастырское, как в «Послании», авторство которого традиция приписывает Амолону. Богословие «Слова о предопределении» — весьма взвешенное. Оно твердо укоренено в постановлениях Второго Оранжевого собора 529 г., единственном надежном ориентире в разразившейся в IX в. бурной полемике. «Слово» Флора, несомненно, представляет собой важный памятник богословской мысли эпохи Каролингов.

Перевод выполнен по тексту, приведенному в PL. 119. Col. 95–102.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. *Godet Ph. Florus* // Dictionnaire de théologie catholique. VI. Paris, 1920. P. 53–55.
2. MGH. Epistolae, V. P. 206–210.
3. MGH. Poetae Latini aevi Carolini, II. P. 357.
4. PL. 119. Col. 253–256.
5. PL. 119. Col. 419–422.
6. PL. 119. Col. 11–14.
7. PL. 119. Col. 71–94.
8. PL. 119. Col. 15–70.
9. PL. 119. Col. 249–253.
10. Подробнее об учении Готшалка см. *Генке В.Н.* Готшалк (ум. 868 г.) и его учение о предопределении // Проблемы теологии: материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции 16 февраля 2007 г. Екатеринбург, 2007. Вып. 4. С. 94–114.
11. PL. 122. Col. 355–440. Послание, предвещающее трактат: MGH. Epistolae, V. P. 630–631.
12. PL. 115. Col. 1009–1366. Послание, предвещающее трактат: MGH. Epistolae, V. P. 631–633.

13. PL. 115. Col. 1012 A–B.
14. PL. 121. Col. 985–1068.
15. Гинкмар состоял в переписке с Амолонем, архиепископом лионским, однако после смерти последнего в марте 852 г., при новом архиепископе Ремигии, отношение Лиона к Реймсу становится скорее враждебным.
16. PL. 119. Col. 101–250.
17. В издании PL авторство «О трех посланиях» приписывается Ремигию Лионскому, а «Против ложных определений» — Флору. Г. Шрёрс (*Schrörs H. Hinkmar Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften. Freiburg, 1884. P. 117–119, 121*) полагал, что автором обоих документов был Эббон Гренобльский. А. Вильмар (*Wilmart A. Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IX siècle // Revue bénédictine. 1930. № 42. P. 149–162*) считал, что документы, опубликованные лионской церковью в связи со спором о предопределении (в том числе «Послание к Готшалку», «Слово о предопределении» и еще одно анонимное послание из Vaticanus Reg. Lat. 240) были составлены Флором.
18. PL. 125. Col. 182 C–D, 268 C–D.
19. PL. 125. Col. 63–64.
20. PL. 121. Col. 1083–1134. М. Капёйнс (*Cappuyns M. Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain, 1933. P. 122*) и Ж. Девис (*Devisse J. Hincmar, archevêque de Reims, 845–882. T. 1. Genève, 1975. P. 220*) полагают, что автором этого текста был Флор.
21. PL. 121. Col. 1086 B.
22. PL 125. Col. 55–56; MGH. Epistolae, VIII. P. 69.
23. *McKeon P. R. The Carolingian Councils of Savonnières 859) and Tusey (860) and their Background // Revue bénédictine. 1974. № 84. P. 92.*
24. PL. 125. Col. 56 B, 92 B.
25. PL. 125. Col. 56 B.
26. О датировке см.: *Lot F. La grande invasion normande de 856–862. Paris, 1908. P. 8–9.*
27. *Devisse. Op. cit. P. 215.*
28. Его первый трактат «О предопределении» утрачен.
29. PL. 125. Col. 90–93. Гинкмар полностью приводит текст «Слова» в том виде, как он получил его «из секретариата Эббона» в предисловии к своему второму трактату «О предопределении».
30. *Cappuyns. Op. cit. P. 119.*
31. *McKeon. Op. cit. P. 92.*
32. *Decisse. Op. cit. P. 247.*

ФЛОР ЛИОНСКИЙ

СЛОВО О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Всемогуший Бог, ибо Он воистину есть подлинный и единственный Бог, полностью по Своему вечному и неизменному знанию предузнал все прежде бытия, как свидетельствует Писание: «Боже вечный, ведающий сокровенное и знающий все прежде бытия его»¹. Поэтому Он, несомненно, предузнал и добро, которое сотворят добрые люди, и зло, которое сотворят дурные люди. Однако в добрых по Своей благодати Он действует так, чтобы они были добры. В дурных же Он не действует так, чтобы они были дурны, — да не будет, — но Он лишь

предузнал, что они будут такими по своему собственному пороку. И предузнание Божие не наложило на них такой необходимости, что иными они быть уже не могли, но по Своему всемогущему величию Бог предвидел лишь то, какими они будут по своей собственной воле. Потому и Писание, повествуя нам о Его пречистой справедливости, говорит о Нем: «Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить»². А что нечестивые и грешные поступают нечестиво, обращая время жизни своей, которое Бог дал им для добрых дел, напротив, на дурные дела, в том вина не Бога, а их собственная, и они справедливо подвергаются осуждению по Его справедливости.

Тот же всемогущий Бог предузнал и их вечное осуждение, но оно совершается по заслуге тех, кто, как Он предвидел, будут упорствовать в своей порочности, а не по Его, — да не будет! — несправедливости, ибо Он ничего не делает несправедливо и «воздаст каждому по делам его»³, то есть и делающим добро — вечные блага, и делающим зло — вечное наказание. Поэтому Он полностью предузнал в отношении добрых людей и то, что Они, по Его благодати, будут добрыми, и то, что они, по той же благодати, примут вечное вознаграждение, то есть и то, что они одержат победу в этом веке, и то, что им должно обрести награду в веке будущем, — и то, и другое по дару милосердия Божия. Поэтому апостол называет их «сосудами милосердия», говоря: «Дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе»⁴.

Напротив, в отношении дурных людей Он предузнал и то, что они будут дурны по своей собственной порочности, и то, что им должно быть осужденными вечной карой по Его справедливости. И об Иуде, предателе, Он предузнал, что «сей хотел предать Его, — как говорит Евангелие, — будучи один из двенадцати»⁵. Предузнал Он и его вечное осуждение, когда сказал: «Горе тому человеку, которым предается Сын: лучше было бы тому человеку не родиться»⁶. Так же и в отношении нечестивых иудеев Он, несомненно, предузнал их будущее нечестие, о чем предсказал в псалме: «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом»⁷. Предузнал Он и их последующее осуждение, о котором Он прибавил в том же псалме: «Да изгладятся они из книги живых и с праведниками да не напишутся»⁸. Однако в том, что касается этих и всех нечестивых людей, одно происходит прежде по их собственной порочности, а другое следует из божественной справедливости. Точно так же надлежит думать и относительно предопределения Божия, ибо в отношении добрых людей Он предопределил и саму их будущую благодать по дару благодати Его, и их вечное вознаграждение за эту благодать, так что по Его дару они становятся добрыми и по Его же дару вознаграждаются. Поэтому апостол говорит: «Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа»⁹. И в другом месте: «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего»¹⁰. Действительно, Он предопределил Своих избранных и к тому, чтобы они были усыновлены как чада Божии через благодать Крещения, и к тому, чтобы в будущем они были подобны образу Сына Божия и, через ту же благодать Божию, обновлены и прославлены по Его образу. Полностью предопределил Он, чтобы и здесь они были добрыми не сами по себе, но от Него, и чтобы там они были блаженны не собою, но через Него. Итак, в обоих случаях Он предузнал и предопределил Свое собственное благо и в них, и о них.

Однако в отношении дурных и нечестивых людей всемогущий Бог не предопределял греховности и нечестия, то есть, чтобы они были дурны и нечестивы, так что иными они быть не могли бы. Но кого Он предузнал¹¹ и предопределил как дурных и нечестивых по их собственному пороку, тех Он предопределил к вечному проклятию по справедливому суду: не потому, что они не могли быть другими, но потому, что не захотели быть другими. Таким образом они сами создали причину своей гибели. Бог же есть справедливый Судия и справедливый Устроитель их осуждения: ибо не предопределял Он несправедливого, но лишь справедливое. Однако Он предопределил и венцы праведным, и муки нечестивым, ибо и то, и другое справедливо. О каковой справедливости апостол говорит нам: «Не будет ли Бог несправедлив, когда изъясляет гнев? Никак»¹². И поскольку Он проявляет терпение по отношению ко всем, дабы они обратились к покаянию, — и те, кто гибнут, гибнут по своей дерзости и упорству, ибо они презрели таковую благодать Божию, — он вновь говорит в другом месте: «Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его»¹³. Об этом же Писание свидетельствует и в другом месте: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих. Нечестивые привлекли ее и руками и словами, сочли ее другом и исчахли, и заключили союз с нею, ибо они достойны быть ее жребием»¹⁴. Поэтому всемогущий Бог не есть причина смерти или гибели кого-либо из людей, но нечестивые сами навлекли на себя смерть и гибель и руками, и словами, ибо поступая греховно и побуждая ко греху других, они навлекают осуждение и на себя, и на других: любя путь неправды и гибели, они отклоняются от правого пути и спешат к вечному проклятию, словно бы обменявшись на прощание рукопожатием, единодушно, словно по обету и клятве, — эти союзники смерти и враги вечной жизни, сами, по своему упорству и нераскаянному сердцу, собирают себе гнев на день гнева. В каковой день праведного суда Божия, поскольку каждый получит по делам своим, никто не осуждается по предосуждению Божию, но по заслуге собственного нечестия. Ибо Он никого не предопределил к тому, чтобы быть дурным, но воистину, предопределил, что ни один дурной человек не останется безнаказанным¹⁵: почему и всякий справедливый закон не допускает преступления, чтобы не быть несправедливым; и однако он наказывает преступника, чтобы быть поистине справедливым. Поэтому, кто говорит, что погибающие предопределены к гибели, а потому по-иному с ними быть не могло; также и о праведных, что и они спасаются потому, что предопределены к спасению, и по-иному с ними быть не могло, — тот говорит без порядка и стройности, и у первых отбирает заслугу проклятия, а у вторых — заслугу спасения. А посему что иное совершается Им, если на гибнущих не налагается через Него необходимость гибели, а на спасаемых — необходимость спасения? Таким образом, ни первые не осуждаются справедливо, так как они не могли быть праведными, ни вторые не вознаграждаются справедливо, так как они не могли не быть праведными: дабы в обоих случаях и гибель, и спасение основывались не на суде собственных поступков человека, но на предосуждении божественного предустановления. И где же

сказанное: «Воздаст каждому по делам его»¹⁶? А также: «Не будет ли Бог несправедлив, когда изъявляет гнев? Никак»¹⁷? Действительно, причина гибели гибнущих явно возводится к Богу, если Он так предопределил их к гибели, что иными они быть не могли. Думать или говорить подобное — ужасающее богохульство. Однако вера Кафолической Церкви, сынами и последователями которой нам следует быть, повелевает нам твердо держаться того, что мы кратко изложили выше на основе авторитета священного Писания: а именно [верить,] что всемогущий Бог предузнал порочность дурных, ибо она исходит от них самих; но не предопределял ее, ибо она — не от Него; что их наказание он и предузнал, ибо Он Бог, и предопределил, ибо Он справедлив, дабы и в них оставалась заслуга их проклятия, и в Нем — власть и суд Того, Кто осуждает справедливо. Ибо Бог предопределяет только то, что Он сам совершит, предузнает же многое, чего Он не совершит: например, всякое зло; каковое зло совершают дурные люди, а не Он. Также [верить,] что эти дурные люди гибнут не потому, что они не смогли быть добрыми, но потому, что не захотели быть добрыми, и по своему пороку остались «сосудами гнева, готовыми к гибели»¹⁸, пребыли в массе проклятия либо по первородной, либо по личной заслуге. Однако в отношении добрых людей всемогущий Бог, как было в достаточной степени показано выше, и предузнал, и предопределил, чтобы они и в этой жизни по Его благодати были добрыми, и в следующей блаженными. Он есть Автор и Даятель и того, и другого их блага, то есть настоящего и будущего, а потому, несомненно, Он предузнал и предопределил и то, и другое: ибо они по своей собственной воле не только могли быть иными, но и были иными до того, как из нечестивых сделались праведными через «Того, Кто оправдывает нечестивого»¹⁹. И те, кто спасаются, и те, кто гибнут, по собственной воле обретают награду, по собственной воле подвергают себя проклятию. Но у первых [воля], поскольку она исцелена через благодать Господа Спасителя, дабы из дурной и испорченной сделаться благой и правой, обретает, несомненно, достойнейший венец. У вторых же, поскольку она не согласилась обрести здравие через Спасителя, она самым справедливым образом, через того же Судию, испытает вечное проклятие.

Вот, вкратце, все, чего следует придерживаться по вопросу о свободе воли в соответствии с истиной кафолической веры, а именно, что Бог создал всякого человека со свободной волей. Но поскольку «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили»²⁰, эта свободная воля у всего человеческого рода, из-за его падения, осквернена и испорчена, — так ослеплена и обессилена, что ее довольно человеку для совершения зла, то есть для того, чтобы погубить себя неправдой, и она может быть свободной только для этого. На совершение же блага, то есть на добродетель и плоды добрых дел она не может подняться и выздороветь, если не восстановится, не просветится и не исцелится через веру в «единого Посредника между Богом и человеками, человека Христа Иисуса»²¹ и через дар Святого Духа, как и Сам Спаситель обетовал в Евангелии: «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете»²². И апостол сказал: «Где Дух Господень, там свобода»²³. Радуюсь тому, что через эту благодать Христа и Духа Христова человеческая воля освобождена, просвещена и исцелена, псалмопевец говорит: «Господь — свет мой и спасение мое: кого мне бояться?»²⁴. Итак, кто желает

принять эту свободу воли, дабы сделаться подлинно свободным для доброй и благочестивой жизни, да не полагается на свои собственные силы, но да преданно вверит себя для исцеления и укрепления Тому, о Ком тот же псалмопевец говорит: «Господом направляются стопы человека, и Он утверждает путь его»²⁵. Его же он просит и Его же умоляет: «Утверди стопы мои в слове Твоем и не дай овладеть мною никакому беззаконию»²⁶. И вновь: «Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей»²⁷. И иное подобное.

Я кратко написал вам это в ответ на вашу просьбу. Ныне же я преданно молю и увещаю вас, дабы, утвердившись в простоте и искренности истинной веры, вы закрыли свой слух от негодного языка этого в высшей степени пустого и жалкого человека, который, хотя и готов к спорам и упорен против истины, предпочел, несчастный, под влиянием дьявольского духа, скорее отделиться от Церкви Христовой и священства, нежели оставить свои кошунственные и пустые речи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дан. 13:42.
2. Сир. 15:20.
3. Рим. 2:6.
4. Рим. 9:23.
5. Ин. 6:72.
6. Мк. 14:21.
7. Пс. 68:22.
8. Пс. 68:29.
9. Еф. 1:5.
10. Рим. 8:29.
11. В рукописи, переданной Гинкмару через Герибальда: «Но поскольку Он предузнал их».
12. Рим. 3:5—6.
13. Рим. 2:4—6.
14. Прем. Сол. 1:13, 16.
15. В рукописи, переданной Гинкмару через Герибальда: «Предопределил наказание, чтобы ни один дурной человек не остался безнаказанным».
16. Рим. 2:6.
17. Рим. 3:5.
18. Рим. 9:22.
19. Рим. 4:5.
20. Рим. 5:12.
21. 1 Тим. 2:5.
22. Ин. 8:36.
23. 2 Кор. 3:17.
24. Пс. 26:1.
25. Пс. 37:23.
26. Пс. 118:133.
27. Пс. 85:11.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЛИК БГПУ	—	Архив Лаборатории исторического краеведения Барнаульского государственного педагогического университета.
АРГО	—	Архив Русского Географического общества. С. Петербург
БГИКЗ	—	Бахчисарайский историко-культурный заповедник
БИАС	—	Бахчисарайский историко-археологический сборник. Симферополь
ВДИ	—	Вестник древней истории
Вестник ТГПИ	—	Вестник Тобольского государственного педагогического института им. Д.И. Менделеева
ГААК	—	Государственный архив Алтайского края (ныне — ЦХАФ ФК), Барнаул
ГАКК	—	Государственный архив Краснодарского края
ГАОО	—	Государственный архив Оренбургской области
ГАРО	—	Государственный архив Ростовской области
ГАТО	—	Государственный архив Томской области
ДБ	—	Древности Боспора. Москва
ИАЭТ	—	Институт археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск
МАИЭТ	—	Материалы по археологии и этнографии Таврики. Симферополь
МИА	—	Материалы и исследования по археологии СССР
НСО	—	Новосибирская область
ПИФК	—	Проблемы истории, филологии и культуры. Москва-Магнитогорск-Новосибирск
ПМДЭ ЮФУ	—	Полевые материалы диалектологических и этнолингвистических экспедиций Южного федерального университета
РА	—	Российская археология
РГВИА	—	Российский государственный военно-исторический архив
РГИФ	—	Российский государственный исторический архив
РГУ	—	Ростовский государственный университет
СА	—	Советская археология
ХСБ	—	Херсонесский сборник. Симферополь
ЦГАОО РБ	—	Центральный государственный архив общественных объединений Республики Башкортостан
ЦГИА РБ	—	Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан
ЦДООСО	—	Центр документирования общественных организаций Свердловской области
ABSA	—	The Annual of the British School at Athens
AJA	—	American Journal of Archaeology
AJPh	—	American Journal of Philology
ARV2	—	J.D. Beazley. Attic Red-Figure Vase-Painters (ed.2).Oxford. 1963.
BCH	—	Bulletin de correspondance hellénique
Bernabev	—	Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta. Pars 1. Ed. A. Bernabev. Leipzig, 1987.
CQ	—	The Classical Quarterly
Diehl	—	Anthologia Lirica Graeca / Ed. Tertia E. Diehl. Vol. I—II. Lipsiae, 1949—1952.
Diels-Kranz	—	Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 6. Aufl. Hrsg von W. Kranz. Bd. I—III. Berlin, 1951—1952.
Gentili-Prato	—	Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta / Ed. B. Gentili et C. Prato. Pars 1. Leipzig, 1988.
GRBS	—	Greek, Roman and Byzantine Studies
JRS	—	Journal of Roman Studies
Jeffery	—	Jeffery L. The Local Scripts of Archaic Greece. Oxford, 1961.
MHQ	—	The Quarterly Journal of Military History
RN	—	Revue numismatique
West	—	Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati / Ed. M. L. West. Vol. 1—2. 2 nd. Ed. Oxford, 1978—1992.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО МИРА И АРХЕОЛОГИЯ

ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ И РИМ

<i>Лаптева М.Ю.</i> (Тобольск) — Мир архаического полиса в восприятии ионийских интеллектуалов	3
<i>Маккавеев Н.А.</i> (Москва) — Селевкидская катойкия на острове Файлака (Кувейт)	17
<i>Власова О.А.</i> (Ярославль) — Эволюция римской магистратуры преторов (367 г. до н.э. — 122 г. до н.э.)	28
<i>Соловьянов Н.И.</i> (Красноярск) — Сакральные представления римских воинов в западной части Империи	43
<i>Циркин Ю.Б.</i> (Новгород Великий) — Галлиен и сенат	53

СЕВЕРНОЕ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

<i>Вдовиченко И.И., Николаенко Г.М.</i> (Симферополь) — Расписная столовая посуда позднеклассического и эллинистического времени с хоры Херсонеса Таврического	71
<i>Крайнева А.А., Масленников А.А.</i> (Москва) — Лепная керамика поселений «царской» хоры Европейского Боспора	90
<i>Селиванова Л.Л.</i> (Москва) — Боспорский рельеф со сценой сражения: скифы или амазонки?	131
<i>Строкин В.Л.</i> (Темрюк) — Монеты с легендой NYN: хронология чеканки	151

ВОСТОЧНОЕ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

<i>Маан О.В.</i> (Сухум) — Этногеографическая ситуация в Юго-Восточной Абхазии в античную эпоху	169

ПЛЕМЕННЫЙ МИР

<i>Епимахов А.В.</i> (Челябинск) — Бронзовый век южного Урала: экономическая стабильность и социальная динамика	180

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

<i>Боталов С.Г.</i> (Челябинск) — Кочевая цивилизация Евразии	203
<i>Костюков В.П.</i> (Челябинск) — Иранский поход Хулагу: предыстория	210

ИСТОРИЯ РОССИИ

<i>Бобылев Д.В.</i> (Челябинск) — Роль кадетских корпусов (военных гимназий) в подготовке казачьих офицерских кадров во второй половине XIX века	241
<i>Матвеев О.В.</i> (Краснодар) — М.Д. Скобелев в исторической памяти кубанского казачества	250
<i>Литягина А.В.</i> (Бийск) — Стиль деятельности городских дум Западной Сибири последней трети XIX — начала XX веков	254

<i>Чернышёва Е.В.</i> (Челябинск) — Современные российские исследователи о социокультурном облике земской интеллигенции	264
<i>Кайль А.В.</i> (Саратов) — «Гражданин» и «Вестник Европы» о политике правительства Александра III в области просвещения	274

НОВАЯ И НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ

<i>Пивоварова В.С.</i> (Краснодар) — Этапы реализации стратегических планов США в политической сфере Греции (1945–1953 гг.)	283

ФИЛОЛОГИЯ

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Шаулов С.М.</i> (Уфа) — Родовая принадлежность литературно-философского наследия Якоба Бёме	296
<i>Перфильева З.Е.</i> (Оренбург) — Эмоциональный мир драматических характеров Г.Э. Лессинга в пьесе «Минна фон Барнхельм»	301
<i>Скворцова М.Л.</i> (Магнитогорск) — «Опыт критической поэтики» И.К. Готшета: традиции и новаторство	308
<i>Кузнецова Е.В.</i> (Магнитогорск) — Аксиологическое «поле битвы» в сердцах героев романа «Идиот»	315
<i>Постникова Е.Г.</i> (Магнитогорск) — Мифополитические формы сознания в «Бесах» Ф.М. Достоевского	323
<i>Севастьянова В.С.</i> (Магнитогорск) — Образ не-бытия в творчестве Андрея Белого (1899–1922)	335

ЛИНГВИСТИКА

<i>Семененко Н.Н.</i> (Старый Оскол) — Этноспецифические и культурно-универсальные свойства паремий в свете когнитивно-прагматического подхода	344
<i>Искужина Н.Г.</i> (Сибай) — Статус башкирского языка в Конституциях республики Башкортостан	352

ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

Круглый стол

«Народный календарь, обряд и праздник: этнологический дискурс»

<i>Дмитриев С.В.</i> (Санкт-Петербург) — Эпос в контексте военной культуры кочевников: ритуальное поведение политического лидера (на материале калмыцкого эпоса «Джангар») .	361
<i>Федоров Н.С.</i> (Магнитогорск) — Культ южноуральских старообрядческих святых в середине XIX — начале XX вв.	374
<i>Чуркин М.К.</i> (Омск) — Праздники и производственный цикл в русской деревне европейских губерний России и Сибири во второй половине XIX — начале XX вв.	380
<i>Исаев В.В.</i> (Барнаул) — Свадебные ритуалы, семейно-брачные отношения и трудовые традиции алтайского казачества во второй половине XIX — начале XX вв.	386

<i>Коляскина Е.А.</i> (Бийск) — Культура поведения девушек в русских деревнях Алтая второй половины XIX — первой трети XX в.	397
<i>Куляшова М.А.</i> (Сургут) — Праздничные мероприятия для детей в Челябинской области в 1920–1930-е гг.	403
<i>Черных А.В.</i> (Пермь) — Календарная обрядность русских Прикамья в условиях трансформации общества в 1920–1930-е гг.	410
<i>Рыблова М.А.</i> (Волгоград) — Весенние праздники у донских казаков в XIX — начале XX вв.: половозрастной аспект.	414
<i>Архипенко Н.А.</i> (Ростов-на-Дону) — Традиции и новации в обрядности и терминологии донского народного календаря.	438
<i>Власкина Т.Ю.</i> (Ростов-на-Дону) — Первая годовщина рождения ребенка в традициях донских казаков.	446
<i>Филиппова И.А.</i> (Магнитогорск) — О некоторых мифопоэтических доминантах весеннего календаря казачьих поселений юга Челябинской области.	457
<i>Рвачева О.В.</i> (Волгоград) — Всемирные конгрессы казаков: Рождение традиции.	464
<i>Жигунова М.А.</i> (Омск) — Праздники и обряды русской семьи в середине XX — начале XXI вв.	472
<i>Лосеева И.В.</i> (Магнитогорск) — Обещанный день в селе Кага Белорецкого района Башкортостана по материалам полевых исследований.	479
<i>Моисеева С.А.</i> (Магнитогорск) — Динамика поведения молодежи в весеннем календарно-обрядовом фольклоре русских Башкортостана.	485
<i>Золотова Т.Н.</i> (Омск) — Традиционный календарный праздник в культуре России XX — начала XXI вв.	493
<i>Цветкова А.Д.</i> (Павлодар) — Народные представления о Рождестве и Пасхе в славянской нескладочной прозе Центрально-Северного Казахстана.	505
<i>Болонев Ф.Ф., Калашникова Т.С.</i> (Новосибирск) — Родины и крестины у семейских Забайкалья.	511
<i>Бурнаков В.А.</i> (Новосибирск) — Смерть и похороны в культуре хакасов.	521
<i>Вайман Д.И.</i> (Пермь) — Пасхальная обрядность немцев Прикамья в XX в.: традиции и новации.	539
<i>Голева Т.Г., Черных А.В.</i> (Пермь) — «Стояние на воде» — «Ваын сулавны» — в календарной традиции коми-пермяков.	544
<i>Голубкова О.В.</i> (Новосибирск) — Орнитоморфная символика похоронного обряда в локальных вариантах славянских культовых традиций.	551
<i>Любимова Г.В.</i> (Новосибирск) — Традиционные обряды и праздники весенне-летнего цикла у русских Сибири: растительная и орнитоморфная символика в социовозрастной иерархии.	564
<i>Овчарова М.А.</i> (Барнаул) — Свадебный обряд мордовского населения Алтайского края: традиции и современность (по материалам полевых исследований).	573
<i>Самушкина Е.В.</i> (Новосибирск) — Республики Саяно-Алтая в конце XX — начале XXI вв.: новые праздники как способ символического воспроизводства этничности.	581
<i>Сураганова З.К.</i> (Астана) — Обмен в рамках весеннего празднования Наурыз у казахов: традиции и современность.	595
<i>Цыденова Д.Ц.</i> (Новосибирск) — Ритуалы, направленные на благополучие здравствующих в погребальном обряде агинских бурят.	601
<i>Октябрьская И.В., Самушкина Е.В.</i> (Новосибирск) — День пастуха на Алтае. История праздника (исследования и материалы).	607
<i>Жандарова Я.В.</i> (Новосибирск) — Молодежь Севера. Проблема досуга и творческой активности молодежи Сургутского района ХМАО-ЮГРЫ: взгляд социолога.	632
<i>Николаев О.Р.</i> (Санкт-Петербург) — Праздничный дискурс народной письменности военного времени (на материале фронтовых писем Второй мировой войны).	641
<i>Рожкова Т.И.</i> (Магнитогорск) — Фотография в диалоге человека со временем.	657

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Дзидзария О.П., Саманба Л.Х.* (Сухум) — “Книга книг...” К 20-летию издания первого толкового «Словаря абхазского языка» 667

ПРИЛОЖЕНИЕ

- Флор Лионский. Слово о предопределении. Вступительная статья, перевод и комментарий В.Н. Генке (Нижний Новгород) 673

CONTENTS

HISTORY

HISTORY OF ANCIENT WORLD AND ARCHAEOLOGY

ANCIENT GREECE AND ROME

<i>Lapteva M. Yu.</i> (Tobolsk) — World of Archaic Polis in Perception of the Ionian Intellectuals	3
<i>Makkaveev N.A.</i> (Moscow) — The Seleukid Katoikia of the Island Failaka (Kuwait)	17
<i>Vlasova O.A.</i> (Yaroslavl) — Evolution of the Roman Praetors' Magistracy (367–122 BC)	28
<i>Solovjanov N.I.</i> (Krasnoyarsk) — Sacral Views of Roman Warriors from the Western Part of the Empire	43
<i>Tsirkin Yu.B.</i> (Novgorod Velikii) — Gallien and the Senate	53

NORTH BLACK SEA

<i>Vdovichenko I.I., Nikolaenko G.M.</i> (Simpheropol) — Painted Pottery of Late Classical and Hellenistic Periods from Chersonesos Tauric Chora.	71
<i>Krajneva A.A., Maslennikov A.A.</i> (Moscow) — Handmade Ceramics of «Royal» Chora Settlements in European Bosphorus	90
<i>Selivanova L.L.</i> (Moscow) — A Bosporan Relief with a Battle Scene: The Scythians or the Amazons?	131
<i>Strokin V.L.</i> (Temryuk) — Coins with the Legend NYN: Chronology of the Coinage	151

EAST BLACK SEA

<i>Maan O.V.</i> (Sukhum) — Ethnogeographical Situation in South-East Abkhazia during Antiquity . .	169

PREHISTORY

<i>Epimakhov A.V.</i> (Chelyabinsk) — Bronze age of the Southern Urals: economic stability and social dynamics	180

MIDDLE AGES

<i>Botalov S.G.</i> (Chelyabinsk) — Nomadic Civilization of Eurasia	203
<i>Kostyukov V.P.</i> (Chelyabinsk) — The Iranian Campaign of Hülegü: Prehistory	210

HISTORY OF RUSSIA

<i>Bobylev D.V.</i> (Chelyabinsk) — Role of Military Schools (Military Grammar Schools) in Cossack Officer Staff Training in second half of the 19 th century.	241
<i>Matveev O.V.</i> (Krasnodar) — M.D. Skobelev in Historical Memory the Kuban Cossacks	250
<i>Litjagina A.V.</i> (Bijsk) — Municipal Dumas of the Western Siberia: Style of Work (last third of the 19 th — the beginning of the 20 th centuries)	254
<i>Tchernysheva E.V.</i> (Chelyabinsk) — Modern Russian Scholars about Social and Cultural Character of Behaviour of the Zemstvo Intelligentsia.	264
<i>Kajjl A.V.</i> (Saratov) — «Citizen» and «Bulletin of Europe» on Government of Alexander III: Policy of Education	274

MODERN HISTORY

- Pivovarova V.S.* (Krasnodar) — Stages of Realization of the USA strategic Plans in Political Sphere of Greece (1945-1953 гг.) 283

PHILOLOGY

HISTORY OF LITERATURE

- Shaulov S.M.* (Ufa) — Class Characteristic of Jacob Byome's Literary-Philosophical Heritage 296
- Perfilyeva Z.E.* (Orenburg) — Emotional world of the dramatic characters in the G.E. Lessing's drama «Minna fon Barnhelm» 301
- Skvorzova M.L.* (Magnitogorsk) — «Experience of Critical poetics» by I.K. Gotshed: Traditions and Innovation 308
- Kuznetzova Ye.V.* (Magnitogorsk) — F.M. Dostoevsky «Idiot»: Axiological «Battlefield» in Characters' Hearts 315
- Postnikova E.G.* (Magnitogorsk) — F.M Dostoyevsky Novel «The Demons»: Mythological Forms of Consciousness 323
- Sevastjanova V.S.* (Magnitogorsk) — Image of Non-Existence in A.Beliy's Creativity (1899–1922) 335

LINGUISTICS

- Semenenko N.N.* (Stary Oskol) — Ethnic and Culture Universal Features of Paremas: Cognitive-Pragmatic Approach 344
- Iskuzhina N.G.* (Sibai) — The Status of the Bashkir language In Constitutions of Republic Bashkortostan 352

DISCUSSIONS

Round table

«Folk calendar, custom and holiday: ethnological discours»

- Dmitriev S.V.* (St.-Peterburg) — The Epos in Context of Nomads Military Culture: Ritual Behaviour of Political Leader (on material of Kalmyk Epos «Djangan») 361
- Fedorov N.S.* (Magnitogorsk) — Cult of South Ural the Old Believers' Saint People in the middle of the 19th — beginning of the 20th centuries 374
- Tchurkin M.K.* (Omsk) — Holidays and Production Cycle in Russian Village within European Provinces of Russia and Siberia in second half of the 19th — beginning of the 20th centuries . . . 380
- Isaev V.V.* (Barnaul) — Wedding Rituals, Family-Marriage Relations and Labour Traditions of Altai Cossacks in second half of the 19th — beginning of the 20th centuries 386
- Koljaskina E.A.* (Biysk) — Norms of Girls' Behaviour in Russian Altai villages in of the 19th — first third of the 20th centuries 397
- Kuljashova M.A.* (Surgut) — Festive Arrangements for Children in Chelyabinsk Area in 1920–1930 403
- Chernyh A.V.* (Perm) — Calendar Ceremonial at Prikamye Russians in conditions of Society Transformation in 1920-1930-s 410
- Ryblov M.A.* (Volgograd) — Spring Holidays of the Don Cossacks in the 19th — the beginning of the 20th centuries: Sexual-Age aspect 414
- Arhipenko N.A.* (Rostov-on-Don) — Traditions and Innovations in Ceremonial and Terminology of the Don National Calendar 438
- Vlaskina T.J.* (Rostov-on-Don) — First Anniversary of a Child's Birth at Don Cossacks' Traditions 446

<i>Filippova I.A.</i> (Magnitogorsk) — Some Mythopoetical Dominants in Spring Calendar of the Cossacks' Settlements (the south of Chelyabinsk area)	457
<i>Rvacheva O.V.</i> (Volgograd) — The World Cossacks Congresses: the Birth of Tradition.	464
<i>Zhigunova M.A.</i> (Omsk) — Holidays and Ceremonies of Russian Family in the middle of the 20 th — the beginning of the 21 st century.	472
<i>Loseeva I.V.</i> (Magnitogorsk) — Promise Day in Kaga village of Beloretskii Region, Bashkortostan (on materials of field researches).	479
<i>Moiseeva S.A.</i> (Magnitogorsk) — Dynamics of Youth Behaviour in Spring Calendar-Ceremonial Folklore at Russians in Bashkortostan	485
<i>Zolotova T.N.</i> (Omsk) — Traditional Calendar Holiday In Culture of Russia in the 20 th — the beginning of the 21 st century.	493
<i>Tzyetkova A.D.</i> (Pavlodar, Kazakhstan) — National Views on Christmas and Easter In Slavic non Fantastic Prose of the Central-Northern Kazakhstan.	505
<i>Bolonev F.F., Kalashnikova T.S.</i> (Novosibirsk) — The Birth and Christening Parties at Transbaikalian Families.	511
<i>Burnakov V.A.</i> (Novosibirsk) — Death and Funeral in Khakases' Outlook	521
<i>Vajman D.I.</i> (Perm) — Easter Ceremonial at Germans of Prikamye in the 20 th century: Traditions and Innovations	539
<i>Goleva T.G., Chernyh A.V.</i> (Perm) — «Standing on Water» — «Vayn Suslavny» — In Calendar Tradition of Komi-Permians.	544
<i>Golubkova O.V.</i> (Novosibirsk) — Ornithological-Morthious Symbolism of a Funeral in Local Variants of Slavic Cult Traditions.	551
<i>Lyubimova G.V.</i> (Novosibirsk) — Traditional Ceremonies and Holidays of Spring-Summer Cycle at Russians in Siberia: Vegetative and Ornitho-Morthious Symbolism In Socio-Age Hierarchy	564
<i>Ovcharova M.A.</i> (Barnaul) — Wedding Ceremony at the Mordovian Population of Altai Territory: Traditions and the Present (on materials of field researches).	573
<i>Samushkina E.V.</i> (Novosibirsk) — Sayano-Altai Republics in the end of the 20 th — the beginning of the 21 st centuries: New Holidays as a Way of Ethnic-Symbolical Reproduction.	581
<i>Suraganova Z.K.</i> (Astana) — Exchange in Nauryz Spring Celebration at Kazakhs: Traditions and the Present	595
<i>Tzydenova D.Tz.</i> (Novosibirsk) — Rituals Directed to Well-Being of the Alive in Funeral Ceremony at Aginsky Burayts	601
<i>Oktjabrskaja I.V., Samushkina E.V.</i> (Novosibirsk) — Shepherd Day in Altai. The History of a Holiday (researches and materials).	607
<i>Zhandarova Ya.V.</i> (Novosibirsk) — Youth of the North. Leisure and Creative Activity at Youth in Surgut area of HMAO-JUGRY: the sociological view	632
<i>Nikolaev O.R.</i> (St.-Petersburg) — Festive Discourse of Public Writing during Wartime (on materials of the Second World War front letters).	641
<i>Rozhkova T.I.</i> (Magnitogorsk) — Photo: Dialogue between Person and Time	657

CRITICAL AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEYS

<i>Dzidzarija O.P., Samanba L.H.</i> (Sukhum) — «The Book of books ...». To the 20-anniversary of the edition of the first explanatory «Dictionary of the Abkhazian language».	667

SUPPLEMENT

Flori Diaconi Martyrologium. Introduction, Translation and Commentary by V.N.Genke (Nizhij Novgorod)	673

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Проблемы истории, филологии, культуры» публикует на своих страницах работы теоретического и научно-исследовательского характера, материалы полевых исследований, архивные материалы, а также критические статьи и рецензии на новые публикации по тематике издания. Направляемые в журнал материалы должны быть оформлены в соответствии с правилами, принятыми в журнале.

1. Рукопись (общим объемом до 1 а.л.) представляется в 1-м экземпляре, набранном на компьютере с соответствующим шрифтом (Times New Roman Сут., 14-й кегль) и распечатанном на принтере (класса LQ-100 и выше) на белой бумаге с одной стороны листа. К тексту прилагается дискета. Текст должен занимать 29-30 строк на странице (поля стандартные). Все страницы рукописи должны быть пронумерованы.

2. Присылаемые для публикации материалы должны состоять из: основного текста, примечаний, списка подрисуночных подписей, резюме, списка сокращений, иллюстраций (если они необходимы), сведений об авторах. Все указанные части рукописи должны начинаться с новой страницы.

3. Начало статьи оформляется по образцу: автор(ы), название города (для зарубежных авторов также страны), название статьи. Например:

Е.М. Алексеева (Москва)
Местная среда ранней Горгиипии

4. Сноски (нумерация сквозная) помещаются после основного текста и оформляются по образцу:

Кошеленко Г.А., Гаилов В.А. Дура-Европос после М.И. Ростовцева // ВДИ. 1999. № 3. С. 221–232.

Псковские летописи. М.; Л., 1941. Т.1. С. 341.

Чернов С.С. Отчет об археологических разведках в бассейне р.Вори в 1977 г. // Архив ИА РАН. 1977. Р-1. № 6695.

Пушкин А.С. Стихотворения Баратынского // ПСС. Л., 1948. Т. 11. С. 14.

Пигарев К.В. Баратынский. Предисловие к изд. // *Баратынский Е.А.* Стихотворения и поэмы. М., 1971. С. 7.

Чехов А.П. Драма на охоте // Собр. соч.: в 2 т. М., 1960. Т. 2. С. 356.

Аннинский Л. Беседа о странностях истории // Родина. 2008. № 2. С. 18.

ЦДОООСО. Ф. 42. Оп. 2. Д. 29. Л. 6.

5. Ссылки на оригинальные работы древних авторов, рукописи, памятники письменности, Библийские тексты приводятся в скобках в тексте и в примечания не включаются.

6. В тексте следует использовать только общепринятые сокращения, список которых публикуется в журналах РАН. Список сокращений обязателен!

7. К статье помимо списка сокращений необходимо приложить русский текст резюме объемом не более 1 страницы машинописного текста. Для облегчения перевода резюме на английский язык необходимо наиболее специфические термины, географические названия давать или в переводе, или с пояснением, а также имена на языке оригинала. Автор может приложить и свой вариант английского текста резюме в целом.

8. Тексты, присылаемые в редакцию для публикации, должны быть тщательно проверены и подписаны автором.

9. Статьи, оформленные без соблюдения указанных правил, к рассмотрению не принимаются.

Адрес редакции: 455038. Магнитогорск, пр. Ленина, д. 114, ауд. 510.
e-mail: history@masu.ru; c_hist@masu.ru.
Тел. (3519) 34-38-49.

Проблемы истории, филологии, культуры

Выпуск 1 (23)

Сдано в набор 20.06.2008. Подписано в печать 27.04.2009.
Формат 70x100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. печ. л. 56,22. Уч.-изд. л. 55,16.
Бумага тип. №2. Тираж 940 экз. Заказ № 270.

Свидетельство о регистрации ПИ № 0250 от 25.07.2006 г.
в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере
массовых коммуникаций и охране культурного наследия.

Учредитель: Абрамзон М.Г.

Издательство: ООО "Аналитик". 455025, г. Магнитогорск, ул. Правды, 79.
Типография МГПК.

- На 1 стр. обложки: Голова старика. Силла. 5–6 вв. н.э.
Глина. Высота 9,8 см. Национальный музей. Сеул.
- На 4 стр. обложки: Роспись из «Гробницы танцоров» (Муёнчхон). Когуре. 4 в. н.э. Около г. Цзиань. Северный Китай.